Décobert Christian (dir.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*

Paris, Maisonneuve et Larose, 2000 (Coll. L'atelier méditerranéen), 16 × 25 cm, 361 p.

L'ouvrage dirigé par Christian Décobert est le fruit d'une table ronde tenue au Caire en 1995. De manière très générale, il regroupe dix-huit contributions portant sur la production des identités sociales en Égypte, de l'Antiquité à nos jours. Ces articles sont organisés en trois parties, intitulées « Les figures de l'autre », « Les propriétés du communautaire » et « La forme et la substance ». Le tout est précédé d'une introduction d'une trentaine de pages.

La définition égyptienne de l'ouvrage ne manque évidemment pas d'intriguer, tant il est difficile de souscrire à la thèse de la permanence de l'Égypte. L'auteur s'en explique dès l'entame du livre : « L'Égypte n'a nullement été prise par nous comme un objet, nous ne lui avons pas attribué de valeur exemplaire » (p. 9). Il n'en reste pas moins que, s'agissant de mécanismes identitaires, la projection d'un référent unique de ce genre donne inéluctablement une impression d'évolutionnisme, au-delà même de l'intention du maître d'œuvre, ce qu'accentue encore l'organisation partiellement chronologique des contributions. Qu'aucun mauvais procès ne soit intenté, cela étant : l'introduction de l'ouvrage pose remarquablement la problématique dans sa complexité historique et sociale.

L'unité du livre ne tient donc pas à l'Égypte, mais à l'objet identitaire, à ce que Christian Décobert appelle, à la suite de François Ireton, des construits. Le terme vise à souligner que l'identité n'est jamais un donné de la nature, mais qu'elle est le fruit d'un travail des membres d'un groupe social sur les autres et, en retour, sur eux-mêmes. En ce sens, l'usage du vocable est non seulement justifié mais, plus encore, nécessaire, dans la mesure où cela permet de ne pas réifier les référents identitaires et en même temps de souligner la dimension processuelle des opérations ayant mené à leur constitution. Ma seule réticence à l'égard de ce terme viendrait plutôt de ce qu'il souligne, non pas seulement que l'identité est un artefact – ce dont on conviendra aisément –, mais surtout qu'elle serait un artifice mis en œuvre par les membres d'un groupe social pour abuser les autres et plus encore pour s'abuser eux-mêmes. Je ne suis pas sûr de pouvoir souscrire à cette vision ironique de l'activité sociale, qui fait peu de cas des capacités réflexives des membres d'un groupe social et prétend substituer à l'ontologie des profanes l'ontologie alternative du scientifique. Notons cependant que cette remarque ne vise pas tant les contributeurs de ce livre que les lecteurs qui s'empresseraient, à la vue de ce mot, de ranger l'ouvrage au titre de la sociologie constructiviste.

Étant dans l'incapacité de résumer chaque contribution à ce livre, je propose de commencer par présenter succinctement celles d'entre elles dont les conclusions contribuent explicitement, au-delà de l'illustration, à la réflexion sur l'objet identitaire, avant d'en revenir à l'introduction de Christian Décobert que je voudrais présenter plus en détail. Je terminerai par quelques considérations sur la question de l'identité comme construction sociale. Notons que le choix des contributions recensées tient pour partie à ma conviction qu'une légitime défiance à l'égard de grands modèles explicatifs ne doit pas conduire à penser que l'exemple est le seul moyen de traiter une question. Présenter une histoire pour répondre à une sollicitation sur la question identitaire suppose que l'on ait une idée précise de ce que cette question est : on propose une illustration de la question. L'exemple est toujours, en effet, l'exemple de quelque chose. Mais, en laissant ce quelque chose dans l'ombre, on tend à illustrer une conception qu'on tient pour évidente sans donner les raisons de cette évidence. Si l'on prend donc le parti de décrire et de laisser les choses parler d'elles-mêmes, il conviendrait sans doute, d'une part, de le dire explicitement et, d'autre part, de donner les éléments ayant conduit à considérer qu'il s'agissait à l'évidence d'une instance identitaire.

Koen Goudriaan s'attache à décrypter les signes de l'identité ethnique en Égypte ptolémaïque. Il montre comment c'est le fait de vivre dans un environnement égyptien qui détermine la qualité ethnique égyptienne des gens, en l'absence de classification rigide des communautés d'en haut. « C'étaient les participants au jeu social qui évoquaient les catégories ethniques, perpétuant ainsi l'existence de communautés ethniques même si celles-ci avaient peu, ou pas du tout, d'organisation interne » (p. 58). Le rattachement à la communauté se fait ainsi par l'exhibition de traits spécifiques de culture, lesquels sont ethniques parce que les gens les associent à des groupes ethniques. Ces traits d'identification ressortissent au faisceau d'indices (religion, droit, appartenance à un « club », nom, ascendance, activité professionnelle, vêtement, langue, etc.), un trait équivoque étant compensé par une pluralité d'autres traits tenus pour plus explicites. On retiendra cette formule de Goudriaan : « Les gens hésitaient rarement à déterminer l'identité ethnique de tel individu. Dans leur milieu immédiat, ils avaient une connaissance non réfléchie mais pratique de la validité ethnique de traits spécifiques » (*ibid.*).

Bernard Flusin, dans sa contribution sur une compilation racontant l'histoire du monastère de Sainte-Catherine et en décrivant les merveilles, nous conduit à réfléchir sur ce que Christian Décobert nomme « la réponse toujours incomplète à une double demande : de maintien vital d'une frontière avec l'autre qu'est l'Arabe nomade vivant aux portes du monastère ; de continuité d'une mémoire » (p. 14). S'agissant de la première, on peut observer que l'objet identitaire s'insère dans une relation de proximité. Ainsi, « les relations entre les Arabes et la communauté monastique, si tendues soient-elles, peuvent être écrites en termes de symbiose » (p. 129). La seconde demande répond

BCAI 17 (2001) Décobert Christian (dir.) : Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte, recensé par Baudoin Dupret
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

davantage à la question de la perpétuation du groupe en tant qu'entité distincte, ce qui suppose la démarcation vis-à-vis des autres communautés non musulmanes de l'empire et l'effort de conservation du système juridique reconnaissant à la communauté orthodoxe son statut distinct.

Jean-Michel Mouton montre comment, s'agissant des ulémas de l'époque ayyoubide, la définition du groupe procède de critères pouvant être qualifiés d'objectifs (acquisition et transmission "patentées" du savoir), idéologiques (adhésion à l'islam sunnite), professionnels (activité unique) et exclusivistes (à l'exclusion des chiites et des coptes). La conséquence de l'établissement de ces « limites objectivement fortes par rapport aux autres groupes sociaux » et de cette « mise en position dominante » fut que « d'exacerber les signes de distinction au sein du groupe des ulémas et d'accentuer les lignes de tension à l'intérieur de la communauté » (p. 152).

Esclaves, étrangers, minoritaires, les Mamelouks n'en forment pas moins le groupe dominant, souligne Mounira Chapoutot-Remadi. Le groupe mamelouk se forme autour de la « maison », dont les résidents sont liés « par une multitude de liens électifs, de sang, de clientèle » (p. 176) qui laisse transparaître à la fois cohérence et différences : « Ces déracinés, arrachés à leurs familles et à leurs territoires d'origine, à leur langue, à leur culture et à leur religion, ces étrangers auxquels on refuse une mémoire généalogique, ces hommes qui apparaissent à la fois sans ancêtres et qui se veulent "sans postérité", ces hommes donc recréent une famille fondée à la fois sur une parenté élective et sur des liens du sang » (*ibid.*). Par ailleurs, ce que l'on sait des Mamelouks nous est donné par des sources arabes, les frontières identitaires étant donc autant celles « que le groupe se donne » que « celles qui lui sont assignées par l'"autre" arabe » (p. 182). Or, ce dernier renvoie les Mamelouks à une ethnicité turque, dans laquelle tous ceux qui sont achetés comme esclaves militaires acceptent de se fondre. En même temps, le groupe est traversé, de l'intérieur, par de forts mouvements ségrégationnistes fondés sur l'« appel de la race ». « Par conséquent, on peut dire que la problématique de l'identité oscille entre le pôle d'une singularité déconnectée et celui d'une unité globalisante peu respectueuse des différences » (p. 183). Enfin, dans l'étrangeté, on trouve des gradations entre celle qui est constituée en idéal – et est intégratrice au groupe dominant – et celle qui est dégradante (par rapport à l'idéal, du moins) – et tend à renvoyer à la périphérie.

Étudiant la même Égypte mamelouke, Jean-Claude Garcin et Moustafa Anouar Taher s'efforcent de montrer comment, alors qu'« il est admis que dans la société arabe l'identité d'un homme se saisit par la lignée » (p. 189), cette logique de la société arabe ne trouve pas à s'appliquer à tous ceux qui vivent en un même lieu à une même époque. Les mamelouks, puisqu'il s'agit encore d'eux, ne sont officiellement les fils et les pères de personne. Décrivant la *waqfiyya* (ensemble d'actes de *waqf*), d'un certain Ğawhar al-Lālā, mamelouk, eunuque de surcroît, originaire d'Éthiopie, précepteur des enfants de la famille du sultan Barsbāy, lié à un autre Ğawhar par des liens d'afrèrement, les auteurs nous engagent à lire cette histoire, comme le fait Christian Décobert en introduction, comme la démonstration de ce que la production identitaire « se réalise, et ne se réalise que, dans le symbolique », qu'elle est « un travail de représentation (...), travail qui se situe dans l'association motivée mais arbitraire d'un "étant" (d'un état social) et d'un "vouloir être" (une volonté sociale) » (p. 30). L'étant de Ğawhar al-Lālā, c'est son opulence matérielle et son influence politique, tirée de son appartenance à la maisonnée du sultan, mais aussi son irréductible condition de mamelouk eunuque, nécessairement sans ascendance ni descendance ; son vouloir être, c'est son inscription dans un lignage fictif, dans une forme de descendance du sultan dont il est à la fois le fils pieux qui entretient sa tombe et l'héritier légitime qui succède à son père dans ses biens qu'il fait siens.

Travailler sur les références religieuses telles qu'elles ressortent de l'étude d'un site de concentration de tombes de *sayyids*, ce n'est pas, dit Christian Décobert dans sa contribution sur Bahnāsa, « nous demander ce qu'était un musulman au XIV^e^ ou au XV^e^ siècle, (... mais tenter) d'entrevoir le processus de construction (...) d'une mémoire où puiser ces références, de comprendre que cette mémoire était partagée et efficace, qu'elle suscitait des pratiques sociales communes et reconnues, et, enfin, de saisir l'inscription de cette mémoire dans l'espace, dans le milieu naturel » (p. 258-259). Cette mémoire, autour de laquelle le groupe s'organise, est à la fois mémoire d'un passé originaire, fixant au groupe « sa naissance, sa reproduction, et une raison à sa présence là où il est » (p. 259), et mémoire d'un passé exemplaire, « puisqu'il fonctionne comme un modèle, que les gestes qui s'étaient accomplis durant ce temps écoulé sont un modèle de comportement » (*ibid.*). La mémoire n'est toutefois pas que la mémoire *de* quelque chose, elle aussi mémoire inscrite *dans* quelque chose, une mémoire qui s'organise dans un espace, dans « des lieux, sacrés, qui sont les témoins du temps passé et qui le rendent présent, même s'il est révolu » (*ibid.*). Cette production « mnémotechnique » est identitaire, en ce sens qu'elle permet la démarcation entre le musulman et l'autre, démarcation fluctuante bien sûr, mais d'une fluctuation circonscrite par un cadre, celui de « la solidarité que le groupe religieux entretient avec ce qu'il croit être l'intégrité de sa tradition » (*ibid.*).

Jean-Noël Ferrié se pose la question de la construction de la frontière et de la typification de soi dans son article sur la définition par des étudiants d'al-Azhar de la qualité de copte. S'appuyant sur les travaux de Barth et Goffman, il nous montre comment l'identité, qui est « construite interactionnellement par le maintien d'une frontière conventionnelle avec les groupes voisins (...) crée la réalité qu'elle énonce » (p. 307). Ce faisant, la production identitaire opère à double sens, de la définition de l'autre à la définition

BCAI 17 (2001) Décobert Christian (dir.) : Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte, recensé par Baudoin Dupret
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

du soi, et l'imputation d'une identité à autrui permet en creux de se donner une identité à soi. L'auteur ne semble toutefois pas s'intéresser à l'identité en acte, mais à une identité réflexive, celle qui est produite en réponse à une question, ce qui tendrait à nous placer dans le registre des « représentations » plutôt que de l'« action », la relation entre les deux se faisant sur le mode de l'incertitude ou, tout au moins, de la discontinuité. Telle n'est toutefois pas l'intention de Jean-Noël Ferrié, qui ne s'attache pas à prendre un objet symbolique de manière décontextualisée et à gloser à son sujet, mais observe, dans les réponses des étudiants, la trace d'une action qui a consisté, dans des circonstances précises, à dire certaines choses. Si donc, dans leurs réponses, les étudiants en *tafsīr* marquent la différence entre coptes et musulmans, c'est de manière irrémédiablement située. Ils le font en recourant à des critères qui, ceux de la religion mis de côté, tiennent à l'imputation d'une qualité morale – l'impudeur – au chrétien. « En ce sens, il semble que l'affirmation identitaire relève de plus en plus de la performance » (p. 314). Mais, il est vrai, cette affirmation ne vise pas tant à donner un contenu à ce qu'on est qu'à marquer la différence, à « informer de l'existence d'une démarcation » (*ibid.*).

Alors que le mot identité, dans sa triple acception de singularité, similarité et pérennité, permet de bien saisir un des points de vue selon lequel tout groupe social empirique peut être envisagé sociologiquement, il est aujourd'hui galvaudé et finit par ne plus désigner que l'existence de spécificités sociales et culturelles pour un groupe. Partant de ce constat, François Ireton décrit, dans sa contribution sur le référent identitaire « *ṣa'īdī* » (originaire du Ṣa'id, c'est-à-dire de Haute-Égypte), les quatre relations d'incertitude unissant les énoncés identitaires et le référent visé, notant toutefois que cette incertitude, ce paradoxe, n'existe « qu'au regard de l'application des principes de la logique "classique" à ce type de mode de construction sociale de l'identité, (alors que) la construction des identités collectives relève d'autres "socio-logiques" » (p. 322). La première relation d'incertitude tient aux sujets de l'identité, c'est-à-dire en fait à la notion d'appartenance à une entité comme le Ṣa'id. L'auteur montre que, si identité et équivocité (de ce que recouvre l'appartenance) semblent faire mauvais ménage en logique classique, non seulement elles coexistent mais surtout elles opèrent efficacement en socio-logique. La deuxième relation d'incertitude tient au référent territorial (le Ṣa'īd). Pas moins de dix « Ṣa'īds mentaux » peuvent être ainsi esquissés. Une fois encore, l'auteur souligne que ce ne sont que les différentes représentations logiquement possibles, qui ne prennent toutefois de sens que dans leur mobilisation par un individu, dans un but pratique, de manière ni mentaliste ni mécanique. La troisième relation d'incertitude procède d'une interrogation sur la forme logique des propositions de caractérisation identitaire. Ce questionnement révèle que « les caractéristiques identitaires ne délimitent pas des entités sociales discrètes en termes univoques d'appartenance/non-appartenance des individus (, mais qu'il) existe des variations d'intensité d'appartenance, faisant de ces entités – dont l'existence est fondamentalement d'ordre symbolique – des "sous-ensembles flous" » (p. 333). Enfin, quatrième relation d'incertitude, au plan sémantique des prédicats attribués aux Ṣa'īdis, on observe « le caractère en partie contradictoire du corpus formé par les traits identitaires qualifiant les Ṣa'īdis, dont il est possible de prédiquer "quelque chose et son contraire" » (*ibid.*). Ici encore, la question de l'équivocité ne se pose qu'en termes de logique formelle et non de pratiques sociales, ces dernières n'étant pas tributaires des premières.

Retour à l'introduction, à présent, et à son étonnante capacité à cimenter ce livre. Rappelant que les *Annales* s'étaient donné un programme sur les identités et les liens sociaux, dont elles posaient qu'elles n'ont « que des usages », « pas d'existence de nature » (p. 9), et partant du constat à la fois du caractère situé du point de vue sur l'identité d'un groupe et de l'inconsistance ontologique des caractéristiques semblant définir et distinguer les groupes entre eux, Christian Décobert entreprend de cadrer la problématique en deux temps.

Il s'attache d'abord à étudier la structure des modes stéréotypiques d'appréhension d'autrui. Le stéréotype est, dans une relation sujet + prédicat, le prédicat étant un terme commun et unique utilisé pour qualifier et décrire des termes très variés. Fonctionnant sur le mode de la règle, le stéréotype « ne souffre pas la contradiction, quelle que soit l'expérience, même si l'expérience le nie » (p. 11), parce que l'exception n'est jamais que la confirmation de la règle. Donc, à l'instar de la règle, le stéréotype est représenté et vécu comme stable, il est réifié, la propriété qu'il identifie est objectivée. La production identitaire intervient donc quand les acteurs d'un groupe font de certaines des propriétés d'un groupe des propriétés distinctives, activant ainsi, comme l'a établi Fredrik Barth, la représentation d'une frontière. Et le stéréotype devient normatif dès lors que le constat d'une régularité statistique est posée au principe d'une normalité morale. Quand la production identitaire vise à attribuer une identité à autrui, elle opère aussi, de manière récursive, sur la définition de l'identité propre. Ainsi, l'objet stéréotypé est autant discours sur soi que sur l'autre. Il fonctionne et sert à refléter un ordre, celui qui positionne l'autre dans une relation où, en creux, je me positionne moi-même. En somme, « la production du stéréotype (...) se veut la simple reproduction d'un ordre constaté, c'est-à-dire d'un agencement des êtres, des humains, en catégories valorisées et antinomiques d'identification » (p. 15).

Alors qu'il vise à préserver une identité, le discours identitaire est, paradoxalement, producteur d'identité. Il porte sur les groupes sociaux et leurs actions et, en ce sens, il constitue un discours sociologique spontané. Il est constitué sur l'idée que la réalité des traits qui constituent l'objet identitaire est transparente et que leur connaissance immédiate n'est que l'effet d'un constat qui porte sur deux

BCAI 17 (2001) Décobert Christian (dir.) : Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte, recensé par Baudoin Dupret
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

choses : l'appartenance (je partage avec quelqu'un les caractéristiques qui font que nous appartenons au même groupe) et la permanence (je porte la mémoire de ce que le groupe a été de manière permanente, de l'origine à maintenant). D'une part, des ressources taxinomiques, mobilisables et mobilisées pour donner cohésion à un ensemble flou et cohérence à des éléments distinctifs disparates. D'autre part, une identité à soi procédant d'une identité à ce que l'on a été, c'est-à-dire d'un ancrage dans un moment originaire que l'on pose et dont procède, dans un regard rétrospectif, tout ce qui vient de lui. On remarquera toutefois qu'identité à soi (appartenance) et identité à ce qu'on a été (permanence) peuvent être dissociées. Par ailleurs, c'est un fait que l'identité d'un groupe social est « un objet fuyant » (p. 26), en ce sens que le discours qui porte dessus le façonne de manière permanente, mais il le fait à partir de normes sociales et dans un cadre situé. Si donc le stéréotype est une norme, c'est en tant que forme conventionnelle qui ne vient à la pleine existence que dans son actualisation. Cette forme conventionnelle vise à imputer à autrui et à soi-même une valeur, la distribution différenciée de cette dernière fondant la distance séparant un groupe de l'autre.

Je voudrais souligner ici que la question de l'identité doit effectivement s'apprécier comme une question d'ordre. On pourrait toutefois ajouter qu'il ne s'agit pas d'un ordre procédant d'une dualité analytique opposant structures et action, mais bien d'un ordre qui émerge de manière locale, autochtone, interactive et descriptible dans le langage naturel des gens, qui sont toujours des membres de multiples communautés d'appartenance. En ce sens, l'identité n'est pas un objet opaque, mais bien un phénomène intelligible, reconnaissable et reconnu, et elle correspond à des pratiques de production, de monstration, d'observation et de reconnaissance [(1)]. L'identité n'est dès lors un objet fuyant que pour le chercheur qui envisage de lui donner une configuration stable, fût-elle seulement structurelle. Quand les sciences sociales s'engagent dans l'élaboration de théories sociologiques alternatives aux théories profanes de la vie quotidienne, elles rentrent dans une perspective correctrice des représentations, dans une redescription des phénomènes sociaux dont elles cherchent à imposer une version rectifiée. Ce faisant, l'accent est mis sur le côté essentiellement artefactuel de la construction sociale – non sans ironiser sur l'écart qu'il y aurait entre le construit et la réalité objective à laquelle accéderait le chercheur –, manquant par là même une partie du phénomène lui-même, à savoir l'activité de production même de l'artefact. Pour la sociologie constructiviste, la question est avant tout de rendre compte d'un état de fait particulier – tel artefact identitaire, par exemple – à partir d'une combinaison de multiples éléments. Le problème vient toutefois de ce que, pour combiner des éléments, il faut les identifier, les sélectionner, ce qui ne peut se faire sans limitation arbitraire. De plus, dans la sélection de ces éléments, on a perdu de vue l'essentiel : les activités de production de l'artefact, le travail des constructeurs de celui-ci, les interactions propres à l'accomplissement de ce travail, le contexte situé du travail de production [(2)]. En ce sens, dire que l'identité est une construction sociale risque d'extraire l'identité du monde social dans lequel elle s'inscrit. Or, c'est dans ce monde social, dans l'immanence pure et simple de celui-ci, dans sa contrainte locale et située, que l'identité apparaît pour ce qu'elle est : l'accomplissement d'un travail permanent et ordonné d'ordonnancement du social.

L'identité, la personne, le moi sont des concepts nécessairement et indubitablement sociaux. Il ne fait pas de doute qu'ils n'ont pas de substance en soi. Ils n'existent que par et dans leur production, qui est interactionnelle, intersubjective, contextuelle, ponctuelle, locale. En même temps, ils sont réels – ce qui ne signifie pas qu'ils sont matériels –, parce qu'ils sont tenus pour structurants par tout un chacun, parce qu'il n'est pas d'interaction qui ne se fonde sur un minimum d'attentes d'arrière-plan portant sur la nature de l'interlocuteur, son groupe d'appartenance, les droits et devoirs qui sont communément imputés au membre du groupe en tant que membre. Dans le cadre de l'interaction, toutes ces attentes sont identifiées et désignées et servent ainsi d'appui à la poursuite de l'échange. Ce faisant, elles contribuent à la reconfiguration permanente de l'interaction. Les gens tendent à produire de manière continue la conformité à ces attentes, de même que l'atteinte à ces attentes constitue une rupture des schèmes de normalité qu'il s'agit le plus souvent de réparer, en lui donnant une excuse, une justification, une intention, etc. La catégorisation identitaire est donc à la fois contingente et contraignante. Il est difficile voire impossible de s'en saisir en partant de propositions aussi générales que « l'Antiquité considère le Juif comme physiquement répugnant » ou « le Sa'idi tient à ses traditions ». C'est ce que laisse entendre François Ireton qui, montrant que les relations que révèle l'étude du référent identitaire sont faites d'incertitude, souligne que cela tient à la volonté de les appréhender hors contexte. En ce sens, ce n'est pas l'identité qui est incertaine, mais l'idée que, en adoptant une position alternativiste (l'identité des gens n'est pas celle qu'ils croient) ou ironique (les gens pensent avoir une identité alors que tout cela n'est que du vent), la recherche s'en fait.

Baudoin Dupret
CEDEJ

(1) H. Garfinkel, « Postface : l'ethnométhodologie et les legs oublié de Durkheim », *in* M. de Fornel, A. Ogien, L. Quéré (éd.), *L'ethnométhodologie : une sociologie radicale*, Paris, La Découverte (Colloque de Cerisy), 2001, p. 440.

(2) G. Button, « L'ethnométhodologie est-elle constructiviste ? » , *in* M. de Fornel, A. Ogien, L. Quéré (éds.), *L'ethnométhodologie : une sociologie radicale*, Paris, La Découverte (Colloque de Cerisy), 2001, p. 161-173.

BCAI 17 (2001) Décobert Christian (dir.) : Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte, recensé par Baudoin Dupret
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net