
CLIENTÉLISME ET PATRIMONIALISME DANS LE MONDE ARABE

JEAN LECA
YVES SCHEMEIL

Les questions classiques relatives au patronage (est-ce que les différentes formes de patronage peuvent être regroupées sous une seule catégorie? peut-on opposer "clientélisme dyadique" et "clientélisme corporatif"? quelle est la relation entre le comportement clientéliste et l'économie politique d'une société donnée?) ne sont pas inconnues des spécialistes d'une région où le phénomène est endémique et dont on trouve trace durant une période de temps exceptionnellement longue. La première partie de cet article traite des formes et des significations du patronage telles qu'exprimées par la langue arabe et la (ou les) culture(s) politique(s) du "monde arabe" (même si l'homogénéité de la région peut être mise en doute). Les liens avec la parenté, l'esclavage, la protection, l'inter-médiation, le leadership et l'honneur sont analysés. D'autres termes sont utilisés pour désigner le patronage lorsqu'il n'est relié ni à l'honneur ni à la famille mais à des clans ou à des malversations. La deuxième partie essaye de rendre compte du patronage en tant que forme de pouvoir dans le cadre des principaux modes de domination de la région: les modes traditionnels (tribal ou "Khaldunien" et patrimonial, particulièrement les formes ottomanes et mamelouks), les empires coloniaux et les états-nations contemporains. Les principales caractéristiques des états-nations sont analysées afin de mettre en contraste le clientélisme et la citoyenneté moderne ainsi que pour souligner les traits spécifiques aux communautés politiques arabes (importance du système international, économique et religieux; faiblesse de la classe ouvrière et de la société civile; primauté du politique). La perspective du clientélisme au niveau national et local amène l'auteur à conclure que la modernisation n'est pas du tout synonyme de déclin du patronage.

La relation de clientèle, en tant qu'alliance dyadique verticale entre deux personnes de statut, de pouvoir et de ressources inégaux, dont chacune d'entre elles juge utile d'avoir un allié supérieur ou inférieur à elle-même, (Landé, 1977a: xx) est susceptible d'être repérée dans n'importe quel type de régime et de société contemporains. Il est impossible de trouver un exemple de régime d'où cette relation, avec ses trois ingrédients de base (inégalité, réciprocité, proximité), serait *complètement* absente, car les individus, surtout quand ils se sentent vulnérables (Waterbury, 1977a: 337) estiment toujours plus facile et plus économique d'y recourir

International Political Science Review, Vol. 4 No. 4, 1983 455-494
© 1983 International Political Science Association



pour obtenir des avantages particuliers plutôt que de se soumettre aux mécanismes du marché, de la bureaucratie ou des associations collectives, à supposer que ces mécanismes fonctionnent normalement, ce qui est rarement vrai. Même dans des systèmes politiques “modernes”, il existe des situations où le marché des biens valorisés est segmenté ou relâché, les ressources sont (ou sont perçues comme) inextensibles (Foster, 1965), ce qui pousse les dominants à maintenir des réseaux particularistes de clients en qui ils ont entièrement confiance parce que ces clients leur doivent tout, et les dominés à adopter une posture de déférence envers certains dominants pour en tirer en retour un accès aux ressources rares. Le monde arabe ne constitue donc ni une exception, ni une anomalie.

Il n'est d'ailleurs pas défendu de penser que la politique est une sphère plus portée au patronage que toute autre dans la mesure où les bénéfices qu'elle apporte (pouvoir, sécurité, identification à une communauté) sont à long terme peu calculables, peu mesurables et supposent, pour être atteints, la promesse d'un soutien inconditionnel dans des situations hypothétiques de conflit total (Gellner, 1977: 5). Bien que cette remarque puisse sembler trop abstraite et a-historique, elle a au moins le mérite de relativiser l'image familière que l'on se forme du monde arabe, un monde de patronage où la politique apparaît comme une affaire de famille, de clans, de prétendus leaders, de “piston”. Cette image émane souvent de l'Occident et, comme toute image produite par un langage commun faussement innocent, elle donne envie d'affirmer que “le monde arabe n'existe pas scientifiquement,” qu'il est culturellement pluraliste, que les monarchies traditionnelles ou modernisantes, les républiques révolutionnaires, les proto-démocraties libérales ou consociationnelles, ont peu de points communs, etc.

Il demeure que l'identité arabe fait l'objet de débats suffisamment nombreux dans le monde arabe lui-même pour que la *umma arabiya* (expression à peu près intraduisible aux connotations ethniques, religieuses et politiques) puisse être considérée comme un problème commun. Quant à l'image arabe de la politique, elle est produite par le langage indigène. S'il admet, faute de mieux, que le pouvoir politique est un moyen ordinaire d'enrichissement personnel, il véhicule néanmoins des sentiments de *hiqd*, ressentiment, haine de la corruption, frustration relative (Ajami, 1981:183). Les journalistes et publicistes dénonçant cette situation surpassent en nombre ceux, qui existent aussi, qui déversent des “banalités passant pour la vérité, ces versions du monde dictées par leurs plus récents patrons” (Ajami, 1981: 2, donne l'exemple d'un client du président Nasser, passé à un nouveau patron, l'Arabie

Saoudite). A de rares exceptions, les hommes d'affaires arabes mettent l'accent, pour le déplorer vertueusement, sur la fusion de leurs affaires avec leur vie personnelle, sur le poids des jugements de leurs proches, sur le "népotisme" et l'aide qu'il convient d'apporter nécessairement à la famille élargie, sur la médiation que l'on est prié d'exercer ou que l'on doit demander à ses connexions personnelles afin de rendre ou d'obtenir un service (Muna, 1980: 30-37; 75-77).¹

Le discours savant, principalement (mais non exclusivement) occidental, participe de la diffusion de cette image: un pouvoir politique dépendant à tous les niveaux, d'allégeances personnelles aux leaders, le contenu de ces allégeances se déplaçant progressivement des liens de sang et de la religion vers les liens militaires ou idéologiques (Sharabi, 1963); l'absence de confiance réciproque au jour le jour entre les gouvernements et leurs peuples, qui produit des alternances de scepticisme passif et d'explosions de crédulité . . . ou de révolte (Berger, 1976: 126, 129); une corruption "endémique" ou "planifiée" (Waterbury, 1973a, 1976a); un "syndrome bureaucratique-technocratique mettant l'accent sur l'apparence plutôt que sur la réalité, sur les arrangements privés plutôt que sur le développement national" (Kerr, 1981: 15) etc.

Mais si le discours savant établit ainsi la légitimité d'une étude du monde arabe pour mieux connaître le clientélisme, il invite aussi à quelques précautions: même quand il hasarde quelques généralités sur l'ensemble du monde arabe (Bill et Leiden, 1974, sur le patrimonialisme; Hudson, 1977, sur l'organisation verticale des sociétés), il signale la variété des processus historiques, la nécessité d'en tenir compte pour replacer un langage social apparemment uniforme dans des contextes économiques spécifiés. La profondeur du champ historique arabe est telle qu'on peut nourrir l'illusion de se trouver devant un modèle (ou un programme) éternellement répété. Pour éviter les pièges symétriques de l'invariance (qui fait du patronage une structure perdurable) et de l'évolutionnisme (qui en fait un phénomène transitoire ou "dépassé"), le moindre mal est de toujours spécifier le moment historique dont on parle et le contexte de la relation de clientèle. De ce point de vue, le monde arabe n'est pas différent de n'importe quel autre terrain d'analyse.

La relation de clientèle pose un certain nombre de problèmes classiques. Trois d'entre eux méritent une mention particulière pour leur pertinence dans les études arabes.

(1) Tout d'abord, les formes de patronage sont multiples dans le monde arabe comme en témoigne le glossaire récapitulatif. Il n'est pas

sûr que puissent figurer dans la même catégorie des relations verticales fonctionnellement spécifiques autorisant une pluralité de patrons selon les enjeux, et des relations verticales fonctionnellement diffuses impliquant au contraire un client "patronalement-monogame." Cette dernière interprétation présente l'avantage d'être mise en valeur par les représentations arabes du patronage comme par des auteurs tels qu'Eisenstadt et Roniger (1980: 49-50), pour lesquels les relations de clientèle sont habituellement particularistes et diffuses. Fondées sur l'échange simultané et combiné de différents types de ressources, elles impliquent un fort élément d'inconditionnalité; informelles, elles sont cependant contraignantes bien qu'une des parties puisse faire volontairement sécession. L'inconvénient de cette thèse, pourtant la plus répandue, est qu'elle fait passer au second plan le caractère instrumental du clientélisme au profit des relations verticales affectives, prescrites.

D'autre part la vision objective qu'on peut en avoir est brouillée par les pièges du langage. Un langage familial peut ainsi être utilisé pour désigner des relations où le code lignager ne joue apparemment aucun rôle et où l'instrumentalité paraît l'emporter, comme les regroupements politiques d'intérêt baptisés *clans (chillal)* en Algérie ou en Egypte. A l'inverse, là où un discours pudiquement religieux pourrait se justifier, on préfère dire que les "services" des loges confrériques (*zawiya*) sont rétribués par les clients des familles saintes qui les ont fondées. A condition de ne pas se laisser abuser par des jeux de langage qui n'ont rien d'innocent, on peut donc accepter la thèse du patronage monopolistique, sans perdre de vue que les "fuites" vers d'autres patrons sont toujours possibles.

(2) Le problème non moins classique du "clientélisme dyadique" (Landé, 1977b) opposé au clientélisme de groupes constitués ("Corporate clientelism"; Graziano, 1973; Landé, 1977a: xxx-xxxiii) revêt dans le monde arabe une double dimension. D'une part, il existe un très ancien clientélisme de groupe décrit entre autres par Ibn Khaldoun, qui associe des lignages les uns aux autres et qui font que dans la Libye contemporaine, par exemple, des fractions de tribus clientes votent comme les fractions patronnes (Davis, 1981:45), ce qui n'est pas unique dans le monde (Landé, 1977a: xxxi). Mais surtout, et presque en sens inverse, il est parfois soutenu que le clientélisme arabe est factionnel. La faiblesse de la structuration sociale moderne (faiblesse des classes et des corporations, juxtaposition sur un même territoire des clivages ethniques, religieux, culturels et économiques sans construction d'une société nationale hiérarchisée et intégrée) produirait une situation d'*articulation*

et non de *stratification* sociale (Van Nieuwenhuijze, 1965, 1971) où les rôles ne s'identifieraient pas aux fonctions mais plutôt aux individus définis par leurs appartenances socio-culturelles (Cresswell, 1966).

Mieux encore, Clifford et Hildred Geertz avancent une hypothèse ambitieuse dans la subtile étude qu'ils ont menée avec Lawrence Rosen du *souk* marocain de Sefrou (Geertz, Geertz et Rosen, 1979). A l'opposé des deux grands modes d'organisation sociale courants dans la littérature anthropologique (l'organisation en groupes d'intérêts et l'organisation segmentaire en groupes lignagers) les auteurs, s'appuyant sur le caractère privé et individualiste du droit musulman (Schacht, 1964: 208-209), sur la faiblesse générale des corporations urbaines (Massignon, 1924; Létourneau, 1949: 295), mais aussi sur une longue enquête dans un souk en changement du fait de l'arrivée massive de nouveaux membres et du sous-développement de l'économie marocaine, considèrent que la famille, l'amitié et le patronage sont organisés selon les mêmes principes culturels et que ceux-ci constituent la base de l'organisation sociale et du sens que les marocains donnent à la réalité. Dans un monde considéré comme essentiellement arbitraire, la constitution de réseaux multiples fondés sur un calcul d'avantages mutuels approvisionne chaque individu en identité suffisante pour créer un "esprit de corps" (group feeling) non imputable à un groupe réperable dans la structure sociale.

On voit l'importance que revêt pour une partie des chercheurs sur le monde arabe les groupes non stables (ou les non-groupes, Antoun, 1979). On retrouve ce schéma tout au long de l'histoire arabomusulmane (Mottahedeh, 1980; Springborg, 1974). Cahen (1959: 26) fait l'analyse suivante des mouvements populaires urbains au Moyen Age: "Dans une société où la loi donnée par Dieu est sous la sauvegarde de la communauté et où le souverain qui doit en organiser l'application n'en est ni la source ni le garant, l'Etat ne peut être conçu que comme une superstructure avec laquelle la population ne ressent pas de solidarité, superstructure d'autant plus étrangère qu'en fait les Princes sont appelés à prendre des mesures extérieures à la Loi. D'autant plus essentielle dans tous les milieux est la recherche de formes de solidarité (en même temps que de protection) purement privées."

(3) En dernier lieu, on ne saurait passer sous silence le prétendu mépris dans lequel le paradigme du patronage tiendrait les rapports d'inégalité et d'exploitation. Michael Gilsenan, prenant entre autres l'exemple du Liban, instruit ainsi le procès (Gilsenan, 1977). Le patronage donne l'illusion d'une intégration systémique, alors qu'il est

aussi le produit d'intérêts de groupes ou de classes. Il peut faire croire que le système politique ne change pas, alors que la base économique de la structure s'est profondément transformée. Il confond la vie politique quotidienne avec les oppositions structurelles: de ce dernier point de vue les oppositions horizontales sont plus fécondes que les oppositions verticales fragmentées. Le patronage s'adapte trop bien au modèle fonctionnaliste implicite des sociologues, qui va lui-même trop aisément de pair avec la représentation indigène manipulée par l'idéologie dominante.

Ces critiques sont autant des mises en garde utiles. Notons qu'elles pourraient s'adresser à toute analyse de n'importe quel mode d'échanges de ressources fondé sur une légitimation symbolique de la répartition inégale des rôles sociaux et politiques. Prendre les représentations indigènes et ses propres biais idéologiques pour une représentation satisfaisante de la réalité n'est pas une tentation réservée à ceux qui étudient les relations de clientèle: les auteurs analysant les relations de classe ou les relations bureaucratiques n'en sont pas à l'abri. Le vrai problème est le suivant: les relations de clientèle trouvées dans plusieurs modes de domination classiques que la sociologie politique a isolés, sont-elles des pièges empêchant l'observateur de voir ce qui est vraiment important?

Si l'on écarte (peut-être trop vite) l'explication fondée sur le biais ethnocentrique du chercheur occidental voyant du patronage partout dès qu'il ne retrouve plus les modes d'agrégation d'intérêts et de représentation politiques auxquels il est habitué, on répond à cette question en recherchant les modes de domination plus "conductifs" que d'autres à la relation de clientèle. De nombreuses études précises ont été menées pour expliquer des formes particulières de patronage (par exemple: Boissevain, 1966, 1974; Graziano, 1973; Silverman, 1965; Yalman, 1971). Les informations de ce genre ne manquent pas dans le monde arabe, et nous en ferons largement usage. Il conviendra toutefois de rechercher une explication plus globale en reliant les modes de domination (parmi lesquels le néo-patrimonialisme paraît être le plus répandu), formes macro-sociétales d'organisation, aux variétés arabes de patronage, formes micro-politiques d'interaction. Afin de mieux connaître ces formes, nous nous proposons d'abord d'en effectuer une revue aussi complète que possible en gardant à l'esprit que le langage employé par le chercheur pour qualifier tel ou tel type de relations dans un contexte spécifié doit, pour avoir quelque valeur, tenir compte du langage indigène producteur de sens en même temps que des relations objectives, c'est-à-dire exprimées dans le propre langage du chercheur.²

LES DIFFÉRENTES FORMES DE PATRONAGE ET LEUR SIGNIFICATION DANS LE LANGAGE ARABE

Une véritable anthropologie politique doit partir du langage de la société étudiée tout en ne dissimulant pas que ce choix (y en a-t-il d'autres?) pose quelques problèmes: les mêmes mots ne se retrouvent pas dans tout le monde arabe ou se retrouvent avec des sens différents selon les régions; le mot change de sens et de valeur dans le temps; le sens commun ne se donne pas immédiatement, il est lui-même construit par l'informant quand celui-ci fait appel à sa mémoire et à son idéologie, par l'informateur au second degré qui interprète ce discours pour le chercheur, enfin par le chercheur lui-même quand il travaille sur documents. Il paraîtrait toutefois prétentieux de dresser un tableau des acceptions arabes du patronage, sans prendre la peine d'en faire une histoire générale, si chaque concept n'avait une *genèse* particulière que l'on s'attachera à restituer autant que nous y autorise le cadre étroit d'un tel article et si les sources historiques s'intéressaient vraiment aux clients, aux suivants, au peuple—ce qu'elles font rarement.

A ces précautions méthodologiques on doit ajouter que le souci de rendre ce texte lisible par des lecteurs non arabisants ou même mal informés sur le monde arabe nous impose l'utilisation d'un *glossaire* où figurent, dans l'ordre alphabétique français, la traduction arabe de chaque terme suivi d'une astérisque.³ Nous espérons que ce procédé conduira des spécialistes de science politique à nous lire pour le profit comparatif qu'ils pourraient en retirer. En bref, nous nous inscrivons résolument dans les perspectives de la discipline sans trop sacrifier aux complexités de l'aire culturelle.

Dans le monde arabe contemporain les patrons se confondent souvent avec les *notables**, ceux qui confèrent à leurs suivants ou clients une *visibilité* sociale (Rassam, 1977: 158) dont ils seraient autrement dépourvus. Ces notables peuvent être désignés de noms ottomans, titres honorifiques ou militaires (chacun connaît les beys et pachas, et nous parlerons longuement des zaims), de noms bédouins (cheikhs, Emirs) ou religieux (sayyid, hadj), voire de sobriquets (comme le "combattant suprême"); ils n'en restent pas moins connus collectivement comme ceux qui ont de la *face**, un prestige et un honneur tels qu'ils doivent adopter des règles de conduite socialement prescrites sous peine de déroger, de perdre contenance. Ils sont toujours les visages les *yeux**, les *tetes**, les fronts chenus de la communauté, ce qui l'oriente et la rend visible: en un mot, ils ont du *leadership**. Ils savent tenir leur *rang**, concept dont Ibn

Khaldoun faisant déjà largement usage au XIV^e siècle, en désignant ainsi une position dans l'entourage du sultan, de nos jours conférée par un apparentement au Prophète (Cheddadi, 1980: 535, pour le Maroc contemporain).

Quant aux clients socialement dominés, ils légitiment cette domination en choisissant de nommer leur patron notable plutôt que maître, bienfaiteur, chef, personnalité corrompue, exploiteur ou tout autre vocable sur lesquels nous reviendrons. Ils préfèrent participer de la visibilité sociale du patron, de sa célébrité (autre sens du mot "rang") comme l'entourage participait autrefois du Sultan, et comme les familles régnantes, quand elles peuvent se prévaloir d'une parenté avec Mohammed, participent du Prophète. Cette visibilité autorise en effet les demandes d'intercession ou de protection. A ce titre, elle est instrumentale. Mais elle entraîne des loyautés verticales, modelées implicitement voire explicitement sur des patrons (au sens de *pattern*) agnatiques. En utilisant un vocabulaire issu de la racine (W)JH, le sens commun retient donc quelque chose des deux aspects originaux du patronage: le soutien instrumental et l'adoption familiale.

**LES ORIGINES ARABES DU PATRONAGE:
RELATIONS AFFECTIVES ET RELATIONS INSTRUMENTALES**

La tradition arabe du clientélisme est en effet liée à une représentation de la réalité fondée sur la parenté: les parents aussi intercèdent et protègent. Nous ne disons pas que toute la réalité arabe est structurée par des liens de parenté, encore moins que les seules formes de loyautés authentiques dans les pays arabes soient des loyautés de consanguinité, de filiation ou d'alliance. Mais il est probable que la mémoire collective dispose d'un répertoire limité de structures cognitives parmi lesquelles la parenté joue un rôle prépondérant: les relations interpersonnelles sont ainsi pensées très spontanément sur ce modèle de représentation sociale du monde même quand elles expriment tout le contraire—par exemple un clivage horizontal, une loyauté de groupe ou de classe⁴, une loyauté religieuse au sein de la communauté des croyants dont la constitution obéissait précisément au besoin d'outrepasser les liens de sang (Ibrahim, 1982).

Les Musulmans eux-mêmes n'unifièrent leur communauté que par agglutination, en assimilant individus, clans ou tribus par un processus d'intégration impliquant une nouvelle allégeance, une acculturation (adoption de nouveaux patronymes, manipulation de généalogies) et reproduisant le modèle de l'époque pré-islamique quand les groupes

nomades dépourvus de forte protection changeaient leur nom éponymique et transféraient leur allégeance vers un autre lignage avec lequel un nouveau lien de *connubium* était aussitôt établi. Le problème posé à l'Islam par l'esclavage fut le premier résolu de cette manière. L'asservissement n'étant pas explicitement condamné par le Coran, toute interprétation plus ou moins fondée sur les traditions prophétiques pouvait être validée et l'esclavage dut être codifié. Les juristes procédèrent de la façon la plus simple en assumant que les relations entre maîtres et esclaves récemment islamisés étaient modelées sur les relations lignagères. De plus, en cas d'affranchissement, l'esclave libéré était régi par un contrat de *clientèle religieuse** ou le client et le patron portaient le même nom. Si nécessaire, le patron était plus précisément nommé "partie supérieure" et le client "partie inférieure". La jurisprudence coranique modela d'ailleurs cette relation sur la parenté en prohibant tout affranchissement stipulant un changement de patron, qu'il y ait ou non transaction financière, au motif que l'esclavage était l'équivalent logique du lien de sang: pas plus qu'on ne pouvait penser vendre un parent on ne pouvait songer vendre ou céder un affranchi (Brunschvig, 1975: 30-31).

La communauté musulmane s'étendit toutefois davantage par conversions que par affranchissements. Là encore, la racine WLY sert de matrice à l'inclusion des "gens du livre" (Chrétiens, Juifs, Zoroastriens) qui furent baptisés *clients convertis** des Musulmans: la grande famille s'étendait bien au-delà des alliances matrimoniales ou pseudo-matrimoniales mais l'illusion subsistait que tous étaient frères d'adoption. Progressivement, la clientèle religieuse des esclaves ou des affranchis fut oubliée et son sens se transforma jusqu'à englober toutes les relations d'amitié, de loyauté et d'allégeance, fussent-elles égalitaires, pourvu qu'elles restent affectives. Il arrive encore aujourd'hui que patrons et clients soient désignés ainsi, comme le tuteur et son pupille. La boucle est refermée sur elle-même puisque l'on retrouve là le système bédouin du rattachement d'une tribu à une autre (Rassam, 1977: 159).

Rattachement, attachement: celui-ci naît souvent de celui-là et doit être ou peut être témoigné publiquement. Ceux qui doivent leur carrière à un patron, qui ont été "faits" par lui ou qui sont considérés comme ses créatures tiennent à montrer combien ils lui sont reconnaissants. Il s'agit là d'un patronage différent de la clientèle religieuse entre maîtres et affranchis, musulmans et convertis. Le *parrainage** des carrières fut pratiqué aux Xe et XIe siècles de manière instrumentale malgré une connotation parentéliste évidente. Il était fortement influencé par la

croyance en la *bonne fortune** accordée par Dieu à un individu, une famille ou un peuple (la providence du patron bénéficiait au client qui en manquait) et par l'éthique du *bienfait** qui appelle la reconnaissance. C'était une relation très formalisée par laquelle le patron s'engageait à former le client, l'éduquer et assurer sa carrière, en échange de quoi le client s'engageait à vie envers le patron comme envers un parent, bien que cette obligation ne puisse être transférée par héritage.

Moyen idéal pour les hommes politiques de s'assurer des alliés sûrs par les bienfaits conférés à quelques subordonnés bien choisis, ce fut également un moyen (notamment pour les Abbassides) de reconstruire leur armée en combinant esclavage, parrainage et adoption. Les Abbassides acquirent en effet des enfants turcs comme *esclaves adoptifs** élevés comme des enfants du Calife—un exemple classique de patrimonialisme. Le système se répandit parmi les fonctionnaires du gouvernement et devint un instrument indispensable pour créer de nouveaux liens entre individus et pour assurer la puissance et la survie du patron (Mottahedeh, 1980: 91). Le protégé pouvait éventuellement se voir accorder une *concession** domaniale ou une charge de service public sur laquelle le bénéficiaire se payait, autre marque d'un système patrimonial qui devait durer un bon millénaire. A l'origine, ces concessions ou *iqta* étaient temporaires. Leur pérennisation ne pouvait signifier qu'un affaiblissement du pouvoir central comme nous le verrons plus loin (cf. *infra*, 2e partie).

Outre la carrière des "gens d'épée", dans la terminologie d'Ibn Khaldoun, les protecteurs pouvaient favoriser celle des "gens de plume". Les bonnes âmes patronesses, protecteurs des arts et des lettres devenaient alors des *mécènes**. Ainsi en Egypte, au XVIIIe siècle, les membres des confréries religieuses ou les docteurs de la loi achevaient-ils leur éducation grâce au soutien matériel de patron-mécènes qu'ils allaient parfois chercher dans d'autres villes et dans d'autres régions du monde arabe. Leur littérature officielle, en marge de la flagornerie (Gran, 1979: 88) leur permettait de survivre comme intellectuels en produisant d'importantes oeuvres spirituelles, philosophiques ou juridiques. Une confrérie tout entière pouvait vivre du patronage accordé à son guide. Plus largement, le terme inclut aujourd'hui toutes les oeuvres de patronage, au sens du patronage qu'accorde une personnalité aux manifestations culturelles ou sportives. C'est même une excellente trajectoire pour s'imposer comme patron politique au sein d'une société segmentée⁵.

Dans ce dernier cas, le caractère purement instrumental de la relation de clientèle est évident bien qu'il n'exclut nullement un certain

charisme. Instrumental certes, mais légitime: là réside la différence avec l'évolution des clientèles façonnées sur le modèle familial dont une partie au moins devint, dans l'histoire, vite frappée d'illegitimité. Le parrainage (adoptif ou non), couvrait en effet une grande variété de relations, allant jusqu'à inclure l'indulgence dont peuvent bénéficier des chefs de bandes criminelles. Cette idée de bienveillance coupable se retrouve également dans les relations dangereuses entre les maîtres musulmans et leurs esclaves adoptifs devenus soldats affranchis. Que le concept de parrainage ait pu se rapprocher des connotations modernes du "parrain" n'est donc guère étonnant. Selon Mottahedeh (1980: 93), le parrainage (*istina*⁶) relation instrumentale inégalitaire, s'est transformé en relation affective égalitaire, puis résumé dans la notion de faveurs, puis dans celle de concussion (*musana'a*). Du bienfait providentiel à la faveur instrumentale, la pente entraîne donc vers le mal nécessaire que serait la corruption. Le caractère affectif de la relation s'atténue également avec l'apparition de mécanismes collectifs de patronage: patronage donné à une confrérie et non à un homme de lettres, à un groupe social et non à un ambitieux.

On ne doit pas s'en étonner: *malgré l'habillage affectif et personnalisé dont il fait l'objet, le patronage arabe est aussi un clientélisme utilitaire par lequel des catégories sociales qui ne peuvent s'exprimer comme telles essayent de bénéficier des deux fonctions essentielles qu'il remplit: médiation et protection.* (Sur ce point, Gilsean, 1977, n'a pas tort). *Le langage de la parenté*, idiome indigène du clientélisme, a toutefois un mérite essentiel à nos yeux: il révèle *une structure cognitive forte qui coule les revendications dans le moule de procédures, d'interactions et d'institutions multiséculaires.* Cette structure, qui conduit au patronage plutôt qu'aux partis politiques, est dans le langage de René Lemarchand un modèle de "reconversion clientéliste, tendance qu'ont les liens entre patrons et clients à réapparaître sous de nouvelles formes dans le contexte d'institutions nouvelles" surtout lorsqu'elles sont légitimées par l'Islam, comme la relation d'adoption⁶. Quant à savoir si les codes lignagers, religieux ou d'honneur vont et doivent évoluer vers un code politique, c'est une question dont la pertinence—et donc la réponse—nous échappe. Elle incite toutefois au rapprochement des idiomes sociaux et de l'idiome politique.

IDIOMES SOCIAUX ET IDIOMES POLITIQUES DU CLIENTÉLISME

Comme nous l'avons vu, le patron doit s'acquitter de deux missions politiques: il doit protéger, il doit intercéder (Rassam, 1977: 159).

La *protection** bédouine codifiée par le droit musulman est originellement une garantie juridique qui permet à un débiteur ou à un contribuable d'être remplacé dans l'exécution de sa dette par un payeur plus riche ou plus puissant⁷. Ce devoir de protection est une incitation pour le protecteur à se montrer exigeant envers son protégé, faute de quoi il paiera pour lui: quand le protecteur est chargé par le Centre de recouvrer des impôts tout en répondant devant lui du comportement de ses contribuables (ce qui est le cas par exemple des chefs de tribus marocains à la fin du XIXe siècle, Pascon, 1980: 720-721), le protecteur n'a le choix qu'entre être impitoyable (s'il le peut), s'endetter ou s'appauvrir. La protection peut aussi appauvrir . . . à moins que le protecteur ne se transforme en racketeur ce qui s'est assez souvent produit. C'est pourquoi la protection est parfois venue à être considérée comme une relation de pouvoir illégitime imposée par des notabilités locales "échangeant" leur protection contre une dette, un gage, une hypothèque, pouvant donner lieu à un transfert de propriété, ou au paiement d'une dîme permanente. Entre la protection qui appauvrit et celle qui rackette, on trouve le pur et simple prêt accordé par une famille de saints au cheikh impécunieux, au paysan local ou au commerçant (Pascon, 1980: 707 ss), avec ou sans intérêt selon la nature du débiteur, le désir de se l'attacher personnellement ou non. Le mécanisme peut ainsi se rapprocher du commerce marchand purement objectif et instrumental.

La *médiation** relie le système tribal ou les segments de la communauté musulmane au pouvoir central de manière complémentaire à la protection fiscale. Par le fermage des impôts le Centre est relié en cascade aux producteurs—et notamment aux paysans et éleveurs: les fermiers (*multazim*) ou les tributaires (*muqata'ji*) s'échafaudent en pyramide jusqu'à atteindre le protecteur qui donne à son client du *credit* social et financier—et donc une visibilité sociale, ainsi qu'il a été rappelé dès le début de cet article. Par la médiation, la périphérie des agents non visibles est reliée au Centre pourvoyeur de ressources matérielles et symboliques: en Jordanie ottomane, par exemple, le concept s'inscrit dans un système reliant la famille (où le père est médiateur), le lignage dominant (où les anciens sont les médiateurs) et deux personnalités politiques le *mukhtar*, un élu communal nommé par l'administration; le pacha, un notable local choisi comme interlocuteur par le pouvoir central et accepté par la communauté (Farraj, 1977; Antoun, 1979). Le parallèle ne s'arrête pas là: comme la protection, la médiation peut être une obligation qui coûte plus qu'elle ne rapporte. Si elle rapporte trop, elle est assimilée à la corruption. Si elle rapporte insuffisamment, elle restreint le choix des médiateurs successifs au cercle de ceux qui ont

quelques moyens à dispenser pour maintenir leur rang (Touma, 1958; Lutfiyya, 1966; Gilsonan, 1977: 169) renforçant ainsi la domination des plus riches dans un univers idéologiquement segmentaire où la rotation des charges et le refus de perpétuer des situations de pouvoir sont la règle.

Protection et médiation peuvent apparaître indépendamment du patronage, surtout à l'époque contemporaine et tout particulièrement au Liban où elles sont devenues réciproquement racket et piston en tous genres, de moins en moins associés à des relations durables ou affectives. La médiation (*wasta*) y fait figure de médium généralisé nécessaire pour ne pas être escroqué sur un marché, obtenir un emploi, un jugement, accélérer une action gouvernementale, maintenir une influence politique ou trouver une épouse (Farsoun, 1970: 270; Huxley, 1978: 5ss). Dès qu'il y a patronage, il y a protection et médiation, mais la réciproque n'est pas vraie, en particulier si ce sont des obligations devant être remplies par un personnage "public" envers tout membre du groupe qu'il a à "gérer" sans qu'il en tire un bénéfice spécifié autre que la redevance qu'on lui doit en principe, ou sans qu'il ait le droit de favoriser les membres de son groupe de filiation la plus proche au détriment des autres, ou si elles deviennent des médiums généralisés d'échange social.

Mais une société à forte culture de protection et d'intermédiation (parce que ce sont des moyens privilégiés d'avoir accès aux biens désirés) peut favoriser la renaissance permanente de cercles de patronage dès que le contrôle de ressources considérées comme décisives (allocations de l'Etat, propriété terrienne, monopole d'une activité économique, etc. . .) donne l'occasion à des entrepreneurs de différents niveaux de faire du contrôle de cette ressource le moyen d'obtenir l'allégeance d'un groupe déterminé et d'acquérir ainsi d'autres ressources. L'histoire arabe abonde, en particulier aux XVIIIe et XIXe siècles, en exemples de cette sorte: détenteurs de fonctions publiques, gouverneurs à Salé (Brown, 1977: 315), Janissaires (infanterie spécialisée d'origine chrétienne) constitués en racketeurs à Alep (Bodman, 1963: 56ss) ou au Caire (Gran, 1979: 14), descendants de la famille du prophète, mais aussi familles banales encouragées par l'Empire ottoman dans le Nord de l'Irak (Rassam, 1977: 159-161), *Mrabtin* (marabouts), personnes ayant des relations spéciales avec Dieu leur permettant d'appeler Sa grâce sur leurs clients (*Khadem* au Maroc), d'assurer un arbitrage entre ceux-ci (Eickelman, 1976; Cherif, 1980: 591-592), etc.

Tout ceci conforterait plutôt la thèse de Michael Gilsonan si les personnalités honorées pour leur morale, leur piété ou leur descendance religieuse étaient partout aussi dépendantes des propriétaires de moyens

de production qu'au Liban-Nord (Gilsenan, 1977: 173). Par ailleurs, les personnalités dotées d'un statut social élève mais parfois dépourvues de pouvoir économique se reconvertissent aisément en clients d'un chef charismatique—notamment chiite (Imam Sadr, Imam Khomeiny)—qui revendique le pouvoir politique. Enfin, la marge de liberté dont elles disposent n'est pas faible parce que tout en bas de l'échelle sociale d'autres rivaux de basse extraction émergent constamment, quelle que soit la période considérée, ce qui complique le jeu politique des dominants. Chefs de bandes rurales ou de gangs urbains, "durs" affirmant leur virilité sociale en Irak abbasside (Cahen, 1977) comme dans l'Égypte moderne et contemporaine (El-Messiri, 1977: 239-255) ou le Liban d'aujourd'hui (Johnson, 1977:210 ss), ces patrons locaux sont des hommes de courage, de force et d'argent, mais aussi des guerriers ou des mystiques, sortes de Robins des bois ou des villes défendant leur quartier ou leur campagne contre les empiètements du pouvoir central et ses tentatives de prélèvements fiscaux ou de conscription.

Revers de la médaille: les troubles périodiques qu'ils suscitent, l'oppression que les plus brutaux d'entre eux font subir à la population qu'ils sont censés protéger, comme les *abadaye* libanais ou les *baltagi* égyptiens. Le point commun important est peut-être que ces divers patronages semblent reproduire plus ou moins les formes existantes au sein du pouvoir central, même quand elles s'opposent à ce dernier et se développent à la faveur de sa faiblesse: mêmes qualités considérées comme indispensables pour être un patron et un souverain (sainteté, fortune, rang, pouvoir de l'épée), mêmes idiomes de la parenté, de l'esprit de corps, de la sainteté, du patrimonialisme (selon les modes de domination). Il se peut que ces ressources ne suffisent plus à maintenir une autorité sapée par le développement des forces productives, comme Michael Gilsenan le montre pour le Akkar. Leur réunion est néanmoins une condition nécessaire, sinon suffisante, à la constitution d'une autorité patronale légitime.

Tout à fait à l'opposé, le langage contemporain a une palette d'expressions indiquant une relation imparfaite de clientèle impliquant plus l'idée de pouvoir (plutôt illégitime) et de service et rejetant au moins officiellement celle d'autorité. Tel est le cas du vocable *clientélisme politique** forgé par le langage journalistique à partir d'une racine connotant l'idée de calcul (HSB) et toujours utilisé dans un sens critique, voire péjoratif. Ce qui manque à cette forme de patronage par rapport à celles que nous avons évoquées est non seulement la profondeur historique mais plutôt la protection spéciale due par le patron au client, l'illusion d'indentification personnelle du client au patron, la multi-

fonctionnalité et la permanence de la relation (acheter un vote ou un service politique n'appelle pas, en retour, d'allégeance permanente et globale (Gubser, 1973: 182-183); les suivants sont moins des soutiens politiques en qui le patron place sa confiance totale que des hommes en quête d'emplois, loués instrumentalement, dont l'affiliation personnelle peut rester ignorée (ou pire, masquée). Une ambiguïté sémantique apparaît alors: la critique du clientélisme politique s'étend-elle à toutes les formes du patronage, indiquant ainsi que la relation noble de clientèle elle-même doit disparaître car elle n'a plus de fonction moderne et qu'elle ne peut que se dévoyer obligatoirement (alors qu'auparavant elle ne se dévoyait qu'occasionnellement, notamment dans les périodes de déclin), ou bien ne porte-t-elle que sur cette forme particulière associée à l'idée d'impureté, de luxe et d'inégalité, laissant ainsi la place disponible pour la forme "noble"? Dans le premier cas, le patronage ne serait plus perçu que comme une forme asociale de manipulation à des fins privées et de segmentation organisée de la société; dans le second cas, il serait perçu comme une possibilité de mobilisation guidée des secteurs populaires. La réponse à cette question (qui est probablement entre les deux extrêmes) ne peut être apportée seulement par l'examen du langage.

La liaison entre pouvoir et autorité se retrouve dans l'usage des termes plus légitimes, c'est-à-dire plus affectifs, moins profanes ou moins civils: la reconnaissance de suprématie à l'époque pré-islamique, le serment d'allégeance islamique, les commandements militaires ottomans. Le sens nodal du clientélisme politique dans le monde arabe contemporain, quand il est accepté comme mode normal de représentation d'une part, de distribution d'autre part, se situe sans doute entre ces trois concepts.

L'idée pré-islamique de *suprématie** renvoie à la construction par les bédouins d'instables constellations de segments à partir desquelles clans et tribus étaient bâtis. C'était et c'est encore une manifestation solennelle et symbolique reconnaissant la domination d'un cheikh (Salame, 1978). La compensation attendue de cet abandon consenti de souveraineté consiste dans un gouvernement "juste" garantissant l'établissement d'une justice distributive (historiquement fondée sur la distribution des produits du butin des razzias; de nos jours dépendant des revenus pétroliers). Si la notion demeure dans un pays comme l'Arabie Saoudite, un concept rival acquit un caractère religieux quand la jeune communauté musulmane désigna le premier successeur du prophète, Abu Bakr. Le *serment d'allégeance** qu'on lui prêta devint une cérémonie obligatoire d'investiture, et rois et émirs de la péninsule ainsi

que le roi du Maroc sont encore intronisés selon ces règles. Le prétendant au trône est choisi unanimement par un ou plusieurs corps (cheikhs, ulémas), ou au Maroc, depuis une période récente, désigné par descendance directe, au sein d'une famille, puis il reçoit le serment d'allégeance symbolisant le consentement de la communauté donné par ses représentants officiels (chefs de tribus, familles et éventuellement corporations urbaines). Le choix est interprété comme un contrat, il représente la légitimité "contractuelle" à côté de la légitimité "charismatique" chérifienne ou maraboutique (Geertz, 1973; Tyan, 1975). Il peut même dépasser le cadre politique interne pour relier en un réseau international la coalition des pays arabes producteurs de pétrole.⁸

Institutions politiques compatibles avec les prescriptions morales ou religieuses, la reconnaissance de suprématie et le serment d'allégeance ont également un caractère militaire. La guerre, les raids et la diplomatie sont la matière de base d'un commandement. Il revenait toutefois aux Ottomans de développer la militarisation du monde arabe en parallèle avec la territorialisation et d'ajouter ainsi à l'idiome de l'affiliation un idiome proprement administratif. Deux institutions déjà codifiées par l'Islam le lui permettaient: la parenté adoptive d'esclaves et le système de clientèle religieuse; la concession de terres, d'impôts ou de charges publiques.

L'affranchissement d'esclaves dans le cadre du contrat de clientèle religieuse concernait aussi bien les esclaves domestiques que les *esclaves militaires*. Les tâches publiques n'ont cependant été accaparées que par ces derniers. C'est même une spécificité de l'Islam comme civilisation (plutôt que comme religion) d'avoir donné une place considérable aux soldats affranchis non seulement dans l'armée mais aussi et surtout dans l'administration (Pipes, 1981). Sous les Ottomans, ils étaient recrutés par une procédure très sophistiquée: l'enrôlement forcé de jeunes captifs qui n'étaient pas nés musulmans, leur instruction selon un *curriculum* méritocratique, et leur affectation dans des corps (Palais; Administration domestique ou extérieure; Marine; Armée; Janissaires ou Askari). Au XVIe siècle par exemple, les captifs faisaient l'objet d'une sélection dès leur arrivée à Istanbul. Les meilleurs étaient envoyés dans les écoles du Palais, les autres dans des fiefs turcs d'Anatolie. Les premiers, après une instruction qui pouvait durer de deux à huit ans (dans les chambres du Palais, où coupés du reste du monde, ils perfectionnaient leurs connaissances ou les acquéraient en art, littérature, religion, sport et activités militaires) faisaient l'objet d'une seconde sélection et obtenaient des grades, ou "rangs de sortie" qui déterminaient leur affectation lors d'une promotion, soit dans les départements du Palais, soit en province

où ils recevaient un département ou un *commandement** (Hinalcik, 1977: 1114). Tous espéraient obtenir en sus un *fermage**, beaucoup plus rémunérateur.

Ainsi, dès la fin du XVII^e siècle s'établissait une hiérarchie entre esclaves militaires, affranchis ou non par le Sultan: certains étaient des sortes de ministres et de fermiers généraux, d'autres n'avaient qu'un droit de commandement provincial ou l'usufruit d'un territoire, d'autres enfin n'avaient qu'un petit commandement local. Il nous faut nous arrêter un instant sur cette dernière catégorie, la plus vulnérable, non sans avoir reconnu dans cette hiérarchie les sources d'un héritage très lourd pour le monde arabe contemporain puisqu'y sont en germe les "dictatures prétoriennes" et les "soldats dévoyés" dont la collaboration ou la rivalité pèsent d'un grand poids sur la vie politique de l'époque actuelle.

Le petit *commandement local** accordé par le Centre ottoman, se greffe sur l'attribution de droits d'usufruit aux vétérans de la conquête musulmane, procédure répliquée à l'échelle de certaines régions autonomes comme le Mont-Liban des Maan par des potentats locaux. Pour les titulaires de ces charges dotés d'une certaine ambition, le commandement pouvait être la base d'une implantation plus durable et plus rémunératrice que l'exercice des fonctions de protection et de médiation permettait aisément d'acquérir (au besoin, en devenant client d'une puissance étrangère). Ainsi un commandement éloigné et révocable, non accompagné d'un droit de fermage et encore moins d'héritage put évoluer progressivement vers une souveraineté territoriale exercée quasi héréditairement. Dans le cas contraire, les soldats mécontents et regroupés en garnisons urbaines ou frontalières constituaient par la brutalité leur propre réseau de patronage afin de compenser leur situation sociale défavorisée par un contrôle étroit des activités économiques ou politiques de leur région.

Ainsi la matrice qui donna naissance aux patrons arabes contemporains est-elle double: on y retrouve les patrons d'un rang social élevé et ceux qui sont issus du peuple, les patrons officiels et leurs rivaux—ou leurs aides—qui ne font pas l'objet d'une telle reconnaissance. C'est l'opposition des *zaims* et des *abadayes* au Liban, des *caids* et des *sahebs* au Maroc (Johnson, 1977: 214; Wensinck, 1977: 931) des *pachas* et des *futuwwa (ibn al balad, baltagi)* en Egypte (El Messiri, 1977: 239-253). Le sens profond de ces termes est particulièrement visible dans le cas du *zaim** (personne qui émet une prétention, qui intercède ou qui répond pour un ou plusieurs individus plus faibles, Deny, 1977: 1291) aujourd'hui chef politique d'un parti, d'une région, d'une localité ou

d'une circonscription électorale. Chacun de ses *clients politiques** attend sa médiation pour affronter le monde extérieur et peut éventuellement faire partie de la milice dont la conscience de groupe est renforcée par une mémoire collective de préférence héroïque, surtout durant les conflits armés avec des concurrents.

C'est en Syrie et au Liban que l'on possède la plus large documentation sur les zaims (Zecher, 1967; Gubser, 1973; Johnson, 1977; Schemeil, 1979). En dehors des zaims historiques, les pays arabes ont une large palette de nouveaux patrons (ethniques, confessionnels, électoraux quand le système électoral s'y prête, industriels, militaires, voire des gangs urbains) et de zaims luttant pour faire reconnaître leur validité, d'autant plus qu'une idée de "prétention" (à la reconnaissance mais aussi au sens de prétention excessive) est associée à la racine arabe d'où il est dérivé⁹. Le zaim participe de la nature du parrain et du patron (chaque caractère pouvant être dominant selon les cas mais sans que l'autre disparaisse jamais complètement) remplissant deux types de fonction: protéger une collectivité, exercer du pouvoir sur un territoire. La loyauté qui lui est due est toujours individuelle même si le zaim recrute toujours plus naturellement dans le groupe ethnique ou religieux où il trouvera le plus de sources de confiance (ainsi les Alaouites dans la Syrie actuelle; Van Dam, 1979; Drysdale, 1981: 103). Le zaim peut alors être amené à concentrer des rôles qu'on a pu s'habituer à séparer, dispensateur de bénéfices économiques, faiseur de députés, parent.

Bien que les zaims soient en fait multiples et concurrents sur un même territoire et puissent fort bien coexister et négocier diplomatiquement, ils participent d'une culture qu'on appellera peut être trop vite autoritaire, où le leader est supposé avoir un degré de connaissance et de prestige supérieur à ceux de ses suivants et doit donc être suivi, autant que possible sans discussion, tant qu'il remplit son contrat vis-à-vis de chacun de ses supporters¹⁰. Il peut être tentant de relier ce mode d'organisation à la tradition de la pensée politique arabe sur les élites, qui définit le bon gouvernement par ses buts plutôt que par ses moyens (Butterworth, 1980: 30) ou à la connexion entre la vue orthodoxe de la religion (le monde comme reflet de la volonté divine) et l'idée de "seul leader" (Hanafi cité par Ajami, 1981: 190). La multiplicité des zaims, l'espoir dans un seul zaim font peut-être partie d'une seule et même culture politique. Plutôt que de poursuivre des questions trop générales pour être aisément solubles, on s'arrêtera sur les deux grands modes de domination politique connus dans le monde arabe.

MODES DE DOMINATION ET PATRONAGE

A nos yeux, le patronage est un mode d'exercice de pouvoir et non un des types de domination distingués par Weber (*Herrschaft*) même s'il présente des affinités avec l'un ou l'autre d'entre eux¹¹. De plus, les dirigeants s'inscrivant dans un système de domination peuvent utiliser des techniques de pouvoir qui contredisent ou transcendent les bases de leur légitimité (Roth, 1973: 582).

MODES TRADITIONNELS

Dans son histoire longue, le monde arabe connaît deux grands modes de domination traditionnels dans le sens wébérien: le mode "khaldounien" de l'Etat tribal, le mode mamelouk et ottoman de l'Etat patrimonial (Hermassi 1972; Gellner, 1981).

Le mode khaldounien est fondé sur une opposition binaire entre l'ordre tribal et l'ordre urbain. L'ordre tribal se caractérise par un environnement physique hostile, une division du travail faible¹², l'absence de caste militaire puisque tout le monde est armé, une cohésion sociale forte fondée sur l'esprit de corps (*l'açabyia*) exprimé essentiellement par le lignage (les lignages pouvant éventuellement entrer en relation de subordination parfois phrasée en termes de patronage). Le leadership est fonction de la supériorité d'un groupe (ou d'un homme) et cette supériorité ne se partage pas: seuls ceux qui n'acceptent pas d'être dominés peuvent dominer, seuls ceux qui ont un esprit de corps assez fort pour refuser tout assujettissement peuvent assujettir et être légitimés; c'est le refus d'être dominé qui fonde la domination. L'ordre urbain est marqué par une division du travail plus élaborée, un faible esprit de corps, une production et des échanges économiques et culturels, en bref une civilisation. Si la tribu a économiquement besoin de la ville, la ville a politiquement besoin d'une tribu qui se transforme de rebelle en gouvernant pour la défendre contre d'autres rebelles et lui permettre d'asservir les tribus à faible esprit de corps. Le gouvernement tribal (*mulk*) a trois fonctions principales: l'application de la loi religieuse qui répond à la demande de pureté des lettrés (les gens de plume à laquelle la dynastie montante fera une place privilégiée); l'extraction et la distribution du surplus économique ainsi que la dépense pour relancer la prospérité (sans intervention directe autre que

fiscale et sociale dans la vie économique); la défense contre l'ennemi et la sécurité des routes commerciales. "Ainsi, tout le système politique semble basé sur un compromis implicite entre la société urbaine et la société agro-pastorale, qu'elle s'avoue impuissante à soumettre: à la seconde est concédé l'honneur insigne du *mulk*, à condition qu'elle soit le gendarme contre elle-même, et la gardienne des intérêts de la première" (Cheddadi, 1980: 548).

Le point essentiel est que le gouvernement repose sur le lien tribal (légitimé par les gens de plume). La société urbaine en est séparée mais en même temps elle est rendue possible par ce gouvernement. Ainsi s'explique le fait qu'aux yeux de la ville, et des autres tribus, le pouvoir politique soit perçu à la fois comme un prédateur *et* un pouvoir hautement moral fondé sur la loi religieuse (la "nomocratie divine") qu'il ne parvient jamais à établir longtemps. La phase du déclin (inéductable) de la dynastie tribale commence quand la civilisation urbaine dissout la cohésion de l'esprit de corps, et donc la base du pouvoir. Les gouvernants n'entretiennent plus le cycle économique tout en devenant plus engagés (souvent à des fins personnelles) dans l'économie, ils s'appuient plus sur des clients et des mercenaires et moins sur des frères de sang; les gens d'épée l'emportent sur les gens de plume. La "révolution" (c'est-à-dire le changement de dynastie) survient quand une nouvelle prédication (*da'wa*) venue de la ville rencontre un autre esprit de corps pour assurer un nouveau gouvernement.

Le modèle patrimonial ottoman¹³ fournit l'exemple d'un système politique qui n'est pas fondé sur la cohésion lignagère d'un groupe tribal pré-existant mais tout au contraire sur une élite non tribale recrutée individuellement parmi des esclaves, des non-musulmans ou des classes modestes amenés et élevés au palais. Dans ce modèle, l'État crée sa propre armée et ses propres gens de plume. Plus encore que dans l'État tribal, l'économie est lancée et maintenue par des moyens extra-économiques: "l'État apparaît comme le centre constitutif de l'organisation économique. Le réseau général des relations patrons-clients et l'organisation administrative omniprésente sont les deux extensions les plus importantes du rôle constitutif de l'État" (Sunar, 1980: 554-555). Le centre patrimonial permet la production, se l'approprie pour sa propre reproduction et pour celle de la stratification sociale, ce qu'exprime bien le modèle du "cercle de l'équité": "celui qui gouverne n'aurait pas de pouvoir sans soldats, pas de soldats sans argent, pas d'argent sans le bien-être de ses sujets, pas de sujets sans justice" (Itzkowitz, 1972). De même que dans le modèle khaldounien la société urbaine est le

bénéficiaire mais non le détenteur du pouvoir politique, ici “les redistributeurs sont les maîtres, les producteurs sont les gouvernés” (Sunar, 1980: 555).

L'un des intérêts de cette analyse est de montrer que le patronage n'est pas toujours fonction de la faiblesse du centre, ni corrélé à son déclin; pas davantage il n'est ici un moyen de défense de la périphérie contre un centre prédateur. Il est, dans le schéma ottoman et mamelouk, au coeur du système. Le patronage semble servir à structurer politiquement le processus de production: l'agent administratif est un chaînon entre l'État et la tenure paysanne, entre les corporations et l'État. “Les marchands font partie intégrante du système de patronage par lequel l'État assure la sécurité du commerce et garantit leur monopole aux marchands. En échange de quoi, les marchands font des prêts à l'État, l'assistent dans la collecte des impôts, assurent un revenu régulier des douanes et fournissent l'élite patrimoniale en produits de luxe” (Sunar, 1980). Le patronage est aussi le langage qui assure l'identité de l'élite administrative dans un idiome très proche de la parenté. “La famille beylicale, écrit un mamelouk tunisien à un autre au début du XIXe siècle, nous a achetés dans notre jeune âge et nous a élevés en nous faisant partager sa bonne fortune. Elle nous a donné ses filles en mariage et les plus hauts postes à son service. Ainsi nous en sommes devenus une partie” (Brown, 1974: 35, citant l'historien Ben Diyaf). De ce point de vue il n'y a peut-être pas une très grande différence entre l'État khaldounien et l'État patrimonial. Au sein de ce dernier, le patronage remplit une fonction du lignage. D'ailleurs, l'examen de la politique locale montre la coexistence au sein même du monde tribal “khal-dounien” des alliances lignagères et des contrôles clientélistes sans liens tribaux (le modèle berbère du *Leff*, Seddon, 1973: 121).

On soulignera les traits communs à l'ensemble de ces systèmes politiques. Ce ne sont pas des systèmes bourgeois, car l'économie loin d'être une sphère autonome structurée par un marché est enchassée (“embedded” selon la formule de Polanyi) dans le politique.

L'État est séparé de la société en ce sens qu'il n'est pas conçu comme son représentant: il obéit à la loi de Dieu, à la cohésion tribale ou à la logique du patronage, il échange des ressources (et des batailles) avec les différents groupes sociaux mais il n'est pas supposé représenter par le jeu de la loi une société civile constituée en dehors de lui par le jeu du marché. A cet égard, il n'y a pas d'État parce qu'il n'y a pas de société au sens que la sociologie de la société bourgeoise donne à ce mot¹⁴. En découlent l'affirmation fréquente que l'État flotte au-dessus de la

société, quelque soit son degré de force, et la sèche remarque de Bernard Lewis selon laquelle dans l'Empire ottoman "il n'y avait pas d'État mais seulement un prince (*ruler*) et ses agents" (Lewis, 1968: 393). L'État tribal s'identifie parfaitement à *une* tribu mais pour les autres et pour la ville, il est extérieur. L'État patrimonial est pure construction extérieure: le gouvernement pour fonctionner doit y être l'affaire d'une minorité d'"outsiders"; ceux-ci ne demandent pas à leurs sujets de s'identifier à eux et à leur gouvernement. Tout au plus, peuvent-ils prétendre protéger la communauté pour permettre à ses membres de pratiquer leurs valeurs morales et religieuses (Mottahedeh, 1980: 187-188)¹⁵.

Mais en un autre sens l'État n'est pas du tout séparé: si l'État musulman a conçu pratiquement dès son origine une distinction du public et du privé manifestée par la création d'un trésor public destiné aux besoins de la communauté et distinct du trésor privé du calife ou du Sultan, cette distinction n'était pas très rigoureuse car le trésor privé était, comme dans l'ensemble des systèmes traditionnels, alimenté aussi par divers revenus publics et vice versa. De surcroît, el prince ayant la libre disposition de ses dépenses, les affectations prévues par la loi n'étaient pas toujours respectées (Encyclopédie de l'Islam, 1975: 1176, en particulier Cahen). Enfin, il n'existait pas de droits politiques spécifiques distincts des positions de pouvoir social, acquises à travers l'appareil d'État, les liens familiaux, tribaux ou religieux. Ceci explique peut-être la congruence entre les modes d'organisation des pouvoirs publics et privés: le patron local défend ses clients contre le pouvoir central (et il s'allie quelquefois avec lui), le pouvoir central vient libérer les clients exploités par de petits chefs (et il soutient souvent ces derniers...) mais tous deux paraissent fonctionner de la même manière.

Du point de vue du patronage, la différence entre les deux modes de domination traditionnels a donc tendance à s'estomper. Retenons cependant que le patronage est moins central et moins légitime dans l'État tribal. De son côté, l'État patrimonial n'est pas à l'abri d'une dénonciation du patronage comme pratique impure et corruptrice, mais les mouvements de mobilisation qui contestent le pouvoir tels les *çoff* urbains (Stambouli et Zghal, 1972) peuvent à leur tour fonctionner selon la logique d'un patronage religieux, lignager ou autre.

L'IMPACT COLONIAL

Les modes que l'on vient d'analyser n'ont évidemment pas disparu *complètement*, et l'on ne saurait sans abus de langage considérer certains de leurs ingrédients comme de simples survivances. Interpréter

l'introduction d'un nouveau "maître" comme la simple persistance d'un mode d'organisation approvisionné en nouvelles ressources et en nouvelles formes d'exploitation serait toutefois aussi inexact que d'y voir une transformation radicale et l'accouchement d'un autre type de relations. L'État colonial n'est pas la pure continuation de l'Empire ottoman (moins l'Islam. . .) même s'il a eu ses mamelouks habillés en bureaucrates coloniaux et si, par définition, il n'a pas représenté les collectivités colonisées.

Les effets économiques de l'impérialisme ont fait l'objet de nombreuses discussions (p.ex. Seurat, 1982): développement des infrastructures, pénétration financière, endettement, crise fiscale de l'État affronté aux pressions de la dette et aux révoltes paysannes contre l'augmentation des impôts, apparition çà et là de bourgeoisies, changements dans les structures sociales sont autant de caractères souvent répertoriés, bien qu'ils ne se retrouvent pas tous partout. Il n'existe en revanche que peu d'études permettant de relier systématiquement le système international et les changements dans les formes du patronage. On s'en tiendra donc aux exemples d'impact colonial lié à l'occupation directe par une puissance européenne.

Pour l'essentiel, la colonisation accrut les ressources et les capacités de pénétration du centre sans assurer à ce dernier la légitimité attachée à une idéologie religieuse acceptée par les populations. Dans tous les cas, une organisation puissante et relativement stable qu'elle soit puissance mandataire, protectrice ou occupante, rechercha le soutien de pouvoirs locaux traditionnels déjà existants ou nouvellement créés (ou remplacés) pour les besoins de la cause, cependant que les pouvoirs locaux cherchaient à s'assurer le soutien du centre en lui rendant des services du fait de leur position dominante dans la politique locale et à renforcer celle-ci du fait de leurs connexions avec le centre. Mais cette image de la colonisation présentée comme un patrimonialisme généralisé demande de multiples retouches.

Le schéma ci-dessus s'applique à la lettre aux régions où les notables locaux sont puissants, la colonisation de peuplement faible et où la puissance coloniale cherche un moyen économique de "tenir" de vastes régions en permettant à ses "agents" indigènes de se payer directement sur l'habitant (Bidwell, 1973, sur le Maroc). Mais même dans ce cas, le système change: le colonisateur permet à ses agents de stabiliser leurs positions en leur garantissant la propriété de la terre, là où auparavant ils couraient le risque d'en être privés par le Sultan ou les révoltes tribales. Ces élites locales sont des clients et des soutiens fidèles du colonisateur sans augmenter pour autant la production (d'autant que les

meilleures terres sont réservées à la puissance coloniale et à ses ressortissants) ce qui exacerbe les tensions sociales au sein de populations frustrées, renforce le nationalisme urbain de l'apport de tous les paysans appauvris venus à la ville ou restés à la campagne (Leveau, 1976, 1977). A fortiori, là où l'élite locale est plus faible, la colonisation de peuplement plus présente, le patronage est impuissant à prévenir la mobilisation d'une société dont la couche dirigeante indigène s'est effondrée ou est perçue comme complice de l'occupant. Le patronage n'en disparaît pas pour autant: quand se développent des assemblées élues, il fabrique des députés-clients élus par le jeu combiné de l'administration coloniale et de liens tribaux (Vatin, 1974); quand le syndicalisme s'installe, il peut permettre au fils d'un chef de village, mukhtar membre d'un lignage dominant de devenir secrétaire syndical, d'acquérir le contrôle de l'embauche et d'en faire profiter ses clients au sein du village, ce qui réactive l'opposition entre lignages (Cohen, 1965 sur un village arabe d'Israël). Mais dans tous les cas, il s'avère impuissant à reproduire le mode de domination colonial et les patrons qui épousent la cause de ce dernier ont le plus grand mal à se maintenir.

S'ensuit-il pour autant que l'impact colonial érode les liens de patronage au bénéfice des liens de la classe ou de la nationalité ethnique? Ce que l'on sait de précis sur le fonctionnement des mouvements de libération montrerait plutôt la reconstruction de ces liens au bénéfice d'autres détenteurs de pouvoir et dans un climat idéologique marqué selon les cas par le langage du nationalisme populiste, de la classe ou de la révolution religieuse. Les leaders émanant de couches pauvres, exclues de la division du travail économique, passent à l'action au nom d'un peuple exclu de la division du travail politique, développant dans la lutte armée un style autoritaire où les liens de confiance reposent plus sur les allégeances personnelles que les engagements idéologiques et monnayent leur investissement politique et militaire par le contrôle de postes et le leadership de clans (Harbi, 1980: 117, 307 ss; sur l'Algérie).

L'ÉTAT CONTEMPORAIN

L'État contemporain résulte d'une combinaison des formes d'État qu'on vient de rappeler dans un contexte "moderne" caractérisé par quatre traits: 1°) le développement continu des exigences envers l'État comme appareil de production et de distribution quel que soit le degré de loyalisme des demandeurs. La redistribution n'est pas inconnue des formes traditionnelles de domination, on l'a relevé entre autres pour le modèle patrimonial. La vraie modernité réside dans sa liaison avec le

développement des besoins ce qui transforme les bases de légitimation de l'État. 2°) L'accès à la richesse est réservé à ceux qui sont alphabétisés: l'éducation intellectuelle est désormais nécessaire à tout le monde et pas seulement aux clercs ou aux mamelouks. 3°) Les inégalités ne sont plus organisées et légitimées (si elles le sont) par l'appartenance à des groupes de statut aux frontières relativement rigides, mais par la possession d'un capital technique ou économique. 4°) Les gouvernants doivent "ressembler" aux gouvernés pour prétendre à la légitimité: le nationalisme fonde le "gouvernement du semblable par le semblable" (Geertz, 1977). Ces quatre traits dessinent le portrait idéal du citoyen: il demande des biens collectifs; l'éducation fournit un cadre culturel commun pour exprimer les luttes sociales dans un code universaliste (les idéologies séculières); son ascension est fondée sur son mérite, sa force de travail, son épargne, sa participation militante aux mouvements sociaux, et non sur les liens familiaux ou la faveur d'un prince; il choisit par son vote des gouvernants qui lui ressemblent et le représentent. En bref, c'est le contraire exquis du client.

Croire qu'une telle "modernité" favorise obligatoirement l'érosion des modes de domination antérieurs ainsi que des liens de patronage est tomber dans l'illusion des théories de la modernisation et du développement politique. Ce que nous avons exposé dans la première partie ne participe pas d'un "moment dépassé." Trois facteurs doivent être relevés à cet égard: 1°) la configuration internationale de la région: ni l'homogénéité linguistique qui favorise les migrations de main-d'oeuvre, ni l'hégémonie religieuse de l'Islam ne favorisent pour autant la constitution d'un espace public national arabe. La "nation arabe" oscille entre la polarisation musulmane qui la dépasse, les nations particulières (provinciales) à l'histoire très récente (l'Égypte étant l'exception la plus éclatante) qui la divisent, et les multiples solidarités locales ou transnationales qui la traversent sous la forme de minorités, d'associations religieuses, de groupes d'intellectuels, ou d'allégeances diplomatico-financières liées à la circulation de la rente pétrolière¹⁶. 2°) La structure de classe doit être aussi soulignée, non pour nier l'existence de classes, mais pour noter prosaïquement la faiblesse numérique de la classe ouvrière (Nasr, 1981) et pour mettre en garde contre toute comparaison sauvage analysant les relations et les mobilisations de classe dans les termes de la sociologie politique des sociétés bourgeoises¹⁷. 3°) La primauté du politique désigne les phénomènes suivants: l'État joue un rôle dominant dans les investissements et dans le circuit de répartition des revenus généralisant ainsi le modèle qui remonte à l'Égypte de Mohamed Ali, d'un État lançant l'industrie pour accomplir le projet

politique de faire face au défi occidental; ces investissements sont appréciés selon une logique de rentabilité politique sur la base de la puissance qu'ils rapportent aux dirigeants, du sentiment de dignité qu'ils éveillent dans le peuple, de la fidélité et du soutien des couches qui se "branchent" sur la circulation de richesse ainsi créée: parce que l'accès au pouvoir permet ainsi l'acquisition de la richesse, le contrôle politique de l'économie s'avère un bon instrument de contrôle social: le nombre de salariés et le caractère public ou "privé" de l'économie ne font pas à cet égard grande différence, les systèmes "socialistes" sont seulement plus soucieux d'utiliser l'économie publique pour faire descendre plus bas la redistribution sociale, et plus réticents à laisser s'accomplir jusqu'au bout la séquence des stratégies sociales: si chacun part du politique pour bâtir une fortune économique moderne, dans les pays "socialistes", l'on arrive moins facilement à la propriété immobilière de grande envergure, et l'on est peut-être plus vulnérable à la défaveur du pouvoir (sur tous ces points, Bonnenfant, 1978; Chatelus, 1981; Chatelus et Schemeil, 1982; Seurat, 1982, entre autres¹⁸).

Bien entendu, tous les régimes du monde arabe ne sont pas semblables, pas plus que ne sont identiques les explications qui en sont proposées: le régime nassérien a été ainsi caractérisé en termes de corporatisme pour désigner la segmentation contrôlée des demandes sociales (Waterbury, 1976b), de "bonapartisme inversé" ou de "socialisme sultanique" (Moore, 1981: 120-130), la Syrie "baasiste" du président El Assad en termes d'État khaldounien (Michaud, 1981), l'Algérie du président Boumediène en termes de "sultanisme populaire" (Leca et Vatin, 1977). Ces dénominations peut-être plus métaphoriques qu'appropriées (sauf le corporatisme), ont le mérite de situer le problème d'un État qui apparaît comme séparé de sa société et extérieur à elle tout en étant l'élément constitutif principal des rapports sociaux, en *étant* le rapport social; d'un État qui évoque, en situation de modernité les deux traits fondamentaux de l'État traditionnel que nous avons isolés. D'où la séduction des thèses néopatrimonialistes à condition de préciser que le préfixe "néo" est plus important que l'adjectif¹⁹. Le patrimonialisme a acquis dans les dix dernières années le statut peu enviable de concept "attrape-tout" (Theobald, 1982). Les précisions que nous venons de proposer permettent de mieux cadrer, du moins dans notre région, l'usage admissible du concept. On peut en tous cas s'attendre à ce que ce mode de domination s'accompagne de pratiques de patronage tant au niveau local qu'au niveau national.

Le niveau local a fait l'objet du plus grand nombre d'études précises (Rosen, 1972; Seddon, 1973; Leveau, 1976; Huxley, 1978; Antoun,

1979) dont on peut tirer, avec les précautions d'usage, certaines observations générales. Dans la mesure où l'éducation, la fonction publique, les ressources bureaucratiques et (quelquefois) le ou les partis politiques ont remplacé les liens locaux pour acquérir quelque pouvoir au sein d'un centre tendant à pénétrer l'ensemble de la société, il est devenu de plus en plus important pour les communautés locales d'avoir un "ami à la cour" c'est-à-dire appartenant à l'administration ou y ayant des connexions. En ce sens le modèle *mamelouk* a gagné: partout où la bureaucratie d'État est forte, elle tend à se dissocier des positions de pouvoir fondées sur des ressources locales et a empêché que les bénéficiaires de celles-ci puissent occuper des postes dans l'administration locale (Rosen, 1972: 230). La contre-épreuve est fournie par les pays à bureaucratie centrale faible où la règle inverse joue (Antoun, 1979: 29; Labaune, 1981). Il est vrai que le rôle des ressources politiques externes (analogues ici aux "second order resources" distinctes du contrôle direct de la terre, des emplois ou de la force) tend à croître partout. Antoun montre ainsi dans un village jordanien comment l'obtention d'emplois grâce à l'influence du gouvernement est une activité très répandue: le *mukhtar* (maire choisi parmi les chefs de clans lignagers) ou le *pacha* (autorité administrative) ménagent aux paysans l'accès aux ressources de l'État et peuvent en retour contrôler les ressources que ces derniers leur confient, par exemple leurs votes (Antoun, 1979: 119). La centralisation administrative et l'accès à la propriété privée individuelle régulièrement enregistrée produisent une plus grande instrumentalisation des liens de dépendance: les membres des clans peuvent transférer leur allégeance d'un chef de clan à un autre selon l'efficacité qu'ils en attendent; ils peuvent soutenir le *mukhtar* économiquement (en continuant à lui payer son dû, d'ailleurs médiocre) mais non socialement (en s'abstenant de lui marquer leur déférence) (Antoun, 1979: 47-48, 211). Seddon note dans le nord-est du Maroc (la province de Nador) qu'un "homme ambitieux ne peut plus s'assurer des clients à moins qu'il n'ait lui-même des patrons dans l'administration: il est devenu un courtier (broker) plutôt qu'un leader, et un patron dans la mesure seulement où il obtient soutien et reconnaissance d'en haut" (Seddon, 1973: 138, 146).

Passe-t-on ainsi d'un patronage local phrasé en termes de parenté à un clientélisme d'État? Pareille formule qui paraît *en gros* adéquate masque cependant le processus essentiel: si la place dans l'État est la plupart du temps une condition nécessaire pour s'assurer une position de pouvoir (fondée sur une clientèle stable ou un simple soutien) elle se combine pratiquement toujours avec des positions autonomes dans la société locale. On ne saurait confondre de ce point de vue le

développement des ressources de la bureaucratie centrale avec un remplacement hypothétique des élites locales par les élites centrales. Le pouvoir central lui-même peut avoir pour stratégie de s'appuyer sur les élites locales (Leveau, 1976). Celles-ci peuvent aussi résister ou se renouveler en mobilisant solidarités ethniques et le prestige du savoir moderne symbolisé par le diplôme de docteur ou d'ingénieur (Benhlal, 1977: 275; Davis, 1981). Antoun lui-même prend soin de souligner qu'il n'existe aucune évolution obligée du clan traditionnel à la "machine" ou la faction instrumentale fondée sur l'accès aux ressources étatiques (Antoun, 1979: 51). Même dans le cas de la machine, l'échange fonctionne mieux s'il opère selon un code local traditionnel (hospitalité, médiation; Antoun, 1979: 119). Le point-clé selon lui est que le factionalisme reste à l'état d'ébauche quand les offices (maires) et les rôles (médiateurs) existent déjà à côté des structures formelles produisant des avantages politiques et économiques. L'examen de la sélection des candidats aux élections législatives tunisiennes de 1979 montre la combinaison de trois critères, l'affiliation (proche de la clientèle) aux groupes d'élites centrales, mais aussi la filiation (les familles dont les noms s'imposent) et le localisme (reflétant les clivages primordiaux). "La notabilité locale a d'autant plus de poids au regard des instances de sélection qu'elle puise pour partie ou intégralement ses racines dans des phénomènes qui échappent au contrôle direct du système politique (localisme, filiation). Mais le notable dans la majorité des cas se trouve engagé dans une compétition qui excède la capacité de ses ressources intrinsèques et implique un soutien d'en haut (l'affiliation). Ainsi *l'importance des considérations locales tend-elle à apparaître comme le corollaire, à la périphérie, des pratiques patrimoniales du centre*". (Camau, Benachour et Amrani, 1981: 335-336. Souligné dans le texte). Cette conclusion vaut sans doute pour de nombreux régimes tendant à contrôler et à susciter des réseaux politiques ne dépendant que du centre. Même dans ce cas, les réseaux "locaux" reliés au centre sont nécessaires pour que les élites centrales se constituent des "fonds de réserve" dans lesquelles elles puiseront en cas de besoin: l'échange entre le vote et le piston (*wasta*) n'est donc pas limité aux pays à système politique fragmenté (du type du Liban); dès que l'élection acquiert une importance stratégique (par extension du nombre de candidats, même dans un système de parti unique), le *wasta* peut être une médiation efficace pour gagner des voix dans un contexte social qui, du fait de la fragmentation culturelle ou de la fermeture de l'espace public, ne permet pas de mobiliser les solidarités horizontales sur la base d'idéologies en compétition.

Le niveau national est le plus pauvre en études détaillées (le Liban constituant la plus notable exception) tout en donnant lieu au maximum d'affirmations globales combinant des déductions tirées de la nature des régimes et des anecdotes bien choisies. Cela ne prouve pas forcément la carence de la recherche: si le patronage fait partie intégrante du néopatrimonialisme comme mode d'allocation de ressources et de constitutions de réseaux de solidarité jusqu'aux plus hauts niveaux, tout en étant exclu du mode de légitimation officiel, il ne saurait se donner innocemment en objet d'études. Une telle situation n'est pas sans inconvénients. Il devient difficile d'analyser les transformations des formes de patronage puisque le récit anecdotique produit l'illusion d'un processus récurrent, illusion mieux acceptée si elle s'accompagne de la formule de précaution "ou du moins tout se passe comme si . . .". De plus, le patronage devient une explication "tous terrains" toujours illustrée et jamais examinée à fond (Moore, 1977). De telles explications flattent agréablement l'imagination de tous ceux qui sont d'autant plus sensibles à un concept qu'il se dérobe à l'investigation. L'attrait des choses cachées peut être un obstacle à la connaissance.

Certains moments de crise sont cependant plus propices à l'observation, tel le coup manqué de 1971 contre le roi du Maroc (Waterbury, 1973a, 1973b). Trois niveaux de factionalisme peuvent y être repérés simultanément. Le factionalisme primordial de l'appartenance au groupe berbère qui liait le principal conspirateur aux jeunes cadets, fer de lance de l'action, donnait à celle-ci un ton clairement khaldouzien: un groupe tribal ulcéré par la corruption athée prenait d'assaut le palais²⁰. Mais deux autres niveaux de factionalisme revêtent plus d'importance: le niveau des groupes mixtes, groupes de clientèles recrutés sur la base d'intérêts objectifs mais empruntant le personnel et le répertoire politique des groupes primordiaux, reproduction au niveau du centre (le *makhzen*) des factions de la périphérie dissidente (la *siba*), le niveau des factions professionnelles recrutées sur la base de la clientèle mais sans référence à un répertoire primordial (courants au sein de l'armée, de la bureaucratie, etc...). Le principal conspirateur en semblait convaincu: le fait qu'un grand nombre de dirigeants civils bénéficiaient, sans opposition notable du Palais, de prébendes dont les militaires étaient exclus, ne manifestait pas seulement une corruption insupportable mais aussi le signe que la position des militaires dans le régime était menacée; ceux-ci ne pouvaient se contenter de bénéfices compensatoires, ils devaient s'affirmer brutalement d'autant qu'ils étaient divisés à l'intérieur même du groupe berbère dont une partie craignait que leur inaction ne favorise une tentative d'officiers arabes qui aurait mis à son tour le groupe berbère

en danger. L'ironie veut que les divisions des deux niveaux supérieurs et le rôle déterminant dans l'action accordé au niveau primordial ait permis au roi de retourner la situation: les cadets berbères sur le terrain, trahirent leur esprit de corps et réaffirmèrent leur loyauté religieuse au commandeur des croyants.

Bien des points demeurent dans l'ombre, et pas seulement dans l'établissement des faits: à quel moment le répertoire primordial est-il abandonné? Quel est le rôle de l'idéologie (religieuse ou séculière) dans la formation de factions du deuxième niveau (ce qui en modifierait considérablement la nature clientéliste)? A quel moment est-il pertinent pour le chercheur d'exclure de son propre répertoire scientifique le patronage pour parler en termes de groupes d'intérêts ou de partis politiques? De toutes manières, l'interaction des trois niveaux dégagés par Waterbury, combinés avec le niveau de la mobilisation idéologique, reste le point de départ obligé de toute étude empirique comparative.

Une perspective évolutionniste ferait du passage du premier au troisième niveau, puis à l'action citoyenne et l'action consciente de classe la séquence normale du développement politique. Les études des cliques en Egypte (pays où le niveau primordial a relativement le moins d'importance) sont précieuses à cet égard. Les liens de solidarité de la société égyptienne sont pour R. Springborg, ceux de la famille, du copinage (*dufa*) et de la clique (*chilla*) cimentés par un clientélisme politique qui a maintenu le système politique sous les Mamelouks et leurs successeurs albanais, opérant aussi bien au centre qu'à la périphérie du système (Springborg, 1974: 29 ss). Le terme de clique est employé en arabe égyptien pour désigner un groupe informel complexe, local ou national, horizontal ou vertical. Il organise la solidarité des élites politiques (Springborg, 1975). Certains jugent cependant excessif d'en faire le principe de fonctionnement de la bureaucratie et insistent sur le progrès de la règle impersonnelle et de la compétence comme mode d'allocation de ressources (Ayubi, 1980: 467 ss). Ceci plaide pour une évolution sociologique de la rationalité du clan à la rationalité légale (à supposer que les deux ne puissent coexister . . .). Une partie de l'enquête de C. Henry Moore sur les ingénieurs égyptiens va dans le même sens: la mentalité clientéliste lui paraît plus fortement répandue dans les organisations où les promotions sont plus difficiles (donc les ressources rares) dans les groupes qui se perçoivent comme injustement traités (les femmes), où dans ceux qui participent aux décisions les plus importantes et sont amenés aussi à penser en termes de rareté; elle recule en revanche au sein des groupes travaillant dans les industries les mieux

soutenues, et dans ce cas seulement la participation aux associations professionnelles est corrélée à une mentalité non clientéliste et plus orientée vers l'intérêt général à construire (Moore, 1981: 119-204). Dans ces derniers cas, une industrie efficace encourage ses agents à forger des modes de solidarité non clientélistes en échappant au dilemme client contre professionnel et en développant (si on les laisse faire) des corps intermédiaires autonomes. Le modèle de la modernisation semble merveilleusement illustré.

Mais une séquence logique limitée a un segment étroit d'une population ne fait pas une séquence historique: il faudrait que les conditions prévalant dans le segment s'étendent miraculeusement à toute la société, que le pouvoir politique laisse s'opérer une mobilisation professionnelle autonome remplaçant la bureaucratisation et le contrôle des organisations syndicales, substitut contemporain du patrimonialisme,²¹ que les alliances politiques fonctionnent selon le même ethos que les alliances-professionnelles modernes et ne donnent pas naissance aux réseaux de pouvoir financier et économique. Le simple énoncé de ces conditions non remplies dans l'Égypte nassérienne et encore moins dans celle de son successeur (ex.: Waterbury, 1976 b) suffit à détruire la thèse développementaliste en tant que thèse historiciste. La combinaison du patronage éventuellement exprimé en termes de parenté, et des mouvements sociaux de masse, éventuellement exprimés en termes religieux, paraît un type de processus politique "adapté" à cette forme de domination, sans être le seul concevable.

LES CONCEPTS DE PATRONAGE ET DE CLIENTÈLE EN ARABE

EXPRESSIONS REGROUPÉES PAR RACINES ET LEUR EMPLOI

| | |
|------------------|--|
| H S B | HASAB (mérite, par opposition au lien généalogique, <i>NASAB</i>) MAHSÛB (Client) MAHSÛBIYA SIYÂSIYA (clientélisme politique) |
| K H D M | KHADAM (Partisans et entourage d'un grand homme) KHÂDÈM (Client d'un saint marabout, Maroc) |
| S H B | SAHB (Compagnon) ASHÂB ACH - CH'N (Gens influents) |
| R ^c Y | RI ^c ÂYA (Patronage, protection, auspices, mécénat) RÂ ^c IN (Patron, sponsor) |
| S N C | ISTINÂ ^c (Parrainage de carrière) SANI ^c A (Protégé) MUSTANÂ ^c ÛN (Clients) |

| | |
|-------|--|
| W J H | WAJH (Patron, Irak); WAJAH (Patronage, Irak) TAWAJJUH (Patronage, arabe moderne) |
| W L Y | WALÂ' (Clientèle religieuse) MAWLÂ (AL-A ^C LÂ: Patron; AL-ASFÂL: Client) pl. MAWÂLÎ |
| T B C | TABA ^C IYA (Subordination, Sujétion) TABÂT ^C (Arabe moderne), TABÂ ^C IYA (Irak) Gens de la suite, partisans, aides). |
| Z C M | ZA ^C ÎM (Chef militaire, détenteur d'un commandement local) pl. ZU AMA' ZA ^C AMA (Patronage) |
| Z L M | ZILM (Suivants, partisans d'un ZA ^C IM) |

GLOSSAIRE

| | |
|--------------------------|---|
| AUSPICES, PATRONAGE | RI ^C ÂYA |
| BIENFAIT | NI ^C MA |
| BONNE FORTUNE | DAWLA |
| CLIENTS CONVERTIS | MAWÂLÎ |
| CLIENTS POLITIQUES | ZILM |
| CLIENTÉLISME POLITIQUE | MAHSÛBIYA |
| CLIENTÈLE RELIGIEUSE | WALÂ' |
| COMMANDEMENT LOCAL | ZEAMET (Turc), ZA ^C AMA (arabe) |
| CONCESSION | 'IQTÂ ^C |
| CONCUSSION | MUSÂNA ^C A |
| ESCLAVES ADOPTIFS | GHULÂM, pl. GHILMÂN |
| FACE | WAJH |
| FERMAGE | TIMAR (Turc), ILTIZÂM (Arabe) |
| LEADERSHIP | RI'ÂSA |
| MÉCÈNAT | RI ^C ÂYA |
| MÉCÈNE | RÂ ^C IN, pl. RU ^C Â' |
| MÉDIATION | WASTA (Dialectal), WISÂTA |
| NOTABLE | WAJÎH, pl. WUJAHÂ' |
| PARRAINAGE (DE CARRIÈRE) | ISTINÂ ^C |

PATRON RELIGIEUX
PROTECTION

MAWLÂ, WALÎ
KHIFÂRA
(Pré-islamique),
HIMAYA

(Islamique),
KHILWA (Moderne)

RANG
SERMENT D'ALLÉGEANCE
SUPRÉMATIE (RECONNUE)
TÊTES (DE LA COMMUNAUTÉ), CHEFS
YEUX (DE LA COMMUNAUTÉ)

JÂH
BAY^CA, MUBÂYA^CA
GHALAB A

RU'ASÂ'
'A^CYAN
(NOTABLES)

ZAIM (CHEF POLITIQUE)

ZA^CÎM, pl. ZU^CAMÂ'

NOTES

1. C'est l'occasion de citer la subtile différenciation, faite par un homme d'affaires, entre "corruption" et "commission". "If one offers money to a government to influence it, that is corruption. But if someone receives money for services rendered afterwards, that is a commission" (Sampson, 1977: 189; Muna, 1980: 77).

Les rares études dont on dispose sur le "gouvernement" des groupes industriels français (Bauer et Cohen, 1981) mettent aussi l'accent sur l'importance de la cooptation et de la socialisation personnelles (plus que de la simple compétence ou du pouvoir financier) pour accéder à un groupe dirigeant fortement fermé, mais ce "capital relationnel" mobilise plus de ressources idéologiques et managériales internes et externes (en particulier la faculté de maîtriser les relations avec l'État) et moins de ressources liées à l'appartenance à un réseau personnel. Différence réelle ou myopie tenant à l'usage abusif de l'analyse des organisations? Probablement un peu des deux.

2. Nous sommes d'accord en ce sens avec les formulations de Lemarchand (1981: 10-11).

3. Les mots arabes figurant dans le texte sont le plus souvent écrits selon l'orthographe habituelle aux ouvrages non spécialisés (par exemple: bey ou zaim); les mots arabes du glossaire font en revanche l'objet d'une translittération plus précise, quoique simplifiée. Le lecteur intéressé pourra se reporter, outre le glossaire, au *tableau des racines linguistiques* utilisées pour rendre l'idée de patronage.

4. Nous ne sommes donc nullement en contradiction avec Mottahedeh (1980) quand il met en garde, p. 116, contre "la tentative superficielle de dire des loyautés de la société proche-orientale qu'elles sont de simples extensions des loyautés familiales".

5. Comme le montre l'exemple de ce petit industriel libanais, dont le père était boulanger. Son ambition de devenir patron politique était contrariée par deux obstacles: sa famille était de taille et de prestige limités, elle habitait Beyrouth depuis plusieurs générations où elle était soumise aux influences des clans sunnites. Parvenant à

subventionner un club de football qui devint rapidement le premier du pays grâce à une gestion calquée sur celle de l'usine et aux emplois accordés dans l'entreprise aux meilleurs joueurs, ce patron d'industrie finit par se constituer dans les années soixante-dix une "clientèle" de plusieurs dizaines de milliers de "supporters" (cf. Schemeil, 1979: 381).

6. Ces hypothèses sont évoquées par René Lemarchand dans le commentaire qu'il a bien voulu faire de notre article lorsqu'une première version en fut présentée au Congrès d'août 1982 de l'IPSA.

7. Peters (1968: 186 ss) fait de ce trait l'une des deux conditions sine qua non pour que l'on puisse parler selon lui de patronage (l'autre étant la différenciation généalogique entre le patron et le client). Le patronage est, selon lui, une relation de dépendance et de protection dans laquelle les patrons sont les représentants juridiques de leurs clients: ceux-ci n'ont, à la limite, pas de personnalité juridique, le patron est responsable pour le meurtre commis par le client. La notion doit ici beaucoup à sa liaison originelle avec l'esclavage.

8. Sur ce point, voir Schemeil (1980: 378-385).

9. Comme le prouve l'adjectif *maz'um* ("ainsi nommé", "soi-disant", ainsi le "prétendu État d'Israël"). Le verbe signifie "réclamer", ou plus abstraitement "conjecturer".

10. Un ouvrage arabe étudie les *zaims* sous cet angle (Sayegh, 1965) en donnant au mot le sens de "leader" pouvant être "choisi" par les acteurs politiques intérieurs (notables, partis) ou extérieurs (les grandes puissances et leurs agents, comme Lawrence).

11. Comme on le sait, la "domination" renvoie à l'idée d'inégalité organisée légitimée par l'autorité cependant que le pouvoir renvoie à toutes les formes d'imposition d'une volonté à une autre, quelle qu'en soit la source (Bendix, 1966: 290 ss). A nos yeux, le patronage revêt un caractère instrumental qui n'implique pas obligatoirement l'adhésion intériorisée à une forme spécifique de domination (bien que cette concordance puisse être relevée dans certains cas). Voir cependant pour une position associant plus étroitement le code de l'honneur et le patronage (Davis, 1977: 132-150).

12. Gellner ajoute que la caractéristique de base de la segmentarité n'est pas seulement la simplicité de la division du travail, mais surtout la "similitude verticale" entre les groupes: lignage, clan, tribu ont les mêmes principes d'organisation (Gellner, 1981: 39).

13. Bien que porté à son point de perfection par les Ottomans, ce modèle est déjà présent aux Xe, XIe, et XIIe siècles (Lapidus, 1973; Mottahedeh, 1980) et Ibn Khaldoun qui écrit au XIVe siècle n'a pu manquer de le noter. De plus, les États "mamelouks" fonctionnent sur les mêmes bases.

14. Ces formulations doivent beaucoup aux travaux de R. Bendix (1967). Voir aussi Mann (1977) et Seurat (1982).

15. Selon Roy Mottahedeh, la faiblesse des premiers gouvernements musulmans renvoya la société à ses propres ressources ce qui amena celle-ci à créer des modèles autonomes de loyauté et de leadership tout en acceptant et même attendant qu'un rôle complètement différent, soit joué par le gouvernement (Mottahedeh, 1980: 39).

16. Voir le livre profond d'Ajami (1981). Aussi Kerr (1981). Un exemple de ces interférences pour la vision de l'histoire par les intellectuels arabes est donné par Abu el Haj (1982). Aussi Seurat (1982: 65-66) sur l'émargement des pays non-pétroliers à la rente pétrolière.

17. Voir par exemple outre les travaux de Van Nieuwennuijze (1965, 1971, 1977) les essais de Bill (1972), Zghal (1980).

18. Chatelus et Schemeil rattachent l'ensemble de ces phénomènes à la notion "d'économie de circulation": dans ce type d'économie les individus ou les groupes sont en

compétition pour accroître leur part dans le revenu en circulation. De ce fait, les activités productives sont moins attrayantes pour les dominants ("Political bosses show a remarkable dynamism which leads them to invest in the rent circuit and divert symbolic and material benefits for their own clientele"; Chatelus et Schemeil, 1982: 8-9).

19. Sur le danger d'identifier tradition et traditionalisme ou traditionalisation, cf. Eisenstadt (1973), Laroui (1974: 21-58). Sur l'applicabilité du concept, Bill, Leiden (1974), Waterbury (1977).

20. "The scene as described evokes images of the traditional tribal *razzia*, the sweeps against decaying regimes so perceptively analysed by Ibn Khaldoun centuries ago" (Waterbury, 1973a: 450).

21. Le "syndicaliste" ne doit le pouvoir qu'à l'accord du "sommets" qui juge lui-même si l'action de son agent est satisfaisante pour sa base. Il est donc dans la situation du mamelouk du pouvoir révolutionnaire (sur le processus algérien des années 1962-1978, Leca et Vatin, 1977: 72-80).

RÉFÉRENCES

- ABD EL MALEK, A. (1969) *Egypte, idéologie et renaissance nationale*. Paris: Anthropos.
- ABU EL HAJ, R. (1982) "Identité et Histoire." *Maghreb-Machrek* 97.
- AJAMI, F. (1981) *The Arab Predicament*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- ANTOUN, R. (1979) *Low Key Politics: Local Level Leadership and Change in the Middle East*. Albany: State Univ. of New York Press.
- AYUBI, N. (1980) *Bureaucracy and Politics in Modern Egypt*. London: Ithaca.
- BENDIX, R. (1967) "Social stratification and the political community," pp. 73-86 in R. Bendix and S. M. Lipset (eds.) *Class, Status and Power*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1966) *Max Weber: An Intellectual Portrait*. London: Methuen.
- BENHLAL, M. (1977) "Les consultations électorales du Maroc: le cas du Sous." *Annuaire de l'Afrique du Nord*: 262-282.
- BERGER, M. (1976) "Middle Eastern leadership," in A. Udovitch (ed.) *The Middle East: Oil, Conflict and Hope*. Lexington, MA: D. C. Heath.
- BIDWELL, R. (1973) *Morocco Under Colonial Rule: French Administration of Tribal Areas, 1912-1956*. London: Franck Cass.
- BILL, J. (1972) "Class analysis and the dialectics of modernization." *Int. J. of Middle-East Studies*.
- and C. LEIDEN (1974) *The Middle East: Politics and Power*. Boston: Allyn & Bacon.
- BODMAN, H. (1963) *Political Factions in Alep*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
- BOISSEVAIN, J. (1974) *Friends of Friends, Networks, Manipulations and Coalitions*. Oxford: Blackwell.
- (1966) "Poverty and politics in a Sicilian agro-town." *Int. Archives of Ethnography*.
- BONNENFANT, P. (1978) "Utilisation des recettes pétrolières et stratégies des groupes sociaux en Péninsule arabe." *Maghreb-Machrek* 82, 83.
- BOURDIEU, P. (1972) "Esquisse d'une théorie de la pratique, "précédé de Trois études d'ethnologie kabyle. Genève: Droz.

- (1966) "The sentiment of honour in Kabyle society," in J. Peristiany (ed.) *Honour and Shame*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- BROWN, K. (1977) "Changing forms of patronage in a Moroccan city," in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.
- BROWN, L. C. (1974) *The Tunisia of Ahmad Bey (1837-1855)*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- BRUNSCHVIG, R. (1975) "Abd," pp. 25-41 dans *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. I. Leiden: Brill.
- BUTTERWORTH, C. (1980) "Philosophy, history and the study of elites," in I. W. Zartman (ed.) *Elites in the Middle East*. New York: Praeger.
- CAHEN, C. (1977) "Futuwwa," pp. 983-987 dans *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. II. Leiden: Brill.
- (1975) "Bayt al-mâl," pp. 1178-1181 dans *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. I Leiden: Brill.
- (1959) "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulman du Moyen-Age." *Studia Islamica* 6: 25-26, 233-265.
- (1958) "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-Age." *Studia Islamica* 5: 225-250.
- CAMAU, M., R. BENACHOUR, and F. AMRANI (1981) *Contrôle politique et régulations électorales en Tunisie*. Aix-en-Provence, Tunis: CRESM.
- CHATELUS, M. (1981) "A propos du développement industriel au Moyen-Orient. Quelques perspectives." *Maghreb-Machrek* 92.
- and Y. SCHEMEIL (1982) "Towards a new political economy of the modern state in the Middle East." Presented at the MESA convention, Philadelphia, November.
- CHEDDADI, A. (1980) "Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun." *Annales, E.S.C.*: 534-550.
- CHERIF, M. (1980) "Hommes de religion et pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne." *Annales, E.S.C.*: 580-597.
- COHEN, A. (1965) *Arab Border Villages in Israel*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- CRESSWELL, R. (1966) "Le concept de structure au Proche-Orient." *Les travaux et les jours* 20 (juillet/septembre).
- DAVIS, J. (1981) "Théorie et pratique du gouvernement non représentatif: les élections au Comité populaire d'Adjabiyah en 1978." *Maghreb-Machrek* 93: 39-55.
- (1977) *People of the Mediterranean*. London: Routledge & Kegan Paul.
- DENY, T. (1977) "Ze'âmet," pp. 1291-1292 in *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden: Brill.
- DRYSDALE, A. (1981) "The regional equalization of health care and education in Syria since the Ba'thi revolution." *Int. J. of Middle East Studies* 13, 1: 93-111.
- EICKELMAN, D. (1976) *Moroccan Islam*. Austin: Univ. of Texas Press.
- EISENSTADT, S. N. (1977) "Convergence and divergence of modern and modernizing societies: indications from the structuring of social hierarchies in Middle Eastern countries." *Int. J. of Middle East Studies* 9: 1-27.
- (1973) "Post traditional societies and the continuity and reconstruction of tradition." *Daedalus* 102, 1: 1-28.
- and L. RONIGER (1980) "Patron-client relations as a model for structuring social exchange." *Comparative Studies in Society and History* 22, 1: 43-78.

- EL MESSIRI, S. (1977) "The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo," pp. 239-255 in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.
- FARRAJ, A. (1977) "The wastah among Jordanian villagers," in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.
- FARSOUN, S. (1970) "Family structure and society in modern Lebanon," in L. Sweet (ed.) *Peoples and Cultures of the Middle East*, Vol. 2. Garden City, NY: Natural History Press.
- FOSTER, G. (1965) "Peasant society and the image of the limited good." *Amer. Anthropologist* 67, 2.
- GEERTZ, C. (1977) "The judging of nations: some comments on the assessment of regimes in the new states." *Archives européennes de Sociologie*.
- (1973) *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- H. GEERTZ, and L. ROSEN (1979) *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- GELLNER, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- (1977) "Patrons and clients," pp. 1-6 in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.
- GILSENAN, M. (1977) "Against patron-client relations," pp. 167-183 in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.
- GRAN, P. (1979) *Islamic Roots of Capitalism, Egypt 1760-1840*. Austin: Univ. of Texas Press.
- GRAZIANO, L. (1973) "Patron-client relationship in Southern Italy." *European J. of Pol. Research* 1: 20-28.
- GUBSER, P. (1973) "The Zu'amâ of Zahlal: the current situation in a Lebanese town." *Middle East J.* 27, 2: 173-189.
- HAMMOUDI, A. (1980) "Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVII^e et XVIII^e siècles." *Annales, E.S.C.*: 615-641.
- HARBI, M. (1980) *Le F.L.N. Mirage et réalité*. Paris: Jeune Afrique.
- HERMASSI, E. B. (1972) *Leadership and National Development in North Africa*. Berkeley: Univ. of California Press.
- HINALCIK, H. (1977) "Ghulâm (Empire ottoman)," pp. 1111-1117 in *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. II. Leiden: Brill.
- HUDSON, M. (1977) *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- HUXLEY, F. C. (1978) "Wasita in a Lebanese context: social exchange among villagers and outsiders." *Ann Arbor Anthropological Papers* 64.
- IBRAHIM, M. (1982) "Social and economic conditions in pre-Islamic Mecca." *Int. J. of Middle East Studies* 14, 3: 343-358.
- ITZKOWITZ, N. (1972) *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. New York: Knopf.
- JOHNSON, M. (1977) "Political bosses and their gangs: Zu'amâ and Gabadayat in the Suni Muslim quarters of Beirut," pp. 208-224 in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.
- KERR, M. (1981) "Rich and poor in the new Arab order." *J. of Arab Affairs* 1: 1-26.
- LABAUNE, P. (1981) "Administration et société en République arabe du Yémen." *Peuples méditerranéens* 16.

- LANDE, C. (1977a) "Introduction: the dyadic basis of clientelism," pp.xiii-xxxvii in S. Schmidt et al. (eds.) *Friends, Followers and Factions: A Reader in Political Clientelism*. Berkeley: Univ. of California Press.
- (1977b) "Group politics and dyadic politics: notes for a theory," pp. 508-510 in S. Schmidt et al. (eds.) *Friends, Followers and Factions: A Reader in Political Clientelism*. Berkeley: Univ. of California Press.
- LAPIDUS, I. (1973) "The evolution of Muslim urban society." *Comparative Studies in Society and History* 15, 1.
- LAROUI, A. (1977) *Les origines sociales et culturelles de nationalisme marocain*. Paris: Maspero.
- (1974) *La crise des intellectuels arabes*. Paris: Maspero.
- LECA, J. and J. C. VATIN (1977) "Le système politique algérien." *Annuaire de l'Afrique du Nord*: 15-80.
- LEMARCHAND, R. (1981) "Comparative political clientelism: structure, process and optic," pp. 7-32 in S. N. Eisenstadt and R. Lemarchand (eds.) *Political Clientelism, Patronage and Development*. Beverly Hills, CA: Sage.
- LÉTOURNEAU, R. (1949) *Fès avant le Protectorat*. Casablanca: Publications de l'Institut des Hautes Études marocaines.
- LEVEAU, R. (1977) "The rural elite as an element in the social stratification of Morocco," pp. 268-278 in C.A.O. Van Nieuwenhuijze (ed.) *Commoners, Climbers and Notables*. Leiden: Brill.
- (1976) *Le fellah marocain défenseur du trône*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- LEWIS, B. (1968) *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- LUTFIYYA, A. (1966) *Baytin, a Jordanian Village*. The Hague: Mouton.
- MANN, M. (1977) "States, ancient and modern." *Archives Européennes de Sociologie*.
- MASSIGNON, L. (1924) "Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et commerçants au Maroc." *Revue du Monde musulman* 58: 1-250.
- MICHAUD, G. (1981) "Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du 'progressisme arabe,'" *Peuples Méditerranéens* 16.
- MOORE, C. H. (1981) *Images of Development*. Cambridge: MIT Press.
- (1977) "Clientelist ideology and political change: fictitious networks in Egypt and Tunisia," in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.
- MOTTAHEDEH, R. (1980) *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- MUNA, F. (1980) *The Arab Executive*. New York: St. Martin's.
- NASR, S. (1981) "Les travailleurs de l'industrie manufacturière au Machrek." *Maghreb-Machrek* 92.
- PASCON, P. (1980) "Le commerce de la maison d'Igh, d'après le registre comptable de Husayne ben Hachim (Tazerwalt 1850-1875)." *Annales, E.S.C.*: 700-727.
- PETERS, E. L. (1968) "The tied and the free: an account of a type of patron-client relationship among the Bedouins pastoralists of Cyrenaica," pp. 167-188 in J. G. Peristiany (ed.) *Contributions to Mediterranean Sociology*. The Hague: Mouton.
- PIPES, D. (1981) *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- RASSAM, A. (1977) "Al taba'iyya: power, patronage and marginal group in Northern Iraq," in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.

- ROSEN, L. (1972) "Rural political process and national political structure in Morocco," pp. 214-236 in E. Harik and R. Antoun (eds.) *Rural Politics and Social Change in the Middle East*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- ROTH, G. (1973) "Personal rulership, patrimonialism and empire-building in the new states," in R. Bendix et al. (eds.) *State and Society*. Berkeley: Univ. of California Press.
- SALAME, G. (1978a) "Le développement du rôle régional et international de l'Arabie saoudite." Thèse pour le doctorat d'État en science politique, Université de Paris.
- (1978b) "Développement et dépendance; quelques remarques dérivées du cas saoudien." *Oriente Moderno* (septembre-octobre): 447-461.
- SAMPSON, A. (1977) *The Arms Bazaar*. London: Hadder & Stoughton.
- SAYEGH, I. (1965) *Fī maḥmūm al-za'āma as-siyāsiya*. Beyrouth: Manchūrāt jarfdāt al-Muharrar wa-l-maktaba al asriya.
- SCHACHT, J. (1964) *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- SCHEMEIL, Y. (1980) "Une nouvelle stratégie de coalition? L'exemple du cartel pétrolier." *Revue Française de science politique* (avril): 356-387.
- (1979) "Sociologie du système politique libanais." Université des Sciences Sociales de Grenoble. (Repro.)
- SEDDON, J. D. (1973) "Local politics and state intervention: Northeast Morocco from 1870 to 1970," pp. 109-139 in E. Gellner and C. Michaud (eds.) *Arabs and Berbers*. London: Duckworth.
- SEURAT, M. (1982) "Etat et industrialisation dans l'Orient arabe (les fondements socio-historiques)," pp. 29-67 in Centre d'Etudes et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain, *Industrialisation et changements sociaux dans l'Orient arabe*. Lyon: Presses Universitaires.
- SHARABI, H. B. (1963) "Power and leadership in the Arab world." *Orbis* 7: 583-595.
- SILVERMAN, S. (1965) "Patronage and community-nation relationship in central Italy." *Ethnology* 4, 2: 172-189.
- SPRINGBORG, R. D. (1975) "Patterns of association in the Egyptian political elite," in G. Lenczowski (eds.) *Political Elites in the Middle East*. Washington, DC: Middle East Institute.
- (1974) "The ties that bind: political association and policy making in Egypt." Ph.D. dissertation, Stanford University.
- STAMBOULI, F. and A. ZGHAL (1972) "La vie urbaine dans le Maghreb précolonial." *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- SUNAR, I. (1980) "Anthropologie politique et économique: l'Empire ottoman et sa transformation." *Annales, E.S.C.*: 551-579.
- THEOBALD, R. (1982) "Patrimonialism." *World Politics* 34: 548-559.
- TOUMA, T. (1958) *Un village de montagne au Liban (Hadeth el-Jobbe)*. Paris: Mouton.
- TYAN, E. (1975) "Bay'a," pp. 1146-1147 in *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. 1. Leiden: Brill.
- VAM DAM, N. (1979) *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics, 1961-1978*. London: Croom Helm.
- VAN NIEUWENHUIJZE, C.A.O. (1971) *Sociology of the Middle East: A Stocktaking and an Interpretation*. Leiden: Brill.
- (1965) *Social Stratification and the Middle East*. Leiden: Brill.
- VATIN, J.-C. (1974) *L'Algérie politique: Histoire et société*. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- VON GRUNEBAUM, G. E. (1962) *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. Los Angeles: Univ. of California Press.
- VON SIVERS, P. (1980) "Les plaisirs du collectionneur: capitalisme fiscal et chefs indigènes en Algérie." *Annales, E.S.C.*: 679-699.

- WATERBURY, J. (1977a) "An attempt to put patrons and clients in their place," pp. 329-341 in E. Gellner and J. Waterbury (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duckworth.
- (1977b) "La légitimation du pouvoir au Maghreb: tradition, protestation et repression." *Annuaire de l'Afrique du Nord*: 411-424.
- (1976a) "Corruption, political stability and development: comparative evidence from Egypt and Morocco." *Government and Opposition* 2 (Autumn): 426-445.
- (1976b) "Egypt: the wages of dependency," pp. 291-351 in A. Udovitch (ed.) *The Middle East: Oil, Conflict and Hope*. Lexington, MA: D. C. Heath.
- (1973a) "The coup manqué," pp. 397-423 in E. Gellner and C. Michaud (eds.) *Arabs and Berbers*. London: Duckworth.
- (1973b) "Endemic and planned corruption in a monarchical regime." *World Politics* 25 (July): 533-553.
- WEBER, M. (1968) *Economy and Society* (R. Wittich, ed.) New York: Bedminster.
- WENSINCK, A. J. (1977) "Khâdim," pp. 931-932 in *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. IV. Leiden: Brill.
- YALMAN, N. (1971) "On land disputes in Eastern Turkey," in G. L. Tikku (ed.) *Islam and Its Cultural Divergences*. Urbana: Univ. of Illinois Press.
- ZECHER, L. (1967) *The Men of Influence and the Exercise of Influence in Nabatieh*. Beirut: American University.
- ZGHAL, A. K. (1980) "Classes moyennes et développement au Maghreb," in CRESM, *Les classes moyennes au Maghreb*. Paris: CNRS.

Jean Leca est professeur de science politique à l'Institut d'Études Politiques de Paris. Auteur de "L'Algérie politique—Institutions et régime" (avec Jean-Claude Vatin—Paris 1975) et de divers articles sur des domaines voisins. Travaille sur les systèmes politiques du monde arabe, les politiques comparées et la théorie politique.

Yves Schemeil est professeur de science politique. Directeur de l'Institut d'Études Politiques de Grenoble. Auteur de "Sociologie du système politique libanais" (Grenoble, 1979) et de divers articles sur les cultures et l'économie politiques du Moyen-Orient contemporain ainsi que sur l'épistémologie des sciences sociales.