Centre arabe de recherches
& d'études politiques

CAREP Paris I Axe : Etudes critiques de la sécurité I Juin 2026

Démobilisation – Répression :

Penser les dynamiques de l'engagement militant à partir de Khandaq al-Ghamiq

Leila Seurat

Chercheuse au CAREP Paris

Leila Seurat

Leila Seurat est docteure de l'Institut d'études politiques de Paris (2014). Sa thèse, consacrée à la politique étrangère du Hamas, a été publiée sous le titre *Le Hamas et le monde* (CNRS Éditions, 2015), puis en anglais dans la collection SOAS Palestine Studies chez I.B. Tauris (2022).

Elle a ensuite effectué plusieurs séjours postdoctoraux à l'étranger : à Florence, en tant que membre du programme Max Weber, puis à Beyrouth, où elle a été accueillie par l'Ifpo dans le cadre du programme « Ambassadeur » de la DGRIS (ministère des Armées). Ses recherches portent sur le maintien de l'ordre public, en particulier sur ses dynamiques de pluralisation et de délégation de la force. Elle s'intéresse notamment à la répression des protestations collectives ainsi qu'aux processus de transfert de modèles et de normes de sécurité dans des contextes autoritaires.

Leila Seurat a enseigné la sociologie des relations internationales et la sociologie politique du monde arabe à Sciences Po, ainsi que l'histoire contemporaine du Moyen-Orient à l'INALCO. Ancienne membre du jury du CAPES d'histoire, elle est également coautrice, avec Jihane Sfeir, d'une *Anthologie de la pensée politique arabe* (CNRS Éditions, 2022).

Elle est aujourd'hui chercheuse au CAREP Paris, et chercheuse associée au Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales (CESDIP), ainsi qu'à l'Observatoire des mondes arabes et musulmans (OMAM-ULB).

CAREP Paris

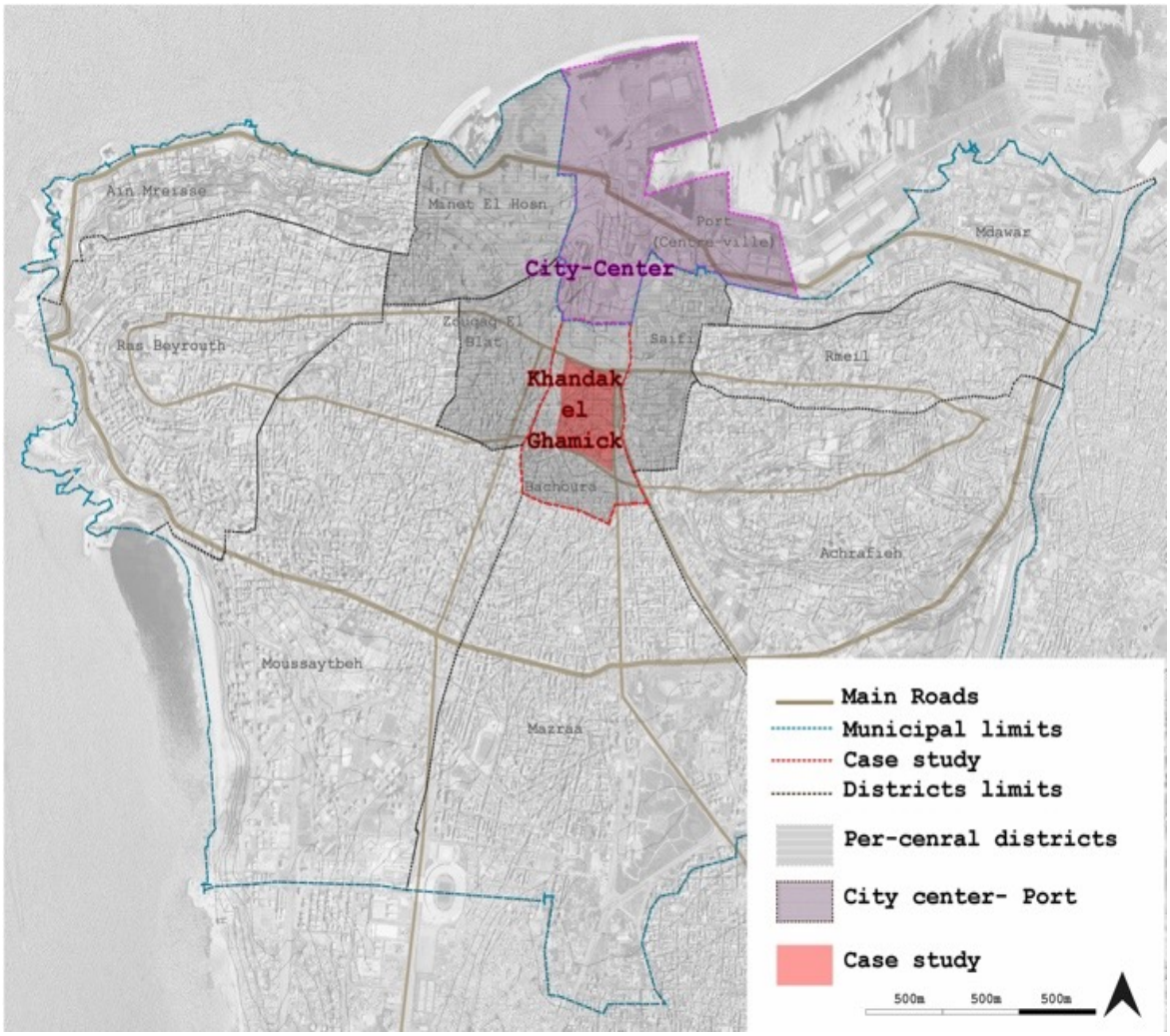
12 rue Raymond Aron
75013 Paris

01 43 45 45 94
www.carep-paris.org
contact@carep-paris.org

TOUS DROITS RÉSERVÉS © CAREP PARIS

Résumé

Cet article porte sur les engagements de la jeunesse d'un quartier péricentral pauvre de Beyrouth, Khandaq al-Ghamiq. Alors qu'ils s'étaient massivement mobilisés les trois premiers jours du soulèvement, les 17, 18 et 19 novembre 2019, les jeunes de Khandaq se retirent de la mobilisation et prennent activement part à la répression contre les manifestants. Comment expliquer ce revirement ? La thèse consensuelle consiste à les considérer comme de simples supplétifs du régime, des baltajis, instrumentalisés par leur chef Nabih Berri, président du parlement et chef de la milice Amal. Cet article entend montrer la portée limitée de cette explication. Certes, les jeunes de Khandaq ont pu à certaines occasions répondre aux directives de leur chef mais, le plus souvent, ce sont eux qui ont choisi de se retirer et qui ont été à l'initiative de la confrontation avec les « révolutionnaires ».



Source : Rouba Wehbe / Associate reseracher Ifpo – Unpublished paper, 2017.

À l'instar des dynamiques observées lors de la crise de déchets en 2015[1], la répression du mouvement social de 2019 a, à Beyrouth, largement engagé les forces fidèles au président du Parlement, Nabih Berri, qui est aussi le chef du mouvement chiite Amal[2]. Il s'agit aussi bien des forces « publiques » que sont les agents de la police du Parlement, que des forces « privées » originaires de différents quartiers de Beyrouth dont celui de Khandaq al-Ghamiq, principal bastion d'Amal dans la capitale. Les manifestants ont ainsi été régulièrement confrontés, devant la Chambre des députés, à la violence des agents de la police du parlement et, sur la place des Martyrs, aux descentes répétées des jeunes chiites de Khandaq venus les intimider, saccager leurs tentes et brûler les symboles de la « révolution ».

La thèse consensuelle, partagée par la plupart des manifestants ainsi que par des analystes, interprète cette répression comme l'illustration d'une délégation de la violence de la part du pouvoir qui, pour en venir à bout du mouvement social, aurait engagé une forme de répression indirecte[3]. Pour stigmatiser cette complicité de l'État, l'expression usuelle est « *baltajiyya*[4] *al sulta* » (les mercenaires du pouvoir).

Sans être totalement erronée, cette interprétation commune du *baltaji* instrumentalisé nous paraît limitée. D'abord parce qu'en sous-entendant l'existence d'un lien direct entre ces individus et le pouvoir politique, elle s'appuie sur une vision structuraliste du pouvoir pour laquelle la délégation de la violence à des groupes privés serait l'un des fondements de la répression d'État. Or, dans un pays fragmenté comme le Liban qui rend compte de plusieurs régimes de pouvoir et où les différents leaders des communautés sont en conflit permanent pour la défense de leurs intérêts propres, supposer que la force est déléguée fait trop vite l'économie d'une réflexion sur les liens entre les différents titulaires du pouvoir, les différents titulaires de la force et les différentes modalités de son exercice.

L'autre problème est que l'analyse de formes politisées de violence en connivence avec le(s) pouvoir(s) reste souvent prisonnière d'une vision surplombante de pratiques qui seraient toujours provoquées « par le haut », au risque de masquer l'autonomie de ces groupes articulée tant aux dynamiques conjoncturelles des mobilisations qu'aux logiques de quartiers.

Cet article ne porte pas sur la participation des jeunes de Khandaq au mouvement de

1 Leila Seurat, « La gestion de la crise des ordures à Beyrouth durant l'été 2015 : Quelle police des foules ? », *Critique internationale*, Vol.79, n°2, avril-juin 2018, p.181-202.

2 Amal, qui signifie en arabe « espoir », est l'acronyme de Afwaj al-Mouqawamma al-Lubnaniyya, les « Bataillons de la Résistance Libanaise » mouvement fondé en 1975 en tant que branche armée du mouvement des déshérités fondé par l'imam Moussa Sadr en 1974. Après la disparition de Moussa Sadr en Libye et son remplacement par le député Hussein al-Husseini, Nabih Berri jeune avocat issu d'une famille émigrée qui a fait fortune au Sierra-Leone, prend la tête du mouvement. Voir Augustus Richard Norton, *Amal and the Shi'a: struggle for the Soul of Lebanon*, Austin, University of Texas Press, 1987, 238 pages.

3 Carmen Geha, "Co-optation, Counter-narratives, and Repression: Protesting Lebanon's Sectarian Power-sharing Regime", *Middle East Journal*, Vol.73, n°1, printemps 2019.

4 Le terme de *baltaji*, transcrit également par *baltagui* en dialecte égyptien, vient du mot turc « balṭa » qui signifie « hache ». Si l'usage de ce terme a évolué à travers le temps, il est, depuis la fin des années 1990, utilisé pour caractériser des agents en civil recrutés coup par coup par les régimes pour réprimer, parallèlement à l'armée et la police, toute forme de contestation politique Pour une analyse de l'étymologie de la notion de la *baltagiyya* voir Perrine Lachenal, « De quoi le Baltaji est-il le nom ? », Contribution au glossaire de la révolution, Le Caire, CEDEJ, 2011.

protestation. Les travaux accessibles soulignent à cet égard la similitude de leurs motivations en 2015, durant la crise des déchets, et en 2019, lors du soulèvement du 17 octobre. Dans les deux cas, les mobilisations ont été trans-partisanes au sens où elles ont engagé l'ensemble des communautés. Dans les deux cas, les habitants de Khandaq ont participé à ces mobilisations sans connaissance ni autorisation préalable de leurs leaderships. En 2015, ces *first-timer protesters*[5] se sont engagés principalement à cause du manque d'opportunités professionnelles et de la restriction d'accès aux services publics autour d'un petit groupe proche des élites d'Amal. Dans les deux cas, leur participation témoigne de l'écart grandissant entre les leaders et leurs partisans invalidant ainsi l'idée laquelle la jeunesse chiite bénéficierait de faveur de la part de leur hiérarchie.

Plutôt, la question qui nous intéresse ici est celle de leur démobilisation et de leur participation active à la répression. Sans nier qu'ils aient pu répondre à des ordres, cet article cherche à complexifier cette lecture instrumentale en insistant sur la part d'autonomie de ces acteurs. Il met en exergue l'importance de la protestation comme espace de (re)production des frontières sociales et communautaires ainsi que le quartier comme lieu de fabrique d'une solidarité locale.

Au sein de la vaste littérature consacrée aux « printemps arabes » depuis 2011, rares sont les travaux qui portent sur les formes de dissentiments et de démobilisations[6]. Plus rares encore sont ceux qui analysent le vacillement entre adhésion à la protestation et soutien au régime[7]. De récentes recherches ont souligné la complexité de l'étiquette « *baltaji* » comme en Jordanie par exemple ***où***, après avoir attaqué le *sit-in* de manifestants réunis devant le ministère de l'Intérieur à Amman le 24 mars 2011, les loyalistes ont pris les habits de révolutionnaires, rejoignant le *hirak* et répudiant leurs pratiques antérieures[8]. Dans la continuité de ces travaux, cet article espère contribuer aux débats relatifs à l'autonomisation des mobilisations sociales et à la violence politique dans les sociétés segmentaires.

Penser les démobilisations, c'est d'abord appréhender la protestation comme espace social d'interactions. Si les mobilisations collectives favorisent sans doute de nouvelles modalités d'articulation entre les identifications communautaires et non communautaires[9], elles contribuent aussi à (re)produire des frontières sociales poussant certaines franges des manifestants à se réfugier derrière la seule appartenance communautaire. L'attention portée aux précédents cycles de mobilisations permet de saisir ces logiques de désengagements[10].

5 Carole Kerbage, *Politics of coincidence: The Harak Confronts its 'Peoples'*, Institute Issam Fares, 2017.

6 C'était déjà un constat formulé par Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

7 Mohamed Fahmy Menza, "Cairo's new old faces, Redrawing the map of patron-client networks against the background of the January 25 revolution and the 2015 election", dans Laura Ruiz de Elvira, Christoph H. Schwarz, Irene Weipert-Fenner, *Clientelism and Patronage in the Middle East and North Africa: networks of dependency*, Routledge, 2019, 244 pages.

8 Yazan Doughan, "The New Jordanian Patriotism After the Arab Spring", *Crown Center for Middle East Studies*, 2020.

9 Voir les travaux de Lamia Zaki consacrés au Maroc. Sur le terrain latino-américain voir Javier Auyero, *Routine Politics and Violence in Argentina: The Gray Zone of State Power, Cambridge*, Cambridge University Press, 2007.

10 Choukri Hmed, « Répression d'État en situation révolutionnaire en Tunisie », *Vingtième siècle*, Vol. 4, n°128, 2015, p.77-90.

Nous insistons ici sur l'importance du facteur spatial puisque c'est bien l'exclusion physique de l'espace protestataire en 2015 qui éclaire ces formes d'auto-exclusion au présent.

Les travaux relatifs à la violence dans les sociétés segmentaires mettent également en exergue le rôle de l'espace urbain pour expliquer le passage à la violence[11]. C'est le cas par exemple de Patrick Haenni qui, à rebours des visions instrumentales d'une violence orchestrée par les élites, envisage la sédition d'une partie de la jeunesse du Caire à partir de l'ancrage local des acteurs[12]. Soulignant la complexité des liens qui lient ces acteurs à l'État, les chercheurs qui étudient le phénomène du vigilantisme insistent eux aussi sur l'importance des dynamiques urbaines locales[13]. Grâce à des méthodes empiriques et ethnographiques, nombre d'africanistes se sont ainsi attachés à déconstruire les explications simplistes de la violence par l'instrumentalisation[14], mettant au jour l'autonomie des « mercenaires ». L'autre intérêt est d'inscrire ces pratiques informelles de maintien de l'ordre dans leur histoire longue[15]. Sans être une notion de sciences sociales, la notion de *qabadaye* permet de restituer la complexité des liens qui lient ces acteurs à leurs « notables » (*zu'ama*[16]) et de souligner leur relative autonomie[17]. Cette hypothèse est ici étayée au regard de l'environnement spatial au sein duquel s'est déroulée une partie de la confrontation[18].

Notre méthodologie combine le suivi de médias locaux et des réseaux sociaux et la conduite d'entretiens auprès de différents acteurs. Nous sommes entretenus avec Mohammed Herz, l'une des figures majeures du mouvement social et organisateur de nombreuses mobilisations depuis 2015. Il est aussi le mari de Malak Alaywe célébrée comme l'icône de la « révolution » pour

11 La prise en compte du facteur spatial dans l'analyse du passage à la violence a été mis en exergue par Patrick Haenni, *L'ordre des Caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*. Paris-Le Caire, Karthala-CEDEJ, 2005 ; Samir Khalaf et Guilain Denoeux, "Urban networks and political conflict in Lebanon", dans Nadim Shehadi et Dana Haffar Mills, *Lebanon, a history of conflict and consensus*, The Center for Lebanese studies, I.B Tauris, 1988 ; Salwa Ismail, "The popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-spatial Determinants in the Cairo Urban Setting", *Comparative Studies in Society and History*, Vol.42, n°2, 2000, p. 363-393.

12 Patrick Haenni, *L'ordre des Caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire, op. cit.*

13 Gilles Favarel-Garrigues et Laurent Gayer, « Violer la loi pour maintenir l'ordre. Le vigilantisme en débat », *Politix*, 2016, Vol. 3, n°115, p. 7-33 ; sur la Turquie, Elise Massicard, « Quand les civils maintiennent l'ordre. Configurations vigilantes à Istanbul », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2019, Vol. 145, p. 229-256.

14 Richard Banégas, « La politique du 'Gbonhi'. Mobilisations patriotiques, violence milicienne et carrières militantes en Côte-d'Ivoire », *Genèses*, Vol. 4, n°81, 2010, p. 25-44 ; Sarah Jenkins, "Ethnicity, violence, and the immigrant-guest metaphor in Kenya", *African Affairs*, Vol. 111, 2012, p. 576–596.

15 Laurent Fourchard, "A New Name for an Old Practice: Vigilante in South-Western Nigeria", Africa, *Journal of the International African Institute*, Vol. 78, n°1, 2008, p. 16-40.

16 Arnold Hottinger définissait le za'îm comme « un leader politique qui jouit du soutien d'une communauté localement circonscrite et qui préserve son appui en favorisant ou en semblant favoriser les intérêts du plus grand nombre de membres possible de sa clientèle », Arnold Hottinger, "Zu'ama' in Historical Perspective", dans Binder Leonard (ed.), *Politics in Lebanon*, New York, John Wiley and Sons, 1966, p. 85-105.

17 L'anthropologue Michael Johnson s'est penché sur la figure des *qabadayat* au Liban dans *Class and client in Beirut: the Sunni Muslim Community and the Lebanese state 1840-1985*, Londres, Ithaca Press, 1986, 227 pages.

18 Javier Auyero, « L'espace des luttes. Topographie de l'action collective », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°160, 2005, p. 122-132 ; voir aussi Choukri Hmed, « Des mouvements sociaux "sur une tête d'épingle" ? Le rôle de l'espace physique dans le processus contestataire à partir de l'exemple des mobilisations dans les foyers de travailleurs migrants », *Politix*, Vol. 84, n°4, 2008, p.145.

avoir infligé un coup de pied à l'un des gardes du corps du ministre de l'Éducation le 17 octobre. Quatre entretiens approfondis ont été menés avec des habitants du quartier de Khandaq dont les noms ont été ici anonymisés : trois avec des militants issus de différentes générations et un avec un haut cadre du parti Amal, Kamal Murtada. Les trois militants ont été sélectionnés à la fois parce qu'ils reflètent une tendance forte du profil « baltaji » - souvent membre des appareils de sécurité qu'ils soient public ou privé - aussi parce qu'ils témoignent de l'existence de fortes disparités socioéconomiques au sein du groupe. Âgé de 33 ans, Husayn est membre de la police du parlement, exerçant notamment les fonctions de chauffeur pour un haut gradé de cette unité des FSI. Hassan, 35 ans, est le chauffeur et garde du corps d'un haut cadre d'Amal. Il dispose donc, à l'instar de Husayn, d'une proximité avec l'élite dirigeante du parti, position qui lui permet de jouir de bénéfices matériels substantiels. À l'inverse notre troisième interlocuteur, Musa, 21 ans, est dans une situation beaucoup plus précaire puisqu'il est sans emploi. Si ces fractures sociales et générationnelles témoignent de l'hétérogénéité au sein du groupe, nous nous intéressons ici à ces acteurs pris dans leur dynamique collective. Notre entrée dans le quartier a été rendue possible par nos contacts policiers : c'est un agent de police côtoyé sur un précédent terrain qui nous a mis en relation avec Husayn. Issu d'une famille proche de Nabih Berri et originaire du même village Tibnine, Husayn est une figure connue de Khandaq. Son père Ahmad, a été l'un des anciens gardes du corps du chef du parti Amal. Il est responsable d'une des rues principales de Khandaq où il possède un café, participant à la renommée de la famille dans le quartier. Point d'ancrage de notre terrain, ce café s'est avéré extrêmement utile, nous évitant des déambulations inopportunes dans le quartier et facilitant la conduite d'entretiens et le suivi de conversations informelles.

Sans ignorer l'existence de directives impulsées « par le haut », le retrait de jeunes de Khandaq doit se lire dans une analyse processuelle des mobilisations et dans ses processus de cadrages qui contribuent aux processus de communautarisation des groupes sociaux. La réactivation de frontières entre un « Eux » révolutionnaire et un « Nous » chiite s'inscrit d'une part dans l'environnement consociatif qui transforme les cadres cognitifs de la mobilisation, d'autre part dans les précédents cycles de mobilisations qui continuent d'informer les interactions du présent. Si la répression peut également se lire comme une réponse à des ordres émis par les leaders communautaires, elle répond aussi à des motivations propres aux jeunes de Khandaq, inscrites dans leur environnement local. Nous insistons sur la manière dont les logiques d'identification communautaires sont reproduites dans l'urbain.

Saisir les logiques de démobilisation au-delà de simples injonctions formulées « par le haut »

Rendre compte du retrait des jeunes de Khandaq passe par une nécessaire compréhension des interactions qui se jouent au cours de la mobilisation. Bien avant de recevoir l'ordre de se retirer, nombreux étaient ceux qui avaient déjà quitté la foule. Les affects politiques et la mise en cause des leaders chiites ont provoqué la démobilisation des jeunes dès le 3e jour. Leur retrait doit aussi se lire comme une forme d'auto-exclusion qui s'inscrit dans le précédent des mobilisations de l'été 2015.

De la difficile action collective en contexte fragmenté

> « Le 17 octobre, nous sommes descendus sans aucun mot d'ordre. Tout le monde est descendu y compris la banlieue sud et les soutiens du Hezbollah. Nous étions les premiers à être dans le hirak. Je suis de Amal et pourtant je suis descendu ; pendant au moins trois jours je n'ai pas dormi et je peux t'assurer que je ne suis pas le seul[19] ».

Husayn insiste ainsi sur le caractère spontané de son engagement révolutionnaire et sur l'existence d'un destin commun à tous les Libanais qui subissent l'injustice de la situation économique. Dans son café, plusieurs jeunes du quartier avaient affirmé partager les doléances des manifestants notamment pour ce qui relève de l'accès à l'eau et à l'électricité :

> « Nous sommes descendus parce que nous considérons que les demandes sont légitimes ; les gens ont faim. Sans piston (wasta) tu ne peux rien obtenir dans ce pays, y compris chez nous les chiites[20] ».

Le discours commun libanais explique leur démobilisation comme le résultat d'une demande formulée par Hassan Nasrallah dans son discours du 25 octobre. Cette lecture n'est en soi pas fausse. Nos entretiens font d'ailleurs référence à ce discours, reprenant l'un des arguments du Secrétaire général du Hezbollah : « Le 25 octobre il y a eu une réunion au sommet. Ils nous ont dit 'Soit vous sortez de la rue, soit c'est le pays tout entier qui deviendra la rue'[21] ». Cette explication peine pourtant à rendre compte de toute la complexité des dynamiques de retrait. En effet, bien avant le 25 octobre, nombre d'entre eux s'étaient déjà retirés comme l'atteste l'ensemble de nos entretiens. « Le 25 octobre, il n'y avait plus aucun chiite dans la rue. Mais nous à Khandaq nous étions déjà sortis depuis plusieurs jours, depuis le 20 octobre ». Ce retrait au troisième jour est également confirmé par des sources indépendantes. « Les jeunes de Khandaq étaient très présents au tout début. Beaucoup se sont retirés le troisième jour[22] ».

Ces premiers retraits correspondent en fait au premier discours de Hassan Nasrallah du 19 octobre, un discours qui contrairement à celui du 25 octobre, n'avait donné aucun mot d'ordre à ses partisans. Alors même que rien ne les obligeait à se désengager, nombre d'entre eux avaient déjà quitté la foule. Comment dès lors expliquer une telle démobilisation ?

À Khandaq, l'explication est unanime : alors que l'élan initial de la révolution était dirigé contre l'ensemble des élites communautaires autour du slogan « Tous, ça veut dire tous », les discours se seraient, dès le troisième jour, progressivement tournés vers les seuls Hassan Nasrallah et Nabih Berri, épargnant les autres leaders à l'exception de Gebran Bassil, ministre des Affaires étrangères et gendre du président. C'est cette version qui prédomine parmi les jeunes du quartier qui invoquent la disproportion des insultes envers les leaders chiites pour justifier leur retrait :

> « Les trois premiers jours de la révolution tout le monde est descendu. Les manifestants appelaient

19 Entretien avec Husayn, Khandaq al Ghamiq, le 1er novembre 2019.

20 Entretien avec Musa, Khandaq al Ghamiq, le 1er novembre 2019.

21 Entretien avec Husayn, Khandaq al Ghamiq, le 15 octobre 2020.

22 Entretien avec Mohammed Herz.

> à la démission de l'ensemble des élites communautaires. Les rues étaient pleines. Puis, à partir du quatrième jour, tu descends et tu entends toutes les insultes dirigées uniquement contre Hassan Nasrallah et la communauté chiite[23]. »

Ces allégations relèvent sans doute d'une certaine forme de paranoïa compte tenu de l'étendue des insultes proférées à l'endroit de Samir Geagea et de Gebran Bassil. Mais, dans les deux cas, nos interlocuteurs se sont approprié le monopole des insultes : au sujet du premier, ils prétendent que celles-ci n'émanaient que de leurs propres rangs :

> « Pourquoi nous nous sommes retirés ? Parce qu'ils n'ont fait qu'insulter Sayyid Nasrallah, Nabih Berri et sa femme Randa. Ils insultaient aussi un peu Gebran Bassil mais c'est tout. Samir Geagea non c'est nous qui l'insultions et personne d'autre. Pourquoi ont-ils épargné Saad al-Hariri ou Fouad Sioniora ? Il a pourtant volé onze milliards de dollars au pays ! Où est l'argent[24] » ?

Quant à Gebran Bassil, le gendre du président, ils affirment avoir été les premiers à l'insulter en chantant le « hela hela ho », très vite devenue l'un des principaux chants du soulèvement libanais[25].

La cristallisation des insultes à l'endroit des leaders chiites ne relève pourtant pas du seul fantasme. Plusieurs sources insistent sur l'existence d'un tournant cognitif au troisième jour du soulèvement lorsque des forces politiques tentent de s'immiscer dans la mobilisation. Mohammed Herz insiste sur l'importance de ce troisième jour lorsque les « arrivistes » ont tenté d'infiltrer le mouvement : « Beaucoup se sont retirés lors de l'entrée des Kataëb et des Forces Libanaises dans la protestation. Le troisième jour, l'intifada a été investie par des arrivistes (moustalakin), anciennement liés à des partis ce qui a largement contribué à notre échec[26] ».

Le *hirak* n'oppose en effet pas seulement un peuple à un régime confessionnel puisque les élites politiques l'ont aussi investi pour tirer parti du soulèvement et renégocier leur place au sommet du pouvoir[27]. Dès le 19 octobre, les Forces libanaises et les Kataëb affirment avoir rallié la contestation. Le même jour, le premier ministre Saad al-Hariri menace de démissionner donnant lui aussi l'illusion de faire partie du camp « révolutionnaire ». Si la foule refuse d'intégrer ces forces politiques régulièrement expulsées des manifestations, leur appui au mouvement de protestation pèse sur la constitution d'une opposition unifiée excluant de fait des jeunes associés aux partis chiites.

La transformation des cadres cognitifs de la protestation cumulée à sa politisation a rapidement marginalisé les jeunes de Khandaq, les mettant face, plus que les autres « communautés », à un conflit de loyauté difficilement tenable. Alors que nombreux étaient ceux qui affirmaient

23 Entretien avec Musa, Khandaq al Ghamiq, le 16 octobre 2020.

24 Entretien avec Husayn, Khandaq al Ghamiq, le 15 octobre 2020..

25 D'après un article publié par le site Rassef 22 le 17 décembre 2019, la chanson « hela hela ho » inspirée de la chanson du club de foot égyptien al Ahly aurait été d'abord chanté à Khandaq.

26 Entretien avec Mohammed Herz, le 12 novembre 2019.

27 Hajar Alem et Nicolas Dot-Pouillard, « Fin ou éternel retour du système communautaire libanais ? La portée et les limites d'un soulèvement », *Alternatives Sud*, Éd. Syllepse, Soulèvements populaires, *Points de vue du Sud,* 27, 2020, halshs-03145303

au départ appartenir « aux deux endroits » l'identification au mouvement de protestation a difficilement pu prendre le dessus sur l'appartenance à la « communauté » chiite. Ceci confirme l'importance des déplacements des investissements moraux et affectifs des acteurs[28] ainsi que la prise en compte des émotions sur l'action collective[29]. L'attention portée aux affects n'est en rien contradictoire avec leurs logiques d'instrumentalisation par les élites chiites qui cherchent à minimiser les risques d'identification multiples auxquels leurs partisans pourraient adhérer en contexte révolutionnaire[30].

Cycles antérieurs de mobilisation et résurgence du stigmate du khandaqjiye

Ici, nous souhaitons montrer comment le retrait des jeunes de Khandaq est aussi une forme d'auto-exclusion qui s'inscrit dans l'expérience vécue de leur exclusion lors des mobilisations de l'été 2015. Leur retrait des manifestations est d'abord symptomatique d'une stigmatisation de leurs pratiques jugées trop violentes par une partie des militants. En effet, leur participation aux manifestations de 2015 avait suscité d'intenses débats entre les différents collectifs autour de la question de l'inclusion des classes populaires dans les rangs de la protestation. Si une partie de la gauche avait insisté sur la nécessaire inclusion des déshérités, les plus libéraux les avaient au contraire accusés d'être des « infiltrés » (*mundassin*[31]). Familiarisés aux normes transnationales de non-violence[32], ces libéraux avaient décidé de suspendre la manifestation du 24 août après deux jours de protestations massives des 22 et 23 août. Le 29 août, lorsque les jeunes de Khandaq avaient attaqué les forces de l'ordre, ils avaient annoncé la fin du rassemblement et appelé les manifestants à rentrer chez eux. Ces politiques de démarcation unilatérales se reproduisent à la mi-septembre, lorsque les membres de You Stink ordonnent le déplacement de la manifestation de la place Riad El-Solh à la place des Martyrs. D'après les membres du collectif, cette décision reflèterait un choix pragmatique, celui de ne pas s'aliéner les classes moyennes quitte à se mettre à dos les classes populaires[33].

Pour Ruba Wehbé, le déplacement spatial du Sérail à la place des Martyrs doit se lire comme un

28 J.M Jasper, "The Emotion of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements", *Sociological Forum,* Vol. 13, n°3, 1998, p. 397-424.

29 Christophe Traïni, « Émotions, paradoxes pragmatiques et valeurs sociales. Les ressorts de l'engagement », mémoire HDR [Habilitation à diriger des recherches], Université de Paris I, 2008.

30 Elizabeth Picard montre que le communautarisme libanais implique pour les leaders politiques de s'assurer de l'adhésion du plus grand nombre et d'empêcher la fragmentation de leur représentation. Voir Elizabeth Picard, « Unité et diversité de la communauté chiite libanaise à l'épreuve des urnes 2009-2010 », *Critique Internationale*, Vol. 2, n°51, 2011, p. 35-55.

31 Al-Nahar, le 25 septembre 2015. Cette appellation a été considérée comme une forme de discrimination contre les déshérités, Al-Zein, 2016, p. 29.

32 Le pacifisme est la référence de nombreux mouvements étudiants des années 1960, des mouvements écologistes et des mouvements faisant la promotion de la désobéissance civile. Voir Victoria L. Johnson, "Operation Rescue, Vocabularies of Motive, and Tactical Action: A Study of Movement Framing in the Practice of Quasi-Nonviolence", *Research in Social Movements, Conflict and Chance*, Vol. 20, 1997, p. 103-149.

33 Carole Kerbage, Politics of coincidence: The Harak Confronts its 'Peoples', *op. cit.*

déplacement de l'identité de la protestation[34]. Elle montre comment la politisation de l'espace public a participé à marginaliser les habitants de Khandaq puisque ces stigmates, formulés par une partie des protestataires, ont ensuite été largement relayés dans les médias qui ont accusé les jeunes chiites d'« incivilité » et de menace à la paix civile. La participation de ses habitants à la protestation s'est vue donc compromise par ces discours accusatoires et stigmatisants comme en témoigne l'utilisation du terme *khandaqjiye* pour les identifier.

Le soulèvement du 17 octobre 2019 semble rejouer un scénario similaire à celui de 2015 : après une mobilisation massive, les jeunes de Khandaq se sont vus d'emblée disqualifiés, condamnés pour leur usage de la violence jugée non conforme au cadre pacifique de la protestation. Alors que leur participation lors des trois premiers jours du soulèvement avait été applaudie par la foule, dès le 20 octobre, la mobilisation, investie par les classes moyennes supérieures de Beyrouth, devient essentiellement du discours, des chants, jeux de cartes et autres activités ludiques. Dans les discours, les jeunes de Khandaq déplorent les images dépréciatives qui circulent sur le quartier, assimilé à une « banlieue de l'intérieur ».

Alors même que les jeunes émeutiers sont le plus souvent originaires d'autres quartiers chiites de Beyrouth (Mar Élias ou Bachoura) ou plus éloignés (Chiyah ou Dhahiye) Khandaq reste toujours presque mécaniquement pointé du doigt. Cela tient à la proximité géographique d'avec le centre-ville mais aussi au fait que Khandaq demeure l'objet de nombreux fantasmes de la part d'une grande majorité de Beyrouthins[35]. Revendiquant leur appartenance beyrouthine, ils tentent à tout prix de se démarquer de ces images dépréciatives. C'est le cas de Kamal Murtada, haut cadre d'Amal qui affirme : « Pourquoi ils nous regardent comme des moins que rien ? On a ici des ingénieurs, des médecins… il faut arrêter de nous caricaturer comme ça ! ». C'est le cas également de nos autres interviewés. Musa se plaint de l'assimilation de Khandaq aux « voyous » de la banlieue : « Personnellement je n'aime pas les jeunes de la dahiyye. Ils ne sont pas fréquentables et prennent de la drogue. Nous ne sommes pas des voyous. Nous n'avons rien contre les autres communautés [36]. » Hassan, homme de main d'un cadre d'Amal partage cette vision et émet l'hypothèse que ces jeunes « casseurs » sont sciemment envoyés par la police dans le but de saper l'image de Khandaq :

> « Ces voyous sont payés c'est sûr ! Par qui ? Par ceux qui veulent nous stigmatiser ou montrer que nous sommes divisés en interne. C'est peut-être même les FSI qui les manipulent ! L'ancien ministre de l'intérieur a lui-même reconnu qu'il payait des jeunes pour tout casser dans les manifestations ».

Le soulèvement de Khandaq est d'ailleurs présenté comme plus légitime parce que plus sujet aux discriminations. Les jeunes du quartier rappellent qu'ils sont les principaux concernés par la dégradation des conditions socio-économiques :

> « Nous sommes descendus parce que nous considérons que les demandes sont légitimes ; les

34 Rouba Wehbe, "Between Stigmatization and Contestation", Khandaq El Ghamiq, Beirut, 2017, non publié.

35 Selon l'étude de Rouba Wehbe, 69 % des Beyrouthins auraient une représentation stigmatisante de Khandaq.

36 Entretien avec Musa, le 16 octobre 2020.

> gens ont faim. Sans piston (*wasta*) tu ne peux rien obtenir dans ce pays, y compris chez nous les chiites. Nous sommes les plus pauvres et Khandaq c'est *LE* véritable réservoir de violence et de frustration (*khazen al-zulm*) ».

Ils insistent sur le fait que, sans eux, la protestation n'aurait jamais eu un tel retentissement non seulement en raison de leur nombre important mais aussi grâce à leurs actions violentes qui auraient donné un véritable « putsch » à la protestation[37]. « Nous sommes descendus et nous avons tout cassé ! Cela fait partie de la discipline de notre groupe (*indibat jami'atna*). La révolution, c'est nous ! »[38]. Empruntant à la symbolique religieuse, les discours réinscrivent aussi leur « identité révolutionnaire » dans un ADN qui remonte aux premiers temps de l'islam : « La vraie thawra c'est celle de l'imam Hussein. On l'a déjà chez nous ! [39]». L'idée selon laquelle ils seraient d'authentiques révolutionnaires est aussi inscrite dans l'activisme chiite des années 1970 et du mouvement des déshérités de Musa Sadr[40].

En 2015, leur participation aux protestations lors de la crise des déchets s'était avérée couteuse. Leurs retraits, plus ou moins tardifs - entre le 29 août et la mi-septembre - avaient été suivis de sanctions[41]. Si la crainte de représailles a nécessairement joué un rôle dans leur démobilisation, celle-ci est aussi le symptôme d'une incapacité du *hirak* à transformer une mobilisation contre les leaders communautaires en une libération du confessionnalisme politique.

La répression des manifestants au-delà de l'explication mécaniciste entre donneurs d'ordre et exécutants

Si, à certaines occasions, les jeunes de Khandaq ont bien attaqué les manifestants parce qu'ils répondaient à des ordres, le plus souvent, ils se sont montrés bien plus zélés que leurs chefs dans leur engagement contre-révolutionnaire. Cette forme d'autonomie trouve son expression dans des logiques locales propres à Khandaq : motivations de défense de leur quartier face à l'occupation par les manifestants de la place du Ring ; motivations morales face aux mœurs des manifestants jugées décadentes.

Protéger le Ring, porte d'entrée vers le quartier

Loin d'être spontanées, certaines attaques sont bien le reflet de stratégies des leaderships

37 Vingt-trois manifestants ont été blessés, selon la Croix-Rouge, et soixante membres des FSI d'après la police : https://www.hrw.org/news/2019/10/19/lebanon-security-forces-use-excessive-force-against-protesters

38 Entretien avec Husyan, le 15 octobre 2020.

39 Entretien avec Hassan, Khandaq, le 10 novembre 2019.

40 En termes de légitimation, on retrouve une forte correspondance dans les discours avec une insistance sur la rhétorique de privation sur laquelle s'appuyait largement Musa Sadr Salim Nasr, « La transition des chiites vers Beyrouth : mutations sociales et mobilisations communautaires à la veille de 1975 », dans *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, CERMOC, 1985, p.87-116.

41 Certains ont perdu leur emploi, d'autres ont dû émigrer à l'étranger. Voir Carole Kerbage, *Politics of coincidence: The Harak Confronts its 'Peoples'*, *op.cit.*

chiites, mises en œuvre par leurs partisans. C'est notamment le cas de l'attaque du 29 octobre qui correspond à l'annonce officielle de la démission du premier ministre Saad al-Hariri[42]. Quelques heures avant le début de son allocution prévue pour 16h, les partisans du Hezbollah et d'Amal ouvrent la confrontation avec les manifestants. Nombreuses sont les analyses qui pointent « l'affiliation passionnelle au mouvement Amal de ce quartier » et « l'utilisation de cette jeunesse défavorisée pour mener des opérations de déstabilisation[43]. » Les discours des jeunes de Khandaq ne rejettent d'ailleurs pas intégralement ce récit, faisant allusion aux « trente minutes » qui leur auraient été données pour détruire les installations des protestataires place des Martyrs et place Riad el-Solh. Le fait que Husayn et Hassan, tous deux chargés d'assurer la sécurité d'Amal, bénéficient de salaires explique sans doute leur loyauté[44]. Toutefois, ce type de lecture par les logiques de rétributions matérielles ne suffit à expliquer l'engagement violent. La sociologie du militantisme l'a déjà démontré[45].

L'analyse en termes d'instrumentalisation considère ces jeunes comme de simples pions, excluant l'éventualité que ces derniers puissent avoir leurs raisons propres de se retourner contre les manifestants. Or il nous paraît fondamental d'étayer cette hypothèse au regard de l'environnement spatial au sein duquel s'est déroulée une partie de la confrontation[46].

Cartographier l'espace dans lequel se sont déroulés les affrontements nous permet en effet de complexifier la seule lecture partisane de l'engagement violent au profit d'analyses situées dans leur écologie locale[47]. Il existe en effet une singularité propre à Khandaq qui contribue largement à expliquer les pratiques coercitives de ses acteurs : le Ring[48]. Principal centre névralgique de Beyrouth, le Ring a fait l'objet de batailles acharnées à partir de 1975, séparant géographiquement l'Est chrétien de l'Ouest musulman. Cette charge historique participe largement à l'exacerbation du conflit entre les jeunes de Khandaq et les « révolutionnaires ». Revenant sur les raisons du désaccord, l'imam de la mosquée de Khandaq Muhammad Kazim

42 La démission du premier ministre représente en effet une vive inquiétude pour Hassan Nasrallah qui s'appuyait jusque-là sur l'entente entre Saad al-Hariri et le président Michel Aoun, chef du Courant Patriotique Libre et allié du Hezbollah, pour assurer sa présence dans le jeu politique. Paul Khalifeh, *Middle East Eye*, le 30 octobre 2019.

43 Lokman Slim, *L'Orient-le-Jour*, le 31 octobre 2019.

44 De nombreux travaux consacrés aux dynamiques de l'engagement milicien insistent sur la dimension matérielle de ces logiques miliciennes. Samir Khalaf et Guilain Denoeux, "Urban networks and political conflict in Lebanon", *op.cit.*.

45 Richard Banégas, « La politique du 'Gbonhi'. Mobilisations patriotiques, violence milicienne et carrières militantes en Côte-d'Ivoire », *op.cit*. Voir aussi Roland Marchal et Christine Messiant, « De l'avidité des rebelles. L'analyse économique de la guerre selon Paul Collier », *Critique internationale*, n°16, 2002, p. 58-68.

46 La prise en compte du facteur spatial dans l'analyse du passage à la violence a été mis en exergue par Patrick Haenni dans son interprétation de la sédition des jeunes d'Imbaba comme une forme de revanche sociale mettant en jeu l'occupation de l'espace. Patrick Haenni, *L'ordre des Caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire, op. cit.*

47 Javier Auyero, « L'espace des luttes. Topographie de l'action collective », *op. cit.*, p. 122-132 ; Choukri Hmed, « Des mouvements sociaux "sur une tête d'épingle" ? Le rôle de l'espace physique dans le processus contestataire à partir de l'exemple des mobilisations dans les foyers de travailleurs migrants », *op. cit.*, p. 145.

48 Ancienne ligne de démarcation entre les belligérants durant la guerre civile le Ring constitue l'artère principale de Beyrouth séparant les quartiers est et ouest de la capitale :

مظاهرات لبنان: لماذا تنطلق كل الهجمات على المتظاهرين من الخندق الغميق؟

Ayyad insiste sur les désagréments causés par les attroupements de manifestants sur le Ring. Les coupures de route aux différentes entrées du quartier auraient, selon lui, engendré une incroyable pression sur la circulation dans les rues étroites de Khandaq[49]. Hassan fait également mention de ces blocages : « C'est chez nous ici ! Ils nous bloquent l'accès au quartier. Pourquoi ne vont-ils pas faire ça ailleurs ? » C'est aussi sur cet aspect qu'insiste Husayn. Sans omettre sa responsabilité dans l'ouverture de la confrontation, il assure avoir mis en garde à plusieurs reprises les « révolutionnaires » contre tout blocage des rues permettant l'accès au quartier. La poursuite des sit-in sur le Ring - interprétée comme une provocation en réponse au saccage des tentes - l'aurait finalement acculé à affronter physiquement les manifestants avec pour seule intention de débloquer les rues : « Ils nous coupent les routes et ferment l'accès au quartier. On ne peut plus rentrer chez nous ! Ils nous demandent même nos papiers d'identité[50] ». Il réaffirme la dimension strictement locale d'une partie de la confrontation qu'il assimile à une querelle de voisinage. À propos des attaques sur le Ring, il évoque une décision interne au quartier différenciant l'appareil du mouvement (*al-qiyada*) de leur propre communauté (*jama'atna*) : « On est descendu par nous-mêmes et personne ne nous a dit quoi faire ; la décision est venue de nous (*qarar min 'andna*) ».

Loin d'être un simple marqueur physique, le Ring est aussi l'incarnation d'une frontière sociale entre le quartier pauvre de Khandaq et le luxueux centre-ville. Alors qu'historiquement Khandaq bénéficiait d'une relation vitale avec le centre-ville et le port de Beyrouth, il a souffert de destructions massives de la guerre civile de 1975 qui ont endommagé ses immeubles de style colonial ou ses maisons ottomanes. Après la guerre, le quartier a également pâti des politiques de reconstruction néolibérales qui ont pensé le centre-ville comme une entité s'ouvrant vers la mer excluant de facto les quartiers péricentraux[51]. Le sentiment d'être laissé-pour-compte a, plus récemment, été accentué par un développement urbanistique brutal où, tout autour du quartier, ont été érigées d'imposantes tours à l'instar de la luxueuse tour MTC faisant de Khandak « une tranchée chaque jour plus retranchée[52] ». Les logiques confessionnelles et communautaires se confondent donc avec des logiques de classes, l'hostilité vis-à-vis des révolutionnaires se nourrissant largement d'une hostilité envers un centre-ville qui les a marginalisés :

> « on est viré du centre ; le centre c'est pour les riches ». Husayn insiste sur cette fracture socio-économique : « Qui emprunte quotidiennement le Ring ? Nous ! Ils nous empêchent de rentrer et de sortir, d'aller travailler. Ils peuvent peut-être se permettre de vivre sans gagner d'argent, pas nous ».

---

19 décembre 2019, BBC News عربي, URL : https://www.bbc.com/arabic/middleeast-50839896

50 La convocation du thème des papiers d'identité renvoie ici aux dynamiques de la guerre civile où les papiers étaient régulièrement exigés pour exclure certaines populations de territoire Voir Elizabeth Picard dans Denis-Constant Martin (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?* Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1994, p.94. Voir aussi Fawwaz Traboulsi, « Sociétés violentes ou système de guerre » dans Jean Hannoyer (dir.), *op.cit.*

51 Cette vision « île » du centre-ville remonte à la période du mandat français lorsque démarre de nombreux travaux d'aménagement du centre introduisant de nouvelles activités dans la perspective de la territorialisation de l'économie de la ville. Le centre-ville prendra alors le nom de « quartier du port » avec pour effet de tourner le dos à la ville. Voir Jad Tabet, *La reconstruction et l'intérêt public*, Beyrouth, Dar al dadid, 1996 (en arabe).

52 Marwan Chahine, « *Khandak el-Ghamik, de l'autre côté de la thaoura* », *L'Orient-le-Jour*, 19 décembre 2019.

Loin de se réduire à la composition socio-culturelle de sa population ou encore à la territorialisation politique de la communauté chiite, le stigmate de Khandaq obéit bien à des facteurs structurels prenant leur origine dans la marginalisation économique d'une population ghettoïsée dans une enclave urbaine dégradée. C'est ce que montre Rouba Wehbe qui met au jour l'existence d'une corrélation entre les effets de stigmatisation et les politiques de ségrégation urbaine. Dès lors, le contrôle du Ring oriente les stratégies de ces acteurs qui, par la violence, cherchent à inverser les logiques d'infériorisation qui leur sont assignées.

En plus de représenter une barrière physique et sociale, le Ring doit enfin également se lire comme une frontière de la mondialisation où s'affichent des comportements jugés moralement répréhensibles par les jeunes de Khandaq. À plusieurs reprises, nos entretiens font état de pratiques débridées qui ont lieu sur le Ring non sans une certaine ironie : « Ils s'affichent devant nous avec leur musique bruitiste, des torses nus parsemés de tatouages faisant du yoga sur le Ring. C'est quoi ces révolutionnaires franchement ? ». Dans leurs discours, ils ne cessent de faire l'inventaire de ce qu'ils ont trouvé sous les tentes lors des saccages des 25 et 29 octobre : « Ils boivent et ils prennent de la drogue. Je ne peux même pas te dire ce qu'on a trouvé sous les tentes très sales quand on les a détruites ! Toutes sortes de pilules, tout ce que tu peux imaginer, un vrai magasin ». Les mobilisations des « révolutionnaires » sont récusées pour leur caractère ostensible comme la rave party organisée le 25 octobre dans l'œuf, ancien cinéma abimé par la guerre devenue, à la faveur d'une soirée, lieu de toutes les dérives sociales d'après le récit de Musa : « Le cinéma, c'était que du sexe et des gays qui vendent de la drogue. Nous, on ne met pas les pieds là-bas sauf peut-être certains jeunes qui cherchaient à vendre de la drogue ». Ces discours axés sur la lutte contre les « mauvaises » conduites accréditent l'assimilation des jeunes de Khandaq à des vigilants, usant de la violence comme instrument de contrôle social. Des logiques vigilantes similaires ont été relevées sur d'autres terrains, notamment en Turquie où les jeunes du quartier de Tophane d'Istanbul se sont mobilisés pour défendre leur quartier considéré comme menacé par les luttes en faveur des LGBT ou des Kurdes[53].

L'inscription de ces pratiques dans la tradition des qabadayat

Faire appel à la notion de vigilant au Liban nécessite de donner une profondeur historique à ces acteurs et à leur inscription dans la tradition des *qabadayat*. Figures à la fois urbaines et rurales qui faisaient régner l'ordre au XIX^{e} siècle, les *qabadayat* s'adonnaient à des pratiques violentes pour faire fonctionner leur contrebande tout en bénéficiant de la protection de leur patron en échange de services rendus[54]. L'étymologie de ce terme fait l'objet de débats, certains mettant l'accent sur sa racine arabe, *qabada* (saisir) pour souligner la propension de ces personnages à s'approprier des biens qui ne sont pas les leurs, d'autres mettant en exergue son origine turque. Le *kabadayi*, l'oncle maternel, renverrait ainsi à la dualité d'un personnage à la fois protecteur de

53 Elise Massicard, « Quand les civils maintiennent l'ordre. Configurations vigilantes à Istanbul », *op.cit.*

54 Nabil Beyhum, « Beyrouth, histoire de deux villes ou tuer est une compulsion qui se répète », dans Jean Hannoyer (dir.), *Guerres civiles : économies de la violence, dimension de la civilité*, Karthala CERMOC, 1999, p. 129-135.

ses neveux et nièces et danger pour le père[55]. Noémi Lévy Aksu montre comment cette dualité étymologique renvoie à une autre forme de dualité du *kabadayi* à la fois redouté pour sa violence et respecté parce qu'il défend le quartier.

À Khandaq, leur apparition est attestée dès la période mandataire. Membres de partis anticoloniaux comme le Parti National Arabe, les *qabadayat* ont joué un rôle actif dans les manifestations qui avaient lieu dans le centre-ville acquérant la réputation de voyous (*za'ran*). Faite d'impasses et de ruelles étroites, Khandaq leur permettait, de par sa topographie singulière, d'accéder puis de se retirer facilement de la place des Martyrs fuyant les forces de l'ordre en utilisant la rue Halim Kaddoura d'où son toponyme, zaroub el haramiye[56]. Complexes et fluctuantes, les relations entre la police et les qabadayat n'en restent pas moins marquées par de fortes continuités : les FSI ne pénètrent pas Khandaq, s'arrêtant toujours à l'entrée du quartier. Si l'un des leurs est arrêté au centre-ville, les qabadayat s'entendent en général assez vite avec la police pour négocier sa libération. Attestant cette protection dont il bénéficie, Musa nous fait part du fait qu'inversement, une descente au centre-ville sans autorisation préalable peut être coûteuse puisqu'elle ne permet plus de bénéficier de cette immunité[57].

À partir de la fin des années 1950, le quartier s'est paupérisé, devenu majoritairement chiite avec les vagues d'immigration du Liban Sud ou de la Békaa. Aux premières loges des affrontements durant les guerres civiles de 1958 et de 1975, Khandaq s'est vu ensuite investir par les miliciens. L'émergence de la figure du milicien n'a toutefois pas fait disparaître celle de *qabadaye*. D'ailleurs il existe une forme d'enchevêtrement de ces statuts puisque dès les années 1970, les *qabadayat* ont été intégrés dans le tissu milicien acquérant une certaine forme d'indépendance vis-à-vis de leur patron[58]. Michael Johnson rend compte de la continuité des relations clientélistes entre les périodes d'avant-guerre et de guerre[59]. La porosité des liens entre milicien et *qabadaye* n'empêche pourtant pas de penser les usages différenciés de la violence dont témoignent ces deux catégories d'acteurs. Nabil Beyhoum défend l'idée selon laquelle le *qabadaye* se différencierait - par sa conformité sociale et son usage proportionné de la violence - du milicien qui véhicule une certaine crispation identitaire (*ta'assub*) et une diabolisation de l'adversaire violenté avant tout pour son appartenance et non pour ses actes. Il insiste sur la nécessité de réinscrire ces différentes pratiques dans leurs contextes sociologiques spécifiques qui renvoie des organisations sociales, spatiales et temporelles fondamentalement différentes. Or, faisant un usage proportionné de la violence, les jeunes de Khandaq répondent bien aux pratiques

55 Noémi Lévy-Aksu, « Hommes d'honneur et hommes de main. Les ambiguïtés des Kabadayi », *Ordre et désordre dans l'Istanbul ottomane (1879-1909). De l'État au quartier*, Paris, Karthala, 2013.

56 Voir *Al-Safir*, cité par Rouba Wehbe, *op.cit.*

57 Son cousin aurait ainsi passé un mois en prison pour être descendu sans autorisation des leaders du quartier.

58 Durant la guerre civile de 1975, les miliciens de Amal ont ainsi bénéficié d'importants salaires, formant un véritable groupe professionnel ayant accès aux ressources de l'État à travers leurs leaders. Mona Harb, *Le Hezbollah à Beyrouth (1985 – 2005). De la banlieue à la ville*, Paris/Beyrouth, Karthala/IFPO, 2010, 300 pages.

59 Tout en insistant sur la différence dans l'usage de la violence entre les chefs miliciens d'avant-guerre et la période de la guerre civile de 1975 où la violence a pris un caractère extrême jusqu'aux massacres, Michael Johnson atteste de l'existence d'une continuité entre le qabadaye et le milicien. Voir *Class and Client in Beirut*, *The Sunni Lebanese Community and the Lebanese state*, *op.cit.*

coercitives des *qabadayat*. Si l'on met de côté l'émotion suscitée par les scènes de saccage du centre-ville, les attaques, bien que brutales, relevaient surtout de l'intimidation. Dans les discours, tous convergent vers une condamnation de la violence. « On a des armes oui mais on ne veut pas la guerre. En vrai, on ne leur a rien fait. On a juste récupéré les bâtons qui servaient à soutenir leurs drapeaux pour les frapper ». Il est vrai que leurs logiques de territorialisation de l'espace sont plus proches de la barricade (*mitras*) - qui amène le qabadaye à entrer dans une confrontation de corps-à-corps avec son adversaire - que de celle du barrage (*hajiz*) milicien[60] qui implique quant à lui une distanciation dans l'affrontement et une logique d'annexion du territoire voisin.

Régulièrement, Husayn met en scène son maniement des armes sur les réseaux sociaux. Postant des photos de lui dans son café, pistolets à la main et sourire aux lèvres, son comportement renvoie à un ordinaire de violence et confirme les notions de « carrière militante »[61] et de « métiers d'armes ». Son profil renvoie bien à cet univers du *qabadaye* et à la place centrale du café dans les sociabilités masculines[62]. Hier comme aujourd'hui, ils sont, dans leur quartier, considérés comme les garants de l'ordre social et de l'honneur. Cette question de l'honneur, relevé déjà dans les écrits de Johnson[63], est omniprésente dans nos entretiens : « Berri défend notre dignité (*karamtna*) et notre fierté (*sharaftna*)[64] ». Sans négliger l'importance de ce facteur, il faut bien entendu souligner comme le fait Noémi Levy-Aksu que l'honneur agit aussi comme l'un des principaux ressorts de légitimation du point de vue du qabadaye.

La figure du *qabadaye* est une entrée heuristique pour penser les pratiques de ces acteurs et leur relative autonomie. Mais, pour fonctionner, en pratique, il faut que le *qabadaye* soit perçu comme tel par un tiers. Or, rappelons que cette identification n'a pas eu lieu puisque c'est l'appellation de *baltajis* qui reste dominante. L'absence de ce terme pourrait s'expliquer par le fait que, parallèlement à cette dualité du *qabadaye* perçu à la fois comme un défenseur et un agitateur en fonction de si l'on se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur du quartier, le *qabadaye* fonctionne aussi largement comme un mythe, celui du fils du peuple autonome et transgresseur de codes bourgeoisie.

Conclusion

À partir de Khandaq al-Ghamiq, cet article a tenté de saisir les logiques de démobilisation et de répression d'une partie de la jeunesse chiite de Beyrouth dans le contexte du soulèvement du

60 Voir Élizabeth Picard, « La violence milicienne et sa légitimation religieuse », dans Thomas Scheffler (dir.), *Religion Between Violence and Reconciliation*, Würzburg : Ergon-Verl., 2002, pp.320-332.

61 Laurent Gayer, « Le parcours du combattant. Une approche biographique des militant(e)s sikh(e)s du Khalistan », *Questions de recherche*, n° 28, 2009.

62 Noémi Lévy-Aksu relève également la place centrale du café dans les réseaux de sociabilité des *kabadayi* de l'Istanbul ottomane, Noémi Lévy-Aksu, « Hommes d'honneur et hommes de main. Les ambiguïtés des Kabadayi », *op. cit.*

63 La prise en compte de l'honneur comme variable a été mise en exergue par Michael Johnson, *Class and client in Beirut : the Sunni Muslim Community and the Lebanese state 1840-1985*, *op. cit*.

64 Entretien avec Musa, Khandaq al Ghamiq, le 16 octobre 2020.

17 octobre 2019. Appréhender les pratiques de ces acteurs passe nécessairement par une mise à distance des explications instrumentales et hiérarchiques qui les accusent d'être manipulés. Si les jeunes de Khandaq ont pu certes répondre à des ordres émis par leur leader, ils sont aussi porteurs de motivations propres qui expliquent aussi bien leur désengagement que leur passage à la violence. C'est sur cet aspect que nous avons souhaité insister en soulignant l'importance de l'espace protestataire mais aussi l'importance de leur ancrage local. L'importance de la configuration spatiale rend ici caduque la seule interprétation en termes de délégation de la violence et fait du vigilant de Khandaq un *qabadaye* plutôt qu'un *baltaji*.

Ces catégories restent toutefois floues. À propos du Tchad, Marielle Debos s'intéresse à ces situations où différentes logiques s'enchevêtrent, insistant sur la « fongibilité des statuts de militaire, combattant et bandit de grand chemin » dans des sociétés qui ont connu de longues périodes de conflits armés. Dans l'Istanbul ottomane, Noémi Lévy-Aksu relève également le passage de certains individus de la position de *kabadayi* au métier de policier. Elle montre que ces arrangements participent d'une tentative du pouvoir hamidien de reconquérir les territoires urbains, pacifier les bandes et regagner le monopole étatique sur l'ordre public. Ici, la porosité des liens entre *qabadaye* et police tient non seulement à la manière dont Amal s'est historiquement greffé aux structures de l'État pour redistribuer les services publics à l'avantage de ses partisans mais aussi à la nature du régime consociatif, qui a distribué les appareils de sécurité aux représentants des différentes communautés religieuses. Ainsi, à la différence de contextes politiques plus intégrés, la porosité des liens entre *qabadaye* et la police dans un pays si fragmenté ne favorise guère le monopole par l'État de la violence légitime.