La culture politique et l'Égypte

Nicholas Hopkins

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/625>

DOI : 10.4000/ema.625

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 1995

Pagination : 29-42

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Nicholas Hopkins, « La culture politique et l'Égypte », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 24 | 1995, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/625> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.625>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

La culture politique et l'Égypte

Nicholas Hopkins

- 1 La notion de *culture politique* est un concept auquel on recourt fréquemment, notamment chez les spécialistes de science politique. Le terme est plutôt rare chez les anthropologues qui sont pourtant, en quelque sorte, les gardiens de la notion de culture... tout court. Aussi peut-il être intéressant d'approfondir cette notion de *culture politique* d'un point de vue anthropologique, en prenant l'Égypte comme exemple. C'est ce que nous allons tenter de faire dans les pages qui suivent.
- 2 Dans l'anthropologie américaine de la première moitié du siècle, la notion de *culture* équivaut plus ou moins à celle de *civilisation*. C'est le sens qu'a ce terme, par exemple, chez Margaret Mead dans *Coming of Age in Samoa* (1928), où elle évoque « *the effect of civilization upon a developing human being at the age of puberty* » (p. 20) ou encore « *an uncomplex, uniform culture like Samoa* » (p. 28). Pour M. Mead, la *culture* existe en dehors de l'être humain, qui doit s'y adapter, mais elle la considère néanmoins comme une organisation résultant d'un choix ou de choix. Chez Ruth Benedict (*Patterns of Culture*, 1934), c'est l'idée de totalité et d'organisation de la *culture* qui prend le dessus. Elle compare successivement la culture à une langue, à une personnalité et à un style d'art (par exemple, l'art gothique). C'est pour mieux souligner l'intégration et l'organisation d'une culture car dans celle-ci, comme en phonétique, c'est l'agencement qui importe : on ne saurait comprendre un trait hors de son contexte. La culture, acquise par les individus au sein d'une certaine société, est donc partagée entre eux. Mais surtout, elle possède une dynamique propre, car certains aspects de son évolution résultent de choix *inconscients* ou, plus exactement, de choix effectués selon des normes dont les acteurs ne sont pas conscients (« *unconscious canons of choice* »). Mais si la culture est comme la langue, qu'en est-il de la parole, pour reprendre la distinction de Saussure ? Logiquement, ce serait *l'acte*, mais ce n'est pas totalement satisfaisant.
- 3 Pourtant, cette idée nous renvoie à la notion d'acteur et donc à la théorie de l'action développée par Talcott Parsons et son équipe, à Harvard, dans les années quarante (Parsons et Shils, 1951). C'est le côté phénoménologique qui est intéressant à ce point de vue. Pour l'anthropologie américaine, cette idée est développée d'abord chez Clyde Kluckhohn (par ailleurs influencé par la psychanalyse) et, ensuite, par son étudiant

Clifford Geertz. On passe alors de l'analyse d'une culture à la culture en tant qu'élément d'analyse d'une situation. Kluckhohn introduit plusieurs idées dans la notion générale de culture, idées qui ont peut-être eu comme effet, dans leur ensemble, de saper le concept d'origine (Kroeber et Kluckhohn, 1963 [1952], p. 375). Pour lui, constater qu'une valeur fait partie d'une culture ne signifie pas forcément que tous les membres de cette culture l'acceptent ou vont agir en conséquence. Ainsi, dans son étude sur la sorcellerie Navajo (1944), il précise toujours combien de ses informateurs souscrivent à chaque notion. Ce constat l'amène à avancer qu'il existe, au sein d'une même culture, des orientations différentes qui expliqueraient la variabilité des actions comme des pensées (1951, p. 415). Kluckhohn insiste d'ailleurs sur le fait qu'on n'observe pas la culture, mais seulement des conduites à partir desquelles on tire les conceptions abstraites qui sont, elles, culturelles (1941, p. 126). La culture n'existe, donc, qu'au niveau analytique. Le rapport entre culture et comportement est ainsi de type analytique et non causatif.

- 4 De là, on revient à l'hypothèse que c'est l'individu qui agit, mais selon les idées dont il dispose parce qu'elles sont courantes dans son milieu. Le choix de ces idées et des actions qui en découlent peut varier selon la situation de l'individu dans des réseaux sociaux (comme faisant partie d'une structure sociale) ou encore selon sa personnalité. L'important serait le sens qu'on peut donner à ces actions.
- 5 Geertz, maître à penser de la vague interprétativiste actuelle, s'est formé auprès de Parsons et Kluckhohn à l'université de Harvard, dans les années quarante et cinquante. Ses premiers travaux reflètent bien cette origine, comme le montre *Ritual and social change* (1957). Toutefois, dans *Observer l'islam* (en anglais, 1968, en français, 1992), l'on est en présence de deux types d'idées : une théorie de l'action, encore très imprégnée des idées de Parsons, et une notion de civilisation en tant que totalité, très proche finalement de Benedict et ses « *unconscious canons of choice* ». De ce point de vue, Geertz décrit un islam évoluant selon sa dynamique propre et sans l'intervention consciente des acteurs. Plus tard, il adoptera un point de vue plus franchement phénoménologique. Il s'agirait, dès lors, de voir comment le monde apparaît aux acteurs qui attribuent des sens aux actes. C'est la fameuse distinction entre *modèle de* et *modèle pour* — entre une construction du monde et un guide pour agir dans ce monde — que Geertz a d'ailleurs repris de Kluckhohn (Kluckhohn et Kroeber, 1963 [1952], p. 357).
- 6 Actuellement, peu d'anthropologues accepteraient la formulation de Benedict. L'idée qu'une culture est une totalité dotée d'une organisation n'est plus de mise, car si tel était le cas, il n'y aurait plus qu'un pas à franchir pour en arrivera la conception *essentialiste* selon laquelle une culture, une fois ancrée, ferait toujours partie, sans évolution possible, de l'essence d'un peuple. De même, l'idée que la culture puisse avoir une dynamique propre, indépendamment de ses acteurs, est devenue quelque peu obsolète. Si, pendant les années soixante-dix, on a essayé de démontrer que le sens de la culture pouvait être expliqué à partir des catégories économiques (mode de production, etc.), cette approche, elle aussi, est tombée en désuétude. Pourtant, si ces idées ne sont plus formellement avancées, elles continuent néanmoins à sous-tendre beaucoup de travaux. Actuellement, nombre d'anthropologues considèrent que la culture est constituée et constituante, qu'elle est constamment réinventée par les êtres humains dans le cours de leurs activités quotidiennes. L'action politique entre, bien entendu, dans ce processus.

Culture politique chez les politologues américains

- 7 L'expression *culture politique* remonte au moins aux politologues des années cinquante et soixante qui furent associés à la théorie de la modernisation (Almond, Verba, Huntington). Récemment, le terme a été repris par une nouvelle génération (Diamond, 1993). Pour Diamond, parler de culture politique, c'est parier des croyances, attitudes, valeurs, idéaux, sentiments... à travers lesquels les habitants d'un pays appréhendent son système politique, ainsi que du rôle du soi dans ce système. Il est plus important de connaître la culture politique de l'élite que celle des masses, puisque l'élite donne le ton. La méthode de recherche correspondante, c'est la grande enquête auprès de la population, qui permet de repérer des distributions relativement stables de valeurs, croyances et conceptions. Actuellement, on avance l'hypothèse que la culture politique sert de trait d'union entre le développement économique et la démocratie (Inglehart, 1988 ; voir aussi, en français, Tessler, 1991).
- 8 **IL MANQUE le DOUBLE FEUILLET DES PAGES 32 ET 33...**
- 9 en ayant recours aux émeutes et au pillage, d'autres en devenant militants islamistes. La culture politique égyptienne est-elle alors dominée par l'autorité de l'État et le patriarcat ou par les traditions de révolte et de résistance contre une telle autorité ?
L'autoritarisme
- 10 Les auteurs qui soulignent l'aspect autoritaire du système politique égyptien le relient à la nécessité de contrôler les eaux du Nil. Le politologue égyptien Kamal al-Menoufi note que « le Nil était hautement responsable de l'émergence d'une autorité centrale » (1982, p. 83) et que « la société égyptienne n'a jamais échappé au gouvernement autocratique. L'autorité était très centralisée, très personnalisée et strictement hiérarchisée » (p. 84). Le peuple a des rapports directs avec le chef du pays, le « père de famille égypte » (du moins du temps de Sadate). Et al-Menoufi de conclure : « C'est une des raisons essentielles pour lesquelles, comme on peut l'observer, la participation populaire est faible dans toute l'Égypte rurale. » Il donne une autre raison : le respect et l'obéissance inculqués aux enfants dès leur plus jeune âge : « Le processus de socialisation dans les campagnes égyptiennes a toujours été autoritaire et a ainsi contribué à la subordination des paysans au régime. » (p. 86)
- 11 Dans un article publié quelques années après la révolution de 1952, l'anthropologue américain J. B. Adams (1957) liait les valeurs politiques dont il a pris note dans un village du Delta à la socialisation et à la famille. Adams a identifié des « *cultural understandings* » qui reflètent l'expérience de l'individu avec des institutions comme la famille étendue et son patriarcat. Dans ces grandes familles, le chef maintient un contrôle sur ses fils même mariés, qui lui doivent respect et obéissance. Les fils sont contraints de maîtriser leur ressentiment devant cette situation, de peur de se voir déshériter. Adams note que le statut d'adulte est renforcé par la capacité d'exercer une autorité (1957, p. 230). Par ailleurs, les jeunes gens effectuaient leur socialisation politique hors de la famille dans les groupes de « pairs », surtout à l'école. Adams a ainsi montré la différence séparant, au village, une génération aînée orientée vers la hiérarchie et une génération cadette orientée vers l'égalité. Il fait valoir que « ce ne serait pas aller trop loin que de dire que la révolution était en bien des manières une révolte des groupes imprégnés d'idéaux égalitaires — nés et nourris dans les groupes de pairs — contre des institutions autoritaires vides dont la capacité à récompenser était en faillite » (p. 230). Cette faillite serait due au fait que la terre manquait, à l'appauvrissement général ainsi qu'à la croissance de la population. Il n'y avait donc plus assez de terres pour doter toutes les nouvelles familles. Adams note aussi qu'il

existait, dans ce cadre, beaucoup de situations individuelles et que ces expériences personnelles diverses se retrouvaient dans des choix politiques différents. Les hommes dont la socialisation était plus autoritaire furent ainsi attirés par les interprétations légalistes et absolutistes de l'islam. Adams en conclut que les villageois préfèrent croire aux valeurs absolutistes et seraient donc peu à leur aise face aux valeurs et techniques de la démocratie libérale (1957, p. 234)

- 12 Ces arguments sur l'incontournable autoritarisme égyptien remontent, entre autres, à l'ouvrage sur la société hydraulique de Karl Wittfogel, qui lui-même se situait dans le sillon de Marx et de la plupart des auteurs européens des XVIII^e et XIX^e siècles. C'est ainsi que Marx, faisant référence aux gouvernements asiatiques et égyptiens, écrivait :

This prime necessity of an economical and common use of water, which, in the Occident, drove private enterprise to voluntary association, as in Flanders and Italy, necessitated in the Orient where civilization was too low and the territorial extent too vast to call into life voluntary associations, the interference of the centralising power of Government. (1978 [1803] : p. 655)

- 13 En somme, l'idée dominante, ici, est que le moule étant trop puissant, les individus ne pouvaient le changer et étaient donc obligés de s'y soumettre. On trouve des commentaires de ce type à propos d'autres sociétés du monde arabe (Hisham Sharabi, 1985, Halim Barakat, 1993, pour le monde arabe en général ; Abdellah Hammoudi, 1992, pour le Maroc). Mais en fin de compte, s'il est vrai qu'il y a des hommes qui essaient de dominer et d'autres qui se soumettent, on en revient à la question fondamentale de Max Weber : pourquoi obéit-on ? Ce n'est pas vouloir commander qui est problématique, mais bien accepter d'obéir. Weber (1947, p. 324) a noté :

"Imperative coordination" [Herrschaft] was defined above as the probability that certain specific commands (or all commands) from a given source will be obeyed by a given group of persons... A criterion of every true relation of imperative control, however, is a certain minimum of voluntary submission; thus an interest (based on ulterior motives or genuine acceptance) in obedience.

- 14 On peut noter que ce sont surtout des auteurs égyptiens qui prônent cette grille d'interprétation. Peut-être est-ce dû au fait que nombre d'entre eux sont marxistes, un marxisme qui insiste particulièrement sur la nécessité d'analyser le système global. Autre hypothèse : peut-être les analystes égyptiens furent-ils attirés vers le marxisme parce qu'ils acceptaient déjà le point de vue global.

Vers une culture de la déférence

- 15 Une des données de la culture politique égyptienne est sans aucun doute un sens aigu de la hiérarchie — parfois basée sur l'ânesse, parfois sur la richesse, parfois sur un effet de personnalité. Cette hiérarchie est souvent exprimée par l'usage des titres (*bey*, *'amm*, *hadjj*, etc.) qui reflètent des distinctions de statut. L'usage des titres est tellement fréquent que l'absence de titre est lui-même un titre, le plus bas dans l'échelle.
- 16 Lors d'une rencontre entre hommes, deux ou plusieurs, il y en a souvent un qui domine l'autre ou les autres. Dans le contexte rural, c'est généralement celui qui reçoit les visiteurs ; il s'agit d'une version de la règle qui veut que l'hôte ait un statut supérieur au visiteur. De ce point de vue, on peut comparer le cas égyptien à beaucoup d'autres cas dans le monde arabe, par exemple celui de la *madyafa* irakienne décrit par Salim (1962, p. 72-80). On visite toujours vers le haut ; ainsi, ceux qui ont une conscience nette de leur supériorité ne visitent pas, ils reçoivent.
- 17 Lors d'un séjour dans le village de Musha (Asyut, Haute-Égypte) en 1981, j'ai pu observer ce phénomène à propos de la circulation des cigarettes. Quand deux hommes

se rencontraient en public, l'un des deux au moins offrait une cigarette à l'autre. Celui qui l'acceptait reconnaissait en même temps son statut inférieur. Si chacun des deux essayait d'offrir une cigarette à l'autre, l'un d'eux pouvait finir par accepter, ou parfois chacun donnait une cigarette à l'autre. Quand un groupe d'hommes étaient réunis chez leur « chef » ou « patron », celui-ci dominait la conversation. Mais quand il quittait la pièce un moment, un des hommes prenait la relève pour dominer la conversation à son tour. Cette sensibilité à la hiérarchie varie sans doute d'un individu à l'autre, mais dans tous les cas, elle a une influence sur le comportement politique. Par exemple, un universitaire déclare qu'il ne se présentera pas aux élections contre tel de ses collègues, qu'il considère comme son aîné ; or, tous deux sont professeurs et ont dépassé la cinquantaine.

- 18 Cette hiérarchie se manifeste parfois comme des rapports de classe. Ainsi Harik (1972, p. 215-218) note-t-il que dans le village de Beheira, qu'il a étudié dans les années soixante, les grands propriétaires déploraient l'ascension sociale de « paysans agressifs » qui tentaient de sortir de leur condition. Ces membres de la classe supérieure voyaient les paysans comme des enfants. L'un d'eux faisait valoir que « la campagne a besoin d'un leadership dynamique car, telle un mineur, elle a besoin de quelqu'un pouvant lui apporter conscience sociale et justice socialiste ». Sans doute se voyait-il dans la position de celui qui éduque le mineur...
- 19 La « culture de la déférence » — ou de l'inégalité — nous conduit à évoquer un processus politique central en Égypte : la résolution des conflits par le recours à des intermédiaires. Quand un conflit surgit entre deux personnes, on cherche un individu ou un groupe dont le statut est sensiblement plus élevé que les personnes en conflit. Cet intermédiaire intervient, impose éventuellement une solution ou du moins, amène les protagonistes à un compromis, et enfin fait usage de son statut pour faire respecter l'accord. Ce dernier est souvent écrit et l'intermédiaire dispose d'une copie. J'ai moi-même dû assumer ce rôle d'intermédiaire sans trop savoir comment le jouer convenablement.
- 20 Ces mécanismes informels de résolution des conflits sont connus sous plusieurs vocables — *jalsat 'arab*, *majlis 'urfi*, *majlis al-'arab* — induisant qu'il existe une façon « arabe » de rendre la justice et que ce procédé s'oppose à la justice officielle et au gouvernement (voir l'étude de Davis sur la Libye, 1987). Certains de ces termes, dont le *majlis al-'arab*, s'emploient également pour désigner des conseils locaux informels, surtout en milieu urbain comme le remarquent Tekçe, Oldham et Shorter : « La communauté [Manshiât Nasser au Caire] a constitué un système de gouvernement local et de résolution des conflits géré par un chef traditionnel (*'umda*) et soutenu par un conseil d'anciens appelé "conseil arabe" (*majlis 'arab*). » Ces conseils se réunissent périodiquement et ont à la fois pour fonction de résoudre les conflits et de gérer les relations communautaires.
- 21 Selon ces auteurs, ces conseils sont d'autant plus efficaces que l'effort pour résoudre les conflits sans faire appel aux autorités extérieures à la communauté est valorisé. Harik, de même, se réfère à l'opposition des villageois aux ingérences extérieures lors des élections, avant de conclure qu'une telle mise en cause de l'autonomie villageoise ne saurait être acceptée sans réaction (1972, p. 235). Canton et Benedict (1984, p. 50), étudiant le rôle des chefs dans la classe ouvrière urbaine, ont aussi noté la puissance d'autonomie de la communauté locale, dont « l'effet global est un effort conscient pour amoindrir le rôle de l'État et promouvoir les valeurs locales ». Pourtant, on entend

souvent parler de cas où une faction locale a fait appel, contre ses ennemis, aux autorités extérieures. Ainsi à Musha, la faction qui a perdu le poste de *'umda* a demandé aux autorités de lui donner en échange un poste de policier ; même tactique, d'ailleurs, à Beheira (Harik, 1972, p. 56). La mise en cause de la légitimité des leaders locaux a souvent amené ceux qui la contestaient à faire appel à la bureaucratie comme aux instances supérieures du parti. Mais étant donné la conception de l'autonomie locale, un chef qui voulait réussir devait savoir quand et comment faire appel en dehors de sa communauté.

Des élections dans le delta

- 22 Quoique l'Égypte dispose d'une longue tradition électorale, les détails des élections n'ont guère été étudiés du point de vue social ou culturel. Grâce à Harik (1972, p. 226-241), on connaît le déroulement d'un scrutin (Beheira) au Comité des Dix de l'Union socialiste arabe qui a eu lieu, en 1968, dans le village de Shubra¹. Le scrutin était organisé par des personnes étrangères au village, qui ont notamment interdit les affiches électorales. Les règles du jeu et la définition des postes à pourvoir ont été établies par l'État. Mais la compétition a été influencée par la culture politique du village et par les préoccupations locales.
- 23 Dans ce village, certains hommes politiques ont bâti des alliances et tenté de « retourner » en leur faveur les partisans de leurs ennemis, tout en sollicitant de faux candidats pour diviser les voix. D'autres candidats n'ont pu se résoudre à faire campagne. L'un d'eux, qui disait : « Je ne peux pas circuler en quémandant des voix. Les gens du village me connaissent et savent ce que j'ai accompli, c'est à eux de se décider », a été battu (1972, p. 226). Un groupe de jeunes gens ont tenté de persuader leurs voisins de voter conformément à leurs principes plutôt que par amitié ; eux aussi ont été battus (*idem*, p. 227). Les religieux n'ont joué qu'un rôle modeste. Les clans qui se sont formés semblent avoir reflété deux facteurs : des éléments de sympathie ou d'antipathie personnelles et, chez les jeunes, l'émergence de groupes d'intérêt autour de la réforme agraire. Les alliances étaient instables. Harik a noté (p. 257) que les villageois évitaient de trop s'attacher à un chef ou une faction et essayaient de maintenir de bonnes relations avec l'ensemble des leaders et des factions². En fin de compte, les candidats gagnants étaient, d'une part, des hommes ayant une expérience politique et issus d'une grande famille de propriétaires terriens et, d'autre part, des jeunes gens représentant les bénéficiaires de la réforme agraire. Selon Harik, la grande famille utilisait surtout des activistes attirés par ses idées et son opposition à la famille du *'umda* précédent (1972, p. 71). Néanmoins, beaucoup de ses supporters étaient des ouvriers agricoles travaillant dans ses fermes (1972, p.75).
- 24 On saisit difficilement, à partir de l'ouvrage de Harik, l'origine des rivalités. Pour les différentes factions en lice, devenir un notable de village était un pas vers le pouvoir ; par ailleurs, des intérêts actuels ou potentiels étaient en jeu. Les questions de classe, de hiérarchie ou de stratification ont également joué un rôle (1972, p. 215-216). Par exemple, le leader des bénéficiaires de la réforme agraire a senti que les villageois avaient acquis une certaine autonomie, que les vieilles familles n'étaient plus en mesure de dominer, mais il a reconnu en même temps que le soutien de l'État était toujours nécessaire pour leur faire face et que si elles revenaient au pouvoir, elles domineraient à nouveau le village par diverses tactiques comme la charité ou des méthodes analogues (Harik, 1972, p. 200-204). L'allusion au rôle de la charité comme tactique laisse entrevoir l'importance de la fortune dans les luttes électorales.

- 25 En général, dans les campagnes égyptiennes, pouvoir politique et leadership sont étroitement liés à la puissance économique. À Musha, les familles rivalisant pour le pouvoir se comptaient parmi le petit nombre des grands propriétaires terriens. Leur puissance économique fait apparaître ces derniers comme des chefs naturels disposant des ressources nécessaires pour financer les luttes politiques. Ces familles ont placé leurs membres aux postes clefs de l'État, notamment dans les secteurs juridiques et dans la police (moins dans l'armée). Le vendredi et les jours de fête, les membres de ces familles occupant des postes à l'extérieur revenaient voir leurs cousins restés à Musha pour gérer les domaines. Harik, dans la Beheira des années soixante, semble avoir émis l'idée que ce lien entre grandes familles et postes importants perdait de son sens, bien que son ouvrage tende à démontrer le contraire.
- 26 L'approche suggérée ici consiste à cerner la culture politique à partir des actions politiques plutôt que de manière globale. On s'aperçoit alors que les rapports politiques et, partant, la culture politique de tel village ou quartier ne nous mènent pas forcément aux appréciations globalisantes de type « culture politique marquée par l'autoritarisme ». Plusieurs pistes sont possibles. D'une part, on peut essayer de voir dans quelle mesure l'autoritarisme familial débouche sur l'autoritarisme politique ; l'Égypte n'est certainement pas un cas exceptionnel, et dans bien des sociétés, l'autoritarisme du chef de famille est bien supérieur. D'autre part, on peut enquêter sur des valeurs telles que la déférence, leur rôle dans les relations quotidiennes et, surtout, dans les stratagèmes politiques. On remonte ici au cadre analytique de la théorie de l'action.

BIBLIOGRAPHIE

- Adams J. B., « Culture and Conflict in an Egyptian Village », *American Anthropologist* 59, 1957, p. 225-235.
- Antoun R., *Low-key Politics: Local-level Leadership and Change in the Middle East*, Suny Press, Albany, 1979.
- Bailey F. G., *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- Bailey F. G., « Leadership: the Tactics and Strategies of Persuasion », *Leadership and Development in Arab Society*, Fu'âd I. Khuri ed., American University, Beyrouth, 1981.
- Barakat H., *The Arab World: Society, Culture, and State*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- Benedict R., *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston, 1934.
- Cantori L. & Benedict P. « Local Leadership in Urban Egypt: Leader. Family and Community Perceptions », *Local Politics and Development in the Middle East*, in Louis Canton and Iliya Harik eds., Boulder, Westview, 1984, p. 46-59.
- Davis J., *Libyan Politics: Tribe and Revolution. An Account of the Zuwaya and Their Government*, University of California Press, Berkeley, 1987.

- Diamond L., « Introduction: Political Culture and Democracy », *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, L. Diamond ed., Boulder, Rienner, 1993.
- Geertz C., « Ritual and Social Change: a Javanese Example », *American Anthropologist* 61, 1959, p. 991-1012.
- Geertz C., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven, 1968.
- Geertz C., *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- Hammoudi A., *Maître et disciple : fondements culturels de l'autoritarisme marocain*, Paris. 1992.
- Harik Iliya, *The Political Mobilization of Peasants*, Indiana University Press, Bloomington, 1972.
- Hopkins N., *Agrarian Transformation in Egypt*, Boulder, Westview, 1987.
- Ibrahim S. E., « Egypt's Landed Bourgeoisie », *Developmentalism and Beyond: Society and Politics in Egypt and Turkey*, Ayse Üncü, Çağlar Keyder and S. E. Ibrahim ed., AUC Press, Le Caire, 1994, p. 19-43.
- I. S. E. et al., *An Assessment of Grass-Roots Participation in Egypt's Development*, Ibn Khaldoun Center for Developmental Studies, Le Caire, 1993.
- Inglehart R. « The Renaissance of Political Culture », *American Political Science Review* 82 (4), dec. 1988, p. 1203-1230.
- Kennedy J. G., *Struggle for Change in a Nubian Community: An Individual in Society and History*, Mayfield, Palo Alto, 1977.
- Kluckhohn C., « Patterning as Exemplified in Navaho Culture », *Language, Culture and Personality*, L. Spier, A. I. Hallowell and S. S. Newman eds., Menasha Wl, The Sapir Memorial Publication Fund, 1941, p. 109-130.
- Kluckhohn C., *Navaho Witchcraft*, Beacon, Boston, 1967 [1944].
- Kluckhohn C. et al., « Values and Value Orientations in the Theory of Action », *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*, T. Parsons and E. Shils eds., Harvard University Press, Cambridge, 1951.
- Kluckhohn C., Kroeber A. L., *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage-Random House, New York, 1963 [1952].
- Marx K., « The British Rule in India » (*New York Daily Tribune*, June 25, 1853), *Marx-Engels Reader*, Robert Tucker ed., 2d ed., Norton, New York, 1978, p. 653-658.
- Mead M., *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, Dell, New York, 1968 [1928].
- Al-Menufi K., « The Orientation of Egyptian Peasants towards Political Authority between Continuity and Change », *Middle Eastern Studies* 18 (1), 1982, p. 82-93.
- Mitchell T., « The Representation of Rural Violence in Writings on Political Development in Nasserist Egypt », *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, in Farhad Kazemi and John Waterbury eds., Florida International University Press, Miami, 1991, p. 222-251.
- Parsons T. and Shils E. eds., *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, 1951.
- Salim S. M., *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, Athlone Press, London, 1962.

Sharabi H., « The Dialectics of Patriarchy in Arab Society », *Arab Society: Continuity and Change*, Samih K. Farsoun ed., Croom Helm, Londres, 1985, p. 83-104.

Tekçe B., Oldham L., Shorter F. C., *A Place to Live: Families and Child Health in a Cairo Neighborhood*, AUC Press, Le Caire, 1994.

Tessler M., « Les enquêtes dans le monde arabe ». *Le Maghreb: approches des mécanismes d'articulation*, Rahma Bourqia et Nicholas Hopkins eds., al-Kalam, Rabat, 1991, p. 61-91.

Waltz S., « Clientelism and Reform in Ben Ali's Tunisia », Tunisia; *The Political Economy of Reform*, I. W. Zartman ed., Boulder, Rienner, 1991, p. 29-44.

Waterbury J., *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

Weber M., *The Theory of Social and Economic Organization*, Free Press, New-York, 1947.

NOTES

1. Les données de Harik ont également été analysées par Waterbury (1983, p. 277-278) et par Mitchell (1991, p. 229-245).
2. Antoun a fait la même observation dans un village jordanien (1979, p. 48).

INDEX

Mots-clés : anthropologie, culture politique, théorie

AUTEUR

NICHOLAS HOPKINS

Université américaine du Caire