

Alliances et exclusions au Liban

Les mariages libano-palestiniens

Daniel Meier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/8137>
DOI : 10.4000/etudesrurales.8137
ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2005
Pagination : 183-199

Référence électronique

Daniel Meier, « Alliances et exclusions au Liban », *Études rurales* [En ligne], 173-174 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/8137> ; DOI : 10.4000/etudesrurales.8137

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ETRU&ID_NUMPUBLIE=ETRU_173&ID_ARTICLE=ETRU_173_0183

Alliances et exclusions au Liban. Les mariages libano-palestiniens

par Daniel MEIER

| Editions de l'EHESS | *Études rurales*

2005/1-2 - N° 173-174

ISSN 0014-2182 | ISBN 2-7132-2050-5 | pages 183 à 199

Pour citer cet article :

—Meier D., Alliances et exclusions au Liban. Les mariages libano-palestiniens, *Études rurales* 2005/ 1-2, N° 173-174, p. 183-199.

Distribution électronique Cairn pour les Editions de l'EHESS.

© Editions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ALLIANCES ET EXCLUSIONS AU LIBAN

Daniel Meier

LES MARIAGES LIBANO-PALESTINIENS¹

DEPUIS 1990, fin de la guerre civile du Liban, le pays accueille des migrants de tous ordres, dont des travailleurs étrangers africains et asiatiques et un important contingent de Syriens [Picard 2001]. Mais dans la réflexion actuelle portant sur les étrangers vivant au Liban il existe un angle mort : celui qui concerne les réfugiés palestiniens. Une des raisons de cette absence tient à la spécificité du destin de ce groupe national et à la longévité de son exil. Pourtant, le fait que le Liban classe ce collectif dans la catégorie des « étrangers »² permet de renouveler le questionnement sur les mutations de l'identité palestinienne d'une part, et d'interroger d'autre part la situation nationale libanaise à partir des recompositions identitaires de l'après-guerre.

Pour que ces objectifs de recherche puissent être atteints, il nous faut procéder à l'analyse d'un objet d'étude nodal sur le plan tant matériel que symbolique. Aussi avons-nous choisi de nous intéresser aux relations matrimoniales entre Libanais et Palestiniens. Celles-ci sont assurément un des sites qui nous instruisent le mieux sur la nature des pratiques sociales et des représentations identitaires des Palestiniens

et des Libanais. De surcroît, le mariage peut être vu ici comme un mode d'intégration des Palestiniens au collectif national libanais dans sa dimension économique et sociale³.

Dans ce texte, nous tenterons de montrer que, dans le Liban d'après-guerre, les unions matrimoniales de ces deux groupes nationaux fonctionnent comme un système intégratif lequel n'en reconduit pas moins les formes d'exclusion à l'œuvre déjà dans les sphères économique et juridique.

Dans notre problématique, la centralité de la question identitaire nous conduira, dans un premier temps, à situer la place de l'individu et les enjeux du mariage dans la société libanaise en regard du poids social et politique des communautés. Dans un second temps, nous examinerons les alliances matrimoniales libano-palestiniennes à partir d'un corpus d'entretiens permettant de les appréhender dans une perspective diachronique. Nous mettrons ainsi en lumière les différents groupes libano-palestiniens apparus dans l'après-guerre ainsi que les dynamiques d'exclusion qui caractérisent leur intégration sociale.

1. Je tiens à remercier Édouard Conte, qui a contribué à l'amélioration de ce texte. Mes remerciements vont également à la Commission suisse pour le partenariat scientifique (KFPE) grâce au soutien de laquelle j'ai pu réaliser cette enquête.

2. Le Liban n'ayant pas ratifié la Convention de Genève de 1951, les réfugiés palestiniens n'y bénéficient d'aucun statut spécial.

3. Nous prenons appui sur la tradition de l'École de Chicago, qui conçoit l'intégration-assimilation à partir de multiples dimensions, notamment celle des mariages et du tissu socioéconomique [Cohen 1999].

Le cadre institutionnel

L'INDIVIDU ET SES RAPPORTS AU COLLECTIF

Afin de bien cerner les enjeux identitaires que représentent les couples libano-palestiniens, il importe de revenir brièvement sur l'édification de cet *homo libanicus* sur lequel repose, aujourd'hui encore, la représentation dominante de l'identité nationale.

Le « Libanais », comme tous les idéaux-types nationaux, est une construction sociale produite une fois l'indépendance acquise, et promue par un cercle restreint d'hommes de lettres, civils et religieux, essentiellement chrétiens maronites. D'importantes publications des années cinquante, soixante et soixante-dix précisent, en se référant parfois aux sciences sociales (histoire, psychologie, anthropologie), ce qui caractérise cette « personnalité libanaise » : l'attrait et le sens du négoce, le goût de l'aventure et des voyages, un esprit pragmatique et, par-dessus tout, une forte aspiration à la liberté [Beydoun 1994 ; Salam 1994]. Cette liberté n'est toutefois rien d'autre que le prolongement logique du mode de production capitaliste que Michel Chiha, un publiciste des années vingt, célébrait déjà en mêlant habilement aux impératifs de l'économie marchande ceux de la liberté de mouvement et de conscience. L'initiative personnelle occupait alors une place axiale dans ce raisonnement dit philosophique. L'individu s'inscrivait ainsi au cœur du processus d'expansion capitaliste que le Liban connaissait depuis la fin des années quarante et qui allait perdurer jusqu'à la guerre, en 1975.

Cette image profondément individualiste se concrétise aujourd'hui avec la formation d'une classe moyenne [Dubar et Nasr eds. 1976] liée à

l'expansion d'un capitalisme marchand principalement tourné vers le secteur des services. Le renforcement de cette classe moyenne va de pair avec un phénomène qui lui est consubstantiel : le mouvement migratoire en direction de la ville et l'urbanisation accélérée que la capitale vit depuis les années cinquante [Bourgey 1979]. Ce mouvement à la fois social et économique affaiblira les hiérarchies sociofamiliales et conduira, entre autres, à une régression des pratiques endogames et à la disparition progressive du mariage arrangé. Cependant, comme s'il fallait compenser, les solidarités régionales et communautaires recomposeront le tissu social urbain en opérant un ordonnancement confessionnel et communautaire des quartiers de la ville. Dans un des rares bilans du changement des pratiques sociales d'avant-guerre, Salim Nasr [1979] observe que, si la mixité communautaire des unions matrimoniales s'est accrue, elle n'a que marginalement franchi la frontière de la religion.

Un autre indicateur de ce processus d'individuisation, lui aussi ambivalent, est celui de la scolarisation. En effet, la scolarité renforce le sens des responsabilités en s'adaptant aux logiques et aux nouvelles formes d'organisation sociale, professionnelles surtout, et en faisant germer, dans l'esprit des jeunes scolarisés, la perspective d'une carrière [Beydoun 1994]. Dans le même temps, le parcours scolaire s'effectue toujours plus souvent dans des écoles privées⁴ qui, pour la plupart, sont des établissements à caractère religieux [Salam *op. cit.* :

4. Ce phénomène, toujours plus intense, concerne quelque 60 % d'enfants et d'adolescents. Sur les raisons de cette dynamique de privatisation, notamment au niveau universitaire, cf. A. Favier [2000].

142]. Ces derniers conduisent alors à une socialisation différenciée, balisée par des repères hétérogènes, et entretiennent une séparation religieuse et communautaire entre Libanais, dévalorisant ainsi les établissements publics.

Tels les champs de la culture et des universités, fortement liés à la vie urbaine, d'autres secteurs seront, eux aussi, durant cette période d'avant-guerre, les pôles de diffusion de modèles porteurs d'un regard critique sur les normes traditionnelles. Mais le droit criminel et successoral ainsi que le droit constitutionnel n'évolueront pas, laissant interférer la justice familiale et permettant à la sphère politique de déléguer aux communautés un pouvoir sur les individus.

L'exemple de la participation politique illustre à lui seul le hiatus de la place dévolue à l'individu dans le droit constitutionnel. L'article 7 de la Constitution garantit le droit à l'égalité de traitement et, ce faisant, semble accorder une égalité dans la participation politique. Cette participation est réglementée par l'article 95 de la Constitution (modifié par la loi du 21 septembre 1990) qui stipule que « les communautés seront équitablement représentées dans la fonction du ministère » [Rabbath 1982]. Ce qui veut dire que l'appartenance communautaire médiatise les droits politiques des individus : ne devient pas président ou Premier ministre qui veut ! Et ce n'est pas le système électoral qui peut inverser cette tendance, bien au contraire : la loi électorale définit à l'avance la ou les communautés dont, pour chaque région, les élus doivent être membres. De plus, le scrutin de liste, conçu dans l'idée de favoriser les alliances intercommunautaires, sert surtout les intérêts des patrons de liste (notables et gran-

des familles), qui suivent souvent les impératifs communautaires.

L'ÉTAT ET LE MARIAGE CIVIL

Les calculs politiques communautaires trouvent leur raison d'être dans l'importance accordée aux communautés au sein du système politique libanais. Ces dernières opèrent comme des instances de médiation capables d'intervenir entre le citoyen et l'État, et ce depuis l'Empire ottoman. Lorsque chute cet empire, le régime communautariste mis en place en 1864 « [est] maintenu intégralement par l'acte du mandat de la SDN qui [instaure] l'égalité en droit de tous les individus par le travers de l'égalité en droit de toutes les communautés » [Assaf 2000]. Dans l'article 9 de la constitution rédigée en 1926, l'État se déclare neutre à l'égard de toutes les communautés tout en reconnaissant à tous les citoyens la liberté religieuse. Mais l'arrêté 60 du 13 mars 1936 pose que le citoyen doit appartenir à une communauté reconnue par l'État et qu'il ne lui est pas permis « d'être régi en matière de statut personnel en dehors des lois de la communauté à laquelle il appartient » [Traboulsi 1994 : 55]. Les communautés reçoivent donc, par une délégation d'État, l'autorisation de dire le droit en matière de statut personnel (mariage, divorce, succession, filiation), ce qui explique comment l'individu-citoyen disparaît derrière sa communauté d'origine.

Pour ce qui est du mariage, l'incidence de cette situation est relativement simple : en l'absence d'une communauté de droit commun, il n'y a pas de mariage civil au Liban. En effet, seules sont possibles les unions matrimoniales de type religieux, donc entérinées par l'une des

dix-huit communautés actuellement reconnues par l'État. La conséquence en est l'apparition d'une pratique de « braconnage matrimonial » à l'étranger pour les couples qui souhaitent s'unir civilement, les couples interreligieux notamment. En effet, le système libanais, qui donne à la communauté toute autorité sur ses membres, ne facilite pas les mariages intercommunautaires et rend quasi impossibles les unions entre musulmans et chrétiens, à moins d'une conversion. Chypre devient ainsi une destination idéale pour les personnes souhaitant rompre avec l'ordre communautaire et offre parallèlement une sorte de soupape à un État qui trouve ainsi les moyens de conforter sa version étroite du communautarisme restreint aux seules communautés religieuses.

Cet État, qui ne se dit pas laïc mais semble y aspirer, n'est donc pas en mesure de mettre ses citoyens à l'abri de leurs communautés. En tant qu'il est « l'expression d'un consensus entre communautés » [Assaf 1999], l'État ne peut pas prendre parti pour un individu lorsque celui-ci affronte sa communauté, à plus forte raison si cette dernière contrôle son statut personnel. Cette problématique relation entre l'État et les communautés prend corps juridiquement dans le décret-loi n° 112 du 21 juin 1959 qui impose à l'État de considérer l'équilibre confessionnel comme un impératif de tout premier ordre, une sorte d'intérêt supérieur de la nation qui l'emporte sur l'égalité des droits politiques.

La genèse institutionnelle de ce rapport entre État et communautés trouve son origine dans les rapports de force que les élites marchandes beyrouthines avaient réussi à créer avec, puis contre la puissance mandataire. De

fait, au début des années quarante, l'entente entre leaders maronites et sunnites préfigure un partage du pouvoir. L'organisation confessionnelle des charges du pouvoir et de l'administration vient alors couronner et entériner l'hégémonie maronite fondatrice de l'État-nation libanais, en manipulant notamment le recensement de 1932 [Maktabi 2000]. Cette hégémonie sera battue en brèche lors des accords de Taëf de 1989⁵ et profitera à un système d'équilibre communautaire [Bahout 1999] qui assujettit les individus aux acteurs phares que sont les représentants des communautés. Cette quasi-sacralisation des communautés aura pesé lourd depuis la fin de la guerre, le système politique étant parfois pris en otage par les présidents, ces trois personnages incarnant chacun sa communauté [Kassir 2000].

La conséquence de ce nouveau rapport de force, largement soutenu par la Syrie, sera d'avoir conforté le communautarisme politique dans sa version la plus proche de l'ordre militaire [Picard 1995], la pacification en plus. Ce double mouvement de renforcement communautaire et de distance entre communautés se manifeste de façon éclatante lors du projet de « statut personnel civil unifié » proposé par le président Elias Hraoui en 1997.

Ce projet visait à concrétiser l'aspect « provisoire » que mentionnait l'article 95 de la Constitution au sujet de la confessionnalisation

5. Entente interlibanaise patronnée par la Syrie et l'Arabie Saoudite et signée par les députés libanais à Taëf le 22 octobre 1989. Elle définit les termes de la seconde république en réformant le système politique, en restaurant l'autorité de l'État et en précisant les liens avec la Syrie.

des charges politiques. La dimension transitoire de cet article constitutionnel avait été reconduite telle quelle en 1990, dans l'attente d'une toujours hypothétique déconfessionnalisation. Or, depuis les années cinquante, plusieurs tentatives consistant à créer une communauté de « droit commun » détentrice d'un statut personnel de ce type avaient échoué devant la résistance des hiérarchies religieuses musulmanes et chrétiennes. Le projet d'Elias Hraoui tentait, une fois encore, cette unification des statuts personnels au sein d'une communauté civile, permettant ainsi aux citoyens de chaque communauté d'intégrer la communauté civile. Ce faisant, l'État disputait leur monopole aux communautés religieuses, seules dépositaires de l'organisation du statut personnel des citoyens. En outre, le projet offrait une possibilité de mariage civil et d'égalité entre hommes et femmes [Assaf 1999].

L'échec du projet de statut personnel unifié et optionnel sera annonciatrice non pas d'une opposition uniforme des élites communautaires, avec la hiérarchie religieuse aux avant-postes, mais d'un affrontement entre communautés : au Conseil des ministres, les chiites, après concertation avec le président du Parlement, voteront massivement en faveur du projet mais les sunnites s'y opposeront. Le Premier ministre, Rafic Hariri (sunnite), puis son successeur Selim Hoss contesteront tous les deux le projet et les modalités de son adoption. Ce projet avait pourtant obtenu deux tiers des voix au Conseil des ministres. Le Premier ministre, alors chargé de le transmettre au Parlement, ne le fera pas sous prétexte qu'un projet touchant à la coexistence entre communautés devait, selon la Constitution, faire l'objet d'un consensus au sein du

Conseil des ministres et non d'un vote à la majorité des deux tiers. C'est précisément parce qu'il était impossible de parvenir à un consensus que l'on avait opté pour le mode majoritaire. Aussi convient-il de noter que, dans les prises de position relatives à ce projet d'essence laïque, ne prendront parti que les religieux sunnites. En revanche, les prélats chrétiens hésiteront avant de soutenir la position communautaire emmenée par le président de la République. Finalement, le blocage juridique provoqué par le Premier ministre aura raison du projet alors que, par 21 voix contre 7, le Conseil des ministres avait entériné l'adoption du statut personnel unifié et optionnel [Najm 2004].

Cet échec montre bien les limites de la laïcisation de l'ordre communautaire et, plus spécialement, de la famille, qui en constitue l'unité fondamentale. De surcroît, le débat avorté portant sur le statut personnel extracommunautaire ou civil illustre, outre la persistance du confessionnalisme, la nécessité de penser de manière non normative les questions matrimoniales. Nous nous proposons de poursuivre cette réflexion sur les unions matrimoniales en nous fondant sur l'étude de mariages libano-palestiniens. Ces derniers permettent en effet de réintroduire la problématique de l'identité collective, communautaire et nationale, à partir de trajectoires individuelles. Plus encore, ces unions matrimoniales témoignent de processus spécifiques d'intégration au sein du tissu social libanais.

Les unions matrimoniales libano-palestiniennes

L'ENQUÊTE

L'absence de données quantitatives mais également le souci de documenter les profils individuels,

les discours et les perceptions des acteurs nous ont conduits à procéder par entretiens semi-directifs auprès d'une soixantaine de couples libano-palestiniens. Rencontrés séparément ou non, souvent en présence d'autres membres de la famille et très souvent à leur domicile, nos interlocuteurs se sont montrés extrêmement disponibles et, pour certains, disposés à évoquer des problèmes liés au mariage ou à l'interaction avec l'autre groupe national, libanais ou palestinien.

Le corpus se compose d'une moitié environ de couples qui se sont formés dans l'après-guerre, les autres s'étant unis au cours des quatre décennies précédentes. Sachant qu'une proportion significative des Palestiniens du Liban vit actuellement hors des camps (43 %), nous avons souhaité que notre corpus de couples libano-palestiniens respecte ces proportions. Mais nous avons très vite compris que ce type d'union était plutôt marginal au sein des camps avec toutefois une forme récurrente, à savoir l'homme palestinien d'origine rurale lié à une femme libanaise issue d'une famille de la périphérie du camp et à faibles ressources économiques et culturelles.

De surcroît, les observations que nous avons effectuées hors des camps nous ont montré l'importance que le contexte libanais confère aux différentes appartenances confessionnelles des conjoints libanais. Ce que la diversité géographique de nos entretiens est venue confirmer puisque, à Tyr, un mariage entre une chiite libanaise et un sunnite palestinien n'a certainement pas la même valeur ou résonance aux abords de Shatila⁶. Aussi nos entretiens ont-ils eu lieu aux environs des principaux camps (au sud de la capitale, dans la plaine de la Bekaa au

nord), dans les principales villes côtières mais aussi dans le Metn où vivent plusieurs vieux couples libano-palestiniens chrétiens.

Comme préambule à cette enquête il importe de préciser que si chaque union possède sa propre dynamique, il est au moins un aspect que partagent tous ces couples : le regard du collectif familial sur ladite union. Outre l'aspect juridique des procédures, au demeurant bien régulées dans le cas des unions libano-palestiniennes⁷, c'est là une constante qui, nous le verrons plus loin, pose problème à certains couples, en milieu urbain surtout. En effet, partout ailleurs, la norme impose encore largement des schémas d'union majoritairement situés dans le réseau de connaissance, souvent la communauté, donc bien souvent aussi le groupe national. Le principal médiateur en est la famille et, en son sein, le père, le fils ou bien l'oncle maternel. Pourtant une relative liberté de choix existe et concerne le réseau propre des fiancés. Face à l'irruption de cet étranger bien spécifique qu'est le Palestinien, les réactions des familles libanaises varient, nous le verrons, selon la nature des rapports réels ou idéels que ces familles entretiennent

6. En effet, le camp de Shatila a subi les assauts des miliciens chiites de Amal durant la guerre des camps (1985-1988), ce qui rend problématique la présence de chiites dans ce camp. Pourtant une mutation s'opère depuis quelques années, ce qu'atteste la présence, en 2003, du Hezbollah lors de la commémoration à Shatila des massacres de Sabra et Shatila de 1982.

7. À ce sujet et pour les détails des profils sociologiques des couples libano-palestiniens, voir notre article « Contribution à une problématique de l'identité sociale : le cas des couples libano-palestiniens au Liban » à paraître dans *Maghreb-Machrek*, n° 183.

avec le groupe national palestinien. À l'inverse, il est rare qu'une famille palestinienne trouve problématique un prétendant libanais en raison de son appartenance nationale. Plus généralement, ce que révèlent ces unions renvoie à une question d'acceptation et d'intégration, principalement analysée ici du point de vue du groupe national et du pays dans lequel vivent ces couples.

DES RELATIONS TUMULTUEUSES

Dès le début de cette enquête nous avons été frappés par l'épaisseur historique dont, au Liban, sont chargées les relations sociales entre groupes. Aussi est-il bon de rappeler la genèse des relations actuelles que vivent Libanais et Palestiniens.

Deux périodes méritent d'être soulignées : la première s'étend jusqu'au milieu des années soixante, la seconde s'achève en 1982. On sait depuis plusieurs années que les relations entre les individus et les groupes ont été affectées par la transformation des « paysans en révolutionnaires » [Sayigh 1979] qui s'est effectuée avec l'amorce de la lutte armée anti-israélienne à partir du Liban puis avec la montée en puissance de la résistance palestinienne consécutive à la défaite des armées arabes face à Israël en juin 1967. Dans ce bouleversement social, le mariage entre Libanais et Palestiniens a été relativement peu étudié. Pourtant celui-ci permet d'approfondir et d'enrichir notre connaissance des changements intervenus entre ces deux groupes nationaux et qui ont mené à la configuration d'après-guerre issue des accords de Taëf.

Dans les premiers temps de l'installation des Palestiniens au Liban, les unions matri-

moniales entre Libanais et Palestiniens se limitaient généralement aux Palestiniens – hommes ou femmes – chrétiens et/ou assez aisés. Phénomène en grande partie dû à la politique à deux vitesses adoptée par les gouvernements libanais de l'époque. D'une part, les Palestiniens les plus démunis étaient parqués dans des camps situés aux abords des villes, ce qui permettait à l'économie libanaise de disposer de travailleurs journaliers bon marché ; d'autre part, pour les Palestiniens plus aisés et mieux formés, souvent chrétiens, l'intégration était facilitée par une obtention plus complaisante de la nationalité libanaise. Dans ce contexte, les unions matrimoniales répondaient à une exogamie sélective chez les Libanais et, chez les Palestiniens, notamment chrétiens, elle correspondait à une logique d'hypergamie⁸. N'oublions pas qu'en ce temps-là le passeport libanais était une valeur refuge et une source d'avantages. Les restrictions juridiques à l'égard des Palestiniens n'allaient du reste pas tarder à mettre ce fait plus en exergue encore.

En tout état de cause, un virage significatif est pris dès lors que la question palestinienne canalise les aspirations panarabes et que la puissance de la résistance palestinienne au Liban est consacrée par les accords du Caire

8. Un groupe social pratique l'hypergamie lorsqu'il s'estime dominant. En effet, au lieu d'échanger-donner des femmes, il se contentera d'en prendre dans un autre groupe jugé inférieur. Cette stratégie matrimoniale correspond assez bien à la pratique des chrétiens libanais dans les relations libano-palestiniennes des années cinquante. Voir C.H. Breteau et N. Zagnolli eds. [1997: 9-77].

en 1969⁹. Les stratégies matrimoniales semblent avoir, elles aussi, connu un tournant puisqu'on observe chez les Palestiniens une nouvelle tendance à l'exogamie. Leurs choix matrimoniaux s'orientent alors vers des secteurs de la société libanaise qui lui sont idéologiquement proches telles les formations de gauche favorables à la cause palestinienne et, plus généralement, les partis affiliés au mouvement national emmené par le leader druze Kamal Joumblatt.

La plupart des couples interrogés qui se sont mariés au cours de cette seconde période, qui va de la fin des années soixante à 1982, ont vécu leur union matrimoniale d'une manière très intense, en ce sens que l'époque commandait de « faire corps » avec le groupe et la cause palestinienne. Les lieux de rencontre témoignent de l'engagement politique qui préexistait souvent chez les deux conjoints et semblait créer les conditions d'une relation et d'une union. Sami et Mona, qui se sont mariés en 1979, racontent :

Lui – J'ai connu son frère au Fatah, et voilà...

Elle – Moi j'étais aussi au Fatah, plus que sympathisante disons [...] bon, quand même pas dans les commandos militaires.

Pour elle, les Palestiniens sont plus que familiers :

Je suis libanaise, mais je ne vois pas la différence [...] je suis avec la cause palestinienne et même avec la cause arabe¹⁰.

Jusqu'au début des années quatre-vingt, l'intégration des Palestiniens au Liban a pu

revêtir des formes relativement variées mais elle a toujours suivi une logique duale propre à la divergence des options nationales qui s'affrontaient depuis le milieu des années soixante. Ainsi les Palestiniens chrétiens étaient-ils intégrés dans des réseaux essentiellement chrétiens qui concernaient tant la profession que les lieux d'habitation ou les relations sociales alors que les Palestiniens musulmans évoluaient au sein des réseaux de leur confession et participaient souvent à des activités militantes plus ou moins encadrées par la résistance palestinienne. Cette ligne de clivage recouvrait souvent une ligne confessionnelle avant de se manifester autour du véritable projet de société : si en 1955 on se mariait avec un Palestinien parce qu'il était chrétien, en 1970, on épousait un Palestinien pour la cause que son identité nationale résumait.

L'invasion israélienne du Liban en 1982 brisera cette symbiose entre les deux groupes nationaux déjà entamée, d'ailleurs, par des divisions internes, notamment celle qui oppose Palestiniens et chiites du Sud-Liban [Khalidi 1986]. Le départ de la Centrale palestinienne de Beyrouth puis du Liban annoncera le déclin des Palestiniens dans le pays et lancera une dynamique de marginalisation qui débutera brutalement avec les rafles décidées par les services du président Amine Gemayel. En effet, des lois criminalisant les Palestiniens venus au Liban

9. Ces accords octroyaient aux Palestiniens le contrôle exclusif des camps, la reconnaissance de l'implantation militaire au sud et le droit de mener des opérations anti-israéliennes à partir du territoire libanais en concertation avec l'armée de ce pays. Voir N. Picaudou [1989].

10. Entretien effectué à Beyrouth le 15 octobre 2003.

après 1948 ou rendant plus difficile l'accès au marché du travail seront ratifiées dès les premiers temps de son mandat.

LES PALESTINIENS DU LIBAN : QUELLE INTÉGRATION ?

Si les années quatre-vingt représentent un « creux » dans les relations libano-palestiniennes, on peut en dire autant des unions matrimoniales. Nous avons effectivement eu de la peine à trouver des couples formés durant cette période et, de l'avis de plusieurs interlocuteurs, ce type d'union était marginal du fait de la situation difficile que vivaient alors les Palestiniens du Liban (affaiblissement politique et militaire, pauvreté accentuée, marginalisation sociale et harcèlement militaire avec la guerre des camps). Plus encore, les rares couples que nous avons rencontrés et qui s'étaient constitués lors de ces années sombres présentent un profil que l'on pourrait, de façon synthétique, décrire comme des individus déjà en marge de leur groupe communautaire ou national, ainsi des chrétiens maronites pro-palestiniens, des Palestiniens insérés dans le tissu social libanais ou des individus atypiques de la haute bourgeoisie palestinienne et libanaise.

Dans l'après-guerre, on peut observer un durcissement de la législation à l'égard des réfugiés palestiniens au Liban [al-Natour 1993], lequel traduit un renforcement de la dynamique de marginalisation puisque les domaines impliqués sont plus variés encore qu'ils ne l'étaient auparavant : en effet, ils touchent tant les déplacements que les emplois (la liste des métiers interdits n'a fait que s'allonger) ou l'accès à la propriété immobilière. L'incidence concrète de ces mesures sera de décourager les unions,

d'autant que lorsque l'homme est palestinien il ne peut obtenir la nationalité libanaise par mariage. De surcroît, puisque la représentation dominante veut que l'homme soit le pilier financier de la famille, épouser un homme palestinien annonce des difficultés supplémentaires pour l'avenir en ce sens que, au Liban, il ne lui reste, pour gagner sa vie, que les secteurs de l'agriculture et du bâtiment. Pourtant, on assiste à de nombreux mariages, ce qui prouve que les Palestiniens, hommes et femmes, s'unissent à des Libanais.

Nous verrons que cette contradiction entre statut et pratique renvoie à des logiques de durée, de catégories sociales et de choix personnels qui peuvent être en rupture avec la norme. En outre, ces mariages permettent d'observer, au sein d'une catégorie urbaine d'acteurs diplômés et à revenus moyens, une redistribution des tâches au profit de la femme libanaise. Celle-ci se doit d'assurer l'essentiel du revenu familial par son travail et ce au moyen d'une inversion relative des rôles entre époux. Pour subvenir aux besoins ordinaires, on peut jouer sur d'autres tableaux. Un informateur de Tyr affirme :

Souvent les familles ici reçoivent un mandat international chaque mois d'un fils ou d'un autre homme parti à l'étranger, en Suède par exemple.

Dans la plaine de la Bekaa, nous avons constaté que ce sont des relations politiques ou des appuis locaux (*wasta*) qui lient Libanais et Palestiniens. En d'autres termes, les difficultés auxquelles font face les couples libano-palestiniens ouvrent des possibilités d'intégration qui

semblent dépendre de plusieurs facteurs telles la classe sociale, la situation géographique, la communauté, etc. Il nous faudra lier ces facteurs aux types de couples que nous avons rencontrés.

Nos observations attestent l'existence de trois catégories relativement distinctes de couples libano-palestiniens, réparties en fonction de leurs ressources économiques et culturelles¹¹, chacune développant ses propres modes d'intégration.

La première des catégories est la plus répandue. Elle concerne les couples vivant aux abords des camps palestiniens et dont les caractéristiques sociologiques sont une faible dotation en capitaux économiques et culturels ainsi qu'une forte interpénétration avec le lignage du conjoint palestinien. En outre, ce qui surprend l'observateur est probablement la « banalité » de ces unions libano-palestiniennes aux yeux des habitants de ces régions, en raison notamment de l'habitude que les uns ont de se fréquenter et d'échanger dans divers domaines.

Le fait que ces unions soient relativement courantes s'explique d'abord par la proximité des lieux de vie des familles libanaises et palestiniennes, ce qui facilite la rencontre de partenaires potentiels. Et dans ces univers où perdure un certain respect des normes et des traditions, surtout matrimoniales, ces liens de voisinage débouchent sur des unions. Il arrive donc souvent qu'un homme aille faire une demande en mariage au père de la fille de la maison d'en face. Il se peut aussi que les parents du garçon fassent cette démarche, comme l'explique Kamal, un Palestinien de la vieille ville de Saïda :

On s'est vus un jour... Puis une autre fois.
Elle m'a plu et j'en ai parlé à mes parents
qui ont fait la demande. Et on a fait un
mariage traditionnel.

Sa femme explique pourquoi, d'après elle,
l'union s'est faite si facilement :

Mes parents considèrent qu'il n'y a pas de
différence entre Palestiniens et Libanais,
c'est pour cela que notre mariage n'a pas
posé de question. En plus, une cousine a
épousé un de ses cousins¹².

Le fait qu'il y ait un échange (*badal*), que sépare parfois une génération, est significatif de ce premier type d'union. Ce qui en revanche semble partagé par tous les couples dans ce milieu social, c'est la primauté du principe de voisinage sur l'origine nationale.

Lorsqu'il y a difficulté ou contentieux, les raisons sont d'abord d'ordre « technique » : second mariage de l'homme, fille toujours scolarisée au moment de la demande ou ressources du prétendant encore insuffisantes. Les oppositions parentales, quand elles sont de l'ordre de l'appartenance, renvoient en premier lieu à l'appartenance religieuse. Enfin, de façon plus marginale, c'est l'appartenance palestinienne du jeune homme qui peut être la cause de l'opposition du père de la fille libanaise. Mais, avec la naissance du premier enfant, les relations

11. Ces ressources sont envisagées en référence à la théorie de l'*habitus* de P. Bourdieu [1980]. Les dispositions des acteurs sont des schèmes de perception et d'action définis par les contraintes structurales dont ils sont le produit.

12. Entretien effectué à Saïda le 11 septembre 2002.

entre le beau-père et le mari se normalisent. Ce que rapporte Rada, une chiite vivant à Tyr avec son mari :

[...] mes parents se représentaient les Palestiniens comme des gens dangereux. Aussi, ils ont été surpris avec Salim car il est bien élevé. Pourtant, il a fallu que nous ayons un fils, notre premier enfant, pour que mon père l'embrasse vraiment¹³.

De manière générale, on peut donc noter une horizontalité dans les rapports sociaux, fondée sur une perception d'équivalence statutaire entre les deux groupes nationaux et, corrélativement, une faible emprise des discours politiques et médiatisés qui intéressent le « problème palestinien au Liban ».

Il faut dire que les difficultés auxquelles se heurtent les uns et les autres et qui vont des coupures d'électricité au chômage en passant par la mauvaise qualité de l'eau, lorsqu'il y en a, et par les mauvaises conditions sanitaires et médicales renvoient à une précarité sociale et économique manifeste face à laquelle la solidarité prévaut. Pourtant, en matière d'alliance matrimoniale, il semble qu'une limite confessionnelle et communautaire existe, que les Palestiniens ne peuvent franchir sans soulever quelque opposition, à savoir le mariage avec des femmes chiites. Ahmad explique pourquoi sa mère chiite (libanaise) a essuyé plusieurs refus de ses parents pour pouvoir épouser Hasan, un Palestinien sunnite :

Ce fut difficile pour la famille de ma mère d'accepter ce mariage. [...] C'est vraiment épouvantable pour une famille

chiite de donner sa fille à un sunnite. Cela veut dire qu'elle va en enfer, elle et quarante de ses parents !¹⁴

Finalement la médiation d'un homme reconnu pour sa sagesse, religieux chiite de la notabilité locale, a permis d'obtenir, lors d'une rencontre à son domicile, le consentement des parents chiites en leur assurant que Hasan était « un homme d'excellente réputation »¹⁵.

Cette forme d'intimité entre deux groupes différents, d'un point de vue communautaire, sur un sujet aussi sensible que le mariage ne peut s'obtenir qu'avec le temps qui seul permet une sorte d'« appropriation » de l'autre. Toutefois cette appropriation reste sélective comme nous le rappellent les propos d'une de nos interlocutrices de Tyr, Roula, qui précisait en quoi les Palestiniens de Tyr étaient mieux que les autres Palestiniens :

J'ai parfois rencontré des Palestiniens de Saïda [...] mais ils sont différents. [...] Bon, heu, si vous voulez, ils sont moins intégrés ou mélangés avec les Libanais, là-bas. Ils sont moins ouverts d'esprit.

Ce signe nous a paru révélateur de relations entre Libanais et Palestiniens dont la qualité permet de s'exprimer sur l'intégration dans le tissu social environnant. Ce qui n'est pas peu dire au vu des antécédents guerriers et des contentieux de sang qui existent entre les uns et les autres, notamment entre ex-miliciens chiites

13. Entretien effectué à Saïda le 15 septembre 2002.

14. Entretien effectué à Tyr le 14 janvier 2004.

15. Entretien effectué à Khaldé le 10 septembre 2002.

et fedayins palestiniens. Comme le résume Kifah, une ex-combattante palestinienne longtemps emprisonnée par Israël et vivant à Beyrouth :

[...] je me suis mariée avec un chiite, eh oui, et pourtant les chiites, nous ne les avons pas beaucoup aimés dans la famille : un temps, c'est vrai, je les détestais. Ils avaient tué mes frères et mon père, quand même.

Dans le sud du pays, certains interlocuteurs ont cependant minimisé ces contentieux, comme pour expliquer que, hors de la capitale, la guerre des camps ne les avait pas affectés. Cette volonté d'aplanir un passé parfois douloureux s'inscrit également dans ce processus intégratif. Un processus qui entre lui-même dans un contexte d'exclusion sociale frappant les couples, que l'homme soit palestinien ou qu'il soit libanais. La précarité voire la pauvreté de cette catégorie d'acteurs à faibles capitaux culturels et économiques renvoie à une série d'options de politique économique dans l'après-guerre dont on a vu qu'elles renforçaient les processus d'exclusion sociale et économique dans les segments de la population détenteurs de peu de ressources, économiques surtout¹⁶.

À l'autre extrémité de l'espace social, là où revenus et dotations en capital culturel sont élevés et vieux de plusieurs générations, les unions matrimoniales libano-palestiniennes sont peu nombreuses et impliquent des individus qui vivent de véritables dilemmes identitaires mais dont les incidences matérielles sont bien moindres que celles de la catégorie précédente. Comme ces couples ne vivent en général

pas au contact immédiat des Palestiniens, le conjoint palestinien éprouve des sentiments dont la complexité traduit sa difficulté à trouver un espace de reconnaissance.

Ghada, une Franco-palestinienne élevée à l'étranger, est revenue au Liban vingt ans après en être partie. Fille d'un homme d'affaires très actif au sein de l'OLP, elle est mariée à un homme de la bourgeoisie marchande maronite peu de temps après son retour. Elle devient alors très vite, comme elle le dit elle-même, « l'objet de petites vexations et de dépréciations parce qu'[elle a] l'accent palestinien lorsqu'[elle] parle l'arabe ». Ce hiatus identitaire apparaît plus clairement à la faveur d'un événement commémoratif qui modifie son point de vue :

Je voulais vraiment m'insérer. Et puis un jour, il y a peu de temps, une amie m'a entraînée à une commémoration des massacres de Sabra et Shatila à l'Unesco. J'ai découvert que mon accent n'avait plus aucun sens négatif, j'étais comme tout le monde, je me sentais à l'aise au milieu des Arabes, Palestiniens et Libanais. J'y ai aussi vu des chrétiens maronites qui ne ressemblent pas du tout à ceux que j'ai l'habitude de fréquenter. [...] Depuis, j'ai arrêté de corriger mes enfants lorsqu'ils prononcent un mot à la libanaise, je n'ai plus envie qu'ils vivent la même discrimination que moi. Il faut arrêter de traîner ce passé comme un fardeau¹⁷.

16. Voir le site du PNUD-Liban : www.undp.org.lb ; voir également T. Kochuyt [2004] et F.U. Ole ed. [2003].

17. Entretien effectué à Beyrouth le 26 septembre 2001.

D'autres exemples ont montré que certaines femmes palestiniennes, devenues libanaises par mariage, abandonnent complètement leur appartenance d'origine comme s'il s'agissait, pour reprendre les termes qu'elles ont utilisés, d'une « autre vie ou d'un temps révolu [qui n'aurait] plus d'importance maintenant ». Mona, une Palestinienne née au Liban, près de Saïda, dans les années cinquante, mariée à un universitaire et vivant à Beyrouth, semblait gênée (pour son interlocuteur surtout) de n'avoir, dans un premier temps, rien à dire sur « cette époque qui ne [la] concerne plus ». Puis, le travail de mémoire aidant, elle retrouve son statut de femme palestinienne et détaille longuement les discriminations dont sa famille avait été victime pour clore son propos par cette affirmation claire :

Même si j'ai obtenu la nationalité libanaise, mon sang est palestinien¹⁸.

Enfin, on doit relever que la bourgeoisie palestinienne qui, dans l'après-guerre civile, conclut des unions avec des Libanais est essentiellement le fait d'hommes ou de femmes qui bénéficient déjà de la nationalité libanaise en raison de leur statut ou de leur confession, et en raison également d'unions matrimoniales libano-palestiniennes antérieures au sein de leur lignée. Ce second profil illustre une nouvelle forme d'exclusion par intégration : l'auto-exclusion volontaire et raisonnée du groupe palestinien. Toutefois, il est intéressant de noter que ce phénomène ne touche que les femmes, les hommes disposant d'autres ressources, notamment financières, pour organiser par eux-mêmes une intégration au collectif libanais, ce

qui leur permet de conserver une vision positive et vivante de leur appartenance palestinienne.

À ce titre, le cas de John est significatif puisqu'il inclut un aspect récurrent lié à la catégorie sociale impliquant des études et/ou une vie à l'étranger avant un retour au pays. Né aux États-Unis de parents palestiniens aisés ayant vécu quelques années au Liban, il vient de se marier avec Mona, une femme libanaise qu'il a rencontrée lors de ses études dans un groupe militant d'obédience socialiste. Après un premier voyage en Palestine, John décide de se mettre sérieusement à l'arabe puis il va, pendant deux ans, donner des cours d'anglais dans une université palestinienne. Après son mariage avec Mona et du fait de la nationalité de cette dernière, ils sont obligés de vivre aux États-Unis. Toutefois, d'un commun accord, ils décident de « se rapprocher de la Palestine » en venant vivre au Liban. Ce faisant, John continue à reconstruire son identité palestinienne en continuant les cours d'arabe et son travail de militant pour la cause palestinienne.

Le troisième groupe significatif d'acteurs libano-palestiniens est constitué d'une figure récurrente, celle de l'homme palestinien qui a fait des études et rencontré sa future femme libanaise sur les bancs de l'université. En général, l'homme vient d'une famille vivant hors des camps et dont les ressources économiques sont suffisantes pour offrir aux garçons de la famille des études supérieures. Pour sa part, la femme libanaise est en général issue d'une famille peu dotée en capital culturel et ne vivant pas en milieu urbain. Elle se démarque donc physiquement de

18. Entretien effectué à Beyrouth le 12 septembre 2001.

son milieu et affronte en général d'importantes résistances lorsqu'elle présente son futur époux à sa famille. De ce point de vue le cas de Hana et Na'im est éloquent.

Hana vient d'une famille chiite conservatrice de la plaine de la Bekaa et Na'im d'un milieu bourgeois palestinien, universitaire mais très conservateur. Le mariage n'a pas été facilement accepté par la famille libanaise car ses parents et même ses frères les plus progressistes n'envisageaient les Palestiniens que dans des camps, pauvres et sales. De surcroît, ses enfants allaient être Palestiniens. Du côté palestinien, la famille a d'abord refusé la perspective de cette union :

[...] ils voulaient quelqu'un qu'ils connaissent, qui soit du réseau des relations [...] au début, ils ne voulaient donc pas entendre parler de moi car en plus d'être libanaise, je suis chiite¹⁹.

Il lui aura fallu environ quatre ans pour faire admettre l'idée de leur union mais, contrairement aux couples à faibles capitaux culturels et économiques, le fait que la fille soit chiite n'a apparemment pas été un sujet de discorde au sein de sa famille. Ce qui semble préoccuper Hana, c'est l'avenir de son jeune enfant. Depuis la stratégie scolaire jusqu'au séjour chez une grand-mère aux États-Unis, toutes les idées sont bonnes pour contourner le handicap de l'identité palestinienne.

Ce souci de l'avenir de l'enfant est très répandu chez ces acteurs universitaires et encore peu assurés de revenus confortables. Et l'opposition du beau-père vient en général de la difficulté que les parents de la femme libanaise ont à s'imaginer avec des petits-enfants pales-

tiens. Ainsi, Yahya évoque cinq années de tractations avec son beau-père qui auraient pu mal se terminer :

Ma femme lui a dit souvent qu'elle voulait se marier avec moi et moi j'insistais et je revenais à la charge. Rien ne changeait dans sa tête. Un jour, on a fait un projet d'enlèvement avec ma femme. Lui a entendu parler de cela et m'a téléphoné en me disant qu'il allait me tuer si je ne quittais pas le territoire du Liban avant le lendemain. Le soir même, je suis allé chez lui pour lui dire qu'il choisisse lui-même : soit il me tuait soit il me donnait sa fille en mariage. Et là, il m'a embrassé et m'a dit d'accord²⁰.

Parfois, l'exclusion familiale s'installe dans la durée et rend la vie au Liban de moins en moins attrayante. Le cas de Jamal, assistante en salle de chirurgie dans un hôpital privé de la capitale, est typique de ce processus de rupture qui va croissant. Elle est libanaise, de confession druze – ses parents vivent dans un village du Chouf – et elle a décidé d'épouser, sans leur consentement, un Palestinien travaillant à l'université américaine. La norme de la montagne druze, qui proscrit les unions matrimoniales hors communauté, lui est devenue tellement étrangère qu'elle n'a pas hésité à changer de communauté et à devenir sunnite pour pouvoir se marier, le mariage civil n'ayant pas été possible pour des raisons administratives. Coupée de sa communauté et surtout de sa famille, laquelle n'est pas venue à la cérémonie, elle

19. Entretien effectué à Beyrouth le 25 septembre 2001.

20. Entretien effectué à Beyrouth le 3 novembre 2003.

paraît maintenant prête à se séparer également de son pays pour assurer l'avenir de son mari et de ses enfants :

Je suis prête à vivre à l'étranger car il faut n'importe quelle autre nationalité pour eux, pour qu'ils puissent vivre normalement²¹.

On voit donc que l'intégration sociale des Palestiniens par le biais de l'alliance matrimoniale avec des Libanais ne résout pas, et de loin, le problème fondamental qui, pour ces jeunes couples d'universitaires comme pour la première catégorie examinée, reste l'accès au marché du travail. La raison principale tient ici au fait que l'époux étant alors palestinien, il ne peut que rarement profiter de son union avec une Libanaise²², la nationalité libanaise n'étant transmise que par l'homme. Ce troisième type d'union qu'on observe dans l'après-guerre est un phénomène urbain lié à la capitale, et il engendre très souvent avec les familles une rupture assez importante qui risque de conduire à un isolement social. Enfin, la nationalité palestinienne y est perçue comme un handicap qu'il faut contourner, notamment pour que les enfants ne se heurtent pas à un horizon professionnel très fermé. Une interlocutrice libanaise a ainsi eu l'idée de voyager en Grande-Bretagne afin d'y accoucher de ses deux enfants et leur permettre d'acquérir la nationalité britannique grâce au droit du sol (*jus soli*). Le souci de l'intégration professionnelle de ce troisième groupe d'acteurs libano-palestiniens transparait dans leurs options assez radicales, qui vont de la marginalisation familiale à l'exil. Ces choix s'apparentent, pour les conjoints palestiniens, à des formes de négation ou d'auto-exclusion de leur groupe national.

Notre hypothèse posait que le mariage entre Libanais et Palestiniens fonctionnait dans l'après-guerre comme un système de pratiques intégratif mais qui, dans le même temps, reconduisait des formes d'exclusion déjà observables dans la sphère économique et au travers de lois restrictives à l'égard des Palestiniens.

Les formes d'exclusion consécutives à l'intégration sociale via le mariage avec un conjoint libanais sont donc de deux ordres selon les groupes sociaux que concernent ces unions matrimoniales. Pour ce qui est du premier profil esquissé, assez largement représentatif de ce phénomène dans l'après-guerre, c'est la localisation du mariage au sein de groupes économiquement et socialement précarisés qui reconduit l'exclusion sociale et économique des acteurs. Dans ce contexte, l'identité palestinienne intervient peu comme variable déterminante de cette exclusion, sauf dans le cas spécifique des couples libano-palestiniens des camps.

Au-delà des différences matérielles, le second profil révèle chez ces acteurs une communauté de comportement : tous, à des degrés divers, nient leur appartenance palestinienne et s'auto-excluent de leur identité nationale d'origine. Toutefois les hommes les plus aisés peuvent éviter d'avoir à renoncer à leur identité palestinienne. Les autres, en revanche, se trouvent à la conjonction de deux modalités d'exclusion : ces couples libano-palestiniens, éduqués mais de peu de

21. Entretien effectué à Beyrouth le 17 septembre 2002.

22. Nous avons néanmoins rencontré des hommes qui utilisent les réseaux familiaux de leur épouse pour développer des activités commerciales, dans la vente notamment.

moyens, s'excluent eux-mêmes du groupe palestinien (parfois aussi du groupe libanais) pour pouvoir assurer aux leurs un meilleur avenir. Mais, lorsque le mari est palestinien, l'exclusion du collectif libanais est presque inévitable, les hommes palestiniens, on l'a vu, étant largement marginalisés sur le marché du travail libanais.

Au terme de ce travail, nous serions tentés de dire que tout se passe comme si les pratiques sociales venaient contredire une législation qui, en

discriminant les Palestiniens, érige une barrière entre Libanais et Palestiniens et pénalise celles et ceux qui veulent contracter des mariages mixtes. Le phénomène des unions libano-palestiniennes montre que l'interpénétration de ces deux groupes nationaux a pris de vitesse tant les lois que les discours politiques : dans la catégorie sociale la plus nombreuse à pratiquer ce type de mariage, parmi ceux qui vivent avec les Palestiniens, il s'est déjà normalisé.

Bibliographie

Al-Natour, S. — 1993, *Les Palestiniens du Liban*. Beyrouth, Dâr al-taqquadum al-^carabî.

Assaf, G. — 1999, « Système communautariste et déconfessionnalisation. La problématique de la mutation du système politique libanais », *Travaux et Jours* 64 : 43-73. — 2000, « Les bases constitutionnelles de la liberté de religion dans un pays multiconmunitaire. Le cas du Liban », in *Mélanges en hommage à Pierre Lambert. Les droits de l'homme au seuil du troisième millénaire*. Bruxelles, Bruylant:19-35.

Bahout, J. — 1999, « Du pacte de 1943 à l'accord de Taëf. La réconciliation nationale en question au Liban », in J. Hannoyer ed., *Guerres civiles*. Paris-Beyrouth, Karthala-CERMOC : 299-313.

Beydoun, A. — 1994, « L'identité des Libanais », in F. Kiwan ed., *Le Liban aujourd'hui*. Paris-Beyrouth, CNRS-CERMOC : 13-30.

Bourdieu, P. — 1980, *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.

Bourgey, A. — 1979, « L'évolution du centre-ville de Beyrouth de 1960 à 1977 », in D. Chevallier ed., *L'espace social de la ville arabe*. Paris, Maisonneuve & Larose : 244-278.

Breteau, C.H. et N. Zagnolli eds. — 1993, *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*. Paris, Geuthner.

Cohen, J. — 1999, « Intégration. Théories, politiques et logiques d'État », in P. Dewitte ed., *Immigration et intégration. L'état des savoirs*. Paris, La Découverte : 32-42.

Dubar, C. et S. Nasr eds. — 1976, *Les classes sociales au Liban*. Paris, Presses de la FNSP.

Favier, A. — 2000, « Université libanaise. L'impossible réforme », *Maghreb-Machrek* 169 : 87-99.

Kassir, S. — 2000, « Dix ans après, comment ne pas réconcilier une société divisée ? », *Maghreb-Machrek* 169 : 6-22.

Khalidi, R. — 1986, *Under Siege. PLO Decisionmaking during the 1982 War*. New York, Columbia University Press.

Kochuyt, T. — 2004, « La misère du Liban. Une population appauvrie, peu d'État et plusieurs solidarités souterraines », *Revue Tiers Monde* XLV (179) : 515-539.

Maktabi, R. — 2000, « State Formation and Citizenship in Lebanon », in N.A. Butenschon, U. Davis et M. Hassassian eds., *Citizenship and the State in the Middle East*. Syracuse-New York, Syracuse University Press : 146-178.

Najm, M.-C. — 2004, « Pour une législation civile unifiée de la famille au Liban », *Travaux et Jours* 74 : 131-172.

Nasr, S. — 1979, « Les formes de regroupement traditionnel dans la société de Beyrouth », in D. Chevallier ed., *L'espace social de la ville arabe*. Paris, Maisonneuve & Larose: 145-193.

Ole, F.U. ed. — 2003, « Difficult Past. Uncertain Future. Living Conditions among Palestinian Refugees in Camps and Gatherings in Lebanon. » Oslo, FAFO.

Picard, É. — 1995, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures & Conflits* 15/16: 49-70.
— 2001, « Les Syriens, l'envers du décor », in J. Tabet ed., *Beyrouth. La brûlure des rêves*. Paris, Autrement: 92-102.

Picaudou, N. — 1989, *La déchirure libanaise*. Bruxelles, Complexe.

Rabbath, E. — 1982, *La Constitution libanaise. Origines, textes et commentaires*. Beyrouth, Publications de l'Université libanaise.

Salam, N. — 1994, « Individu et citoyen au Liban », in F. Kiwan ed., *Le Liban aujourd'hui*. Paris, CNRS: 137-150.

Sayigh, R. — 1979, *Palestinians. From Peasants to Revolutionaries*. Londres, Zed.

Traboulsi, I.A. — 1994, « Individu et citoyen au Liban », in F. Kiwan ed., *Le Liban aujourd'hui*. Paris, CNRS: 53-63.

Résumé

Daniel Meier, *Alliances et exclusions au Liban. Les mariages libano-palestiniens*

L'auteur étudie les effets sociaux et identitaires des unions matrimoniales libano-palestiniennes dans l'après-guerre civile du Liban. Il suppose que l'on peut voir dans ces mariages des formes spécifiques d'intégration des Palestiniens, lesquels se heurtent à une exclusion économique et juridique qui vient s'ajouter à une auto-exclusion de leur propre groupe d'origine. L'article s'intéresse au cadre général des relations sociales et matrimoniales au Liban, y compris au poids de la communauté sur les statuts personnels. Il dégage des profils d'acteurs de ces unions mixtes entre Palestiniens et Libanais.

Abstract

Daniel Meier, *Marriage and Exclusion in Lebanon: Lebanese-Palestinian Marriages*

What social effects – what impact on identities – do Lebanese-Palestinian marriages have? Such marriages since the civil war can be seen as forms whereby Palestinians, who encounter economic and legal discrimination in addition to exclusion from their own group, are integrated. Attention is focused on the general setting of social and matrimonial relations in Lebanon and on the weight of communities on the civil status of individuals. The profiles of parties to mixed marriages are sketched.