

# « LA VIE N'EST QUE VISAGES ET SEUILS » RÉFLEXIONS SUR L'INTERACTION FUGACE ET LE SENTIMENT DE COMMUNE HUMANITÉ

Fanny COLONNA\*

A Youcef Febbi

## Au point de départ ...

Certaine façon de parler, quelques remarques de la vie quotidienne entendues (ou lues) pour ainsi dire hors-enquête, en marge de tout questionnement précis : ce que l'on dit au Maghreb, aussi bien en ville qu'au village – les femmes surtout – de l'expressivité du visage (*el-wajh*) : qu'il trahit l'essentiel de la personne, en un instant, au regard pénétrant (1). Ce que les femmes disent de quelqu'un(e) qui manque de grâce, de séduction : que ses anges (gardiens) sont lourds (*tqāl*) « ... Ou bien ce proverbe libanais, selon lequel "la vie/le monde est faite/fait de visages et de seuils" ». *La Sunna* (Tradition), selon Joseph Desparmet, rapporte que le Prophète écrivait à ses généraux en campagne de lui envoyer des messagers dont le nom et le visage fussent agréables. Ce dernier fait, poursuit-il, semble avoir été relevé par celui qui deviendra le calife Omar.

*« Je ne sais – dit Omar – si je dois parler ou me taire... – Parle, dit Mahomet. – Comment se fait-il que tu nous aies défendu de nous préoccuper des présages, et que tu y attaches de l'importance ? – Je n'en tire point d'augure, dit Mahomet, mais je préfère un beau nom »* (2).

*Ḥadīṭ* apocryphe peut-être, mais d'autant plus précieux. Quel serait alors, le lien entre le visage, le poids des anges et le nom d'une personne ? Bien que les énoncés oraux proviennent plutôt du discours entre femmes, on fera l'hypothèse qu'ils dessinent un cadre très général, répandu, des catégories de la perception d'autrui, ainsi que le *ḥadīṭ* mentionné tendrait à le montrer.

Il s'agira donc ici de comment on évalue autrui, en dehors de l'interconnaissance ordinaire – celle de la famille, de l'alliance, du voisinage, et de la familiarité en général, par exemple celle des relations usuelles de travail. L'usage d'un jugement à partir de *el-wajh* connote donc *des situations de rencontre*, qui supposent néanmoins un minimum d'engagement ou plutôt *un engagement minimum*, une interlocution au moins, qui les distingue très nettement par exemple du simple regard à distance, si important par ailleurs,

---

\* Directrice de recherche au CNRS-EHESS, Paris.

(1) Je remercie Ahmad Kakhy de m'avoir appris le proverbe libanais que j'ai choisi pour titre, tout comme C. Kiwan, Abbas, E. Buisson, V. Colonna, F. Dubet, I. Grangaud et E. Papataxiarchis, pour leurs remarques et leurs contributions. L'idée première vient d'une conversation avec A. Ouitis, à Alger, dans les années soixante-dix.

(2) *Le Mal magique*, Alger, Carbonnel/Paris, Paul Geutner, 1932, p. 137.

en particulier dans les relations entre hommes et femmes (*hozra*, en dialecte algérien). Ce mode d'évaluation intervient donc en fait soit *entre inconnus*, entre personnes se rencontrant pour la première fois, soit se rencontrant rarement, mais sur la toile de fond de « mondes » où les gens qui en arrivent à se parler un jour, fût-ce occasionnellement, ne sont jamais tout-à-fait des inconnus les uns pour les autres. Il semble en effet que la civilité, au Maghreb comme au Moyen-Orient, exige qu'on laisse entendre à l'autre, et donc que l'on se persuade soi-même en même temps, que personne n'est jamais complètement inconnu, car comme on dit (comme il est poli de dire) « j'ai entendu parler de vous » (3).

Situations de la vie courante, petite monnaie de la sociabilité, moments incertains, fugitifs (quoi de plus furtif qu'un présage, le vol d'un oiseau qui traverse le ciel), où ne s'engage rien de dramatique, et où pourtant, se disent aussi quelques-unes des valeurs importantes de la culture, et par exemple la place qu'y tient *le sentiment de commune humanité*, qu'on pourrait nommer aussi sens de *l'universalité*. C'est ce que je voudrais montrer. De la même manière en effet qu'il convient de prendre au sérieux la réactivation intense de la ritualité à laquelle on assiste récemment, spécialement autour du corps et de son apparence (Ramadhan, voile, barbe, vêtements, etc.) comme exprimant une tendance à marquer plus nettement les limites entre *le dedans et le dehors* de la Umma (Communauté), il n'est pas sans intérêt de relever et de construire, à l'autre extrémité du spectre des attitudes possibles vis-à-vis des apparences, si l'on peut dire, sur le versant fluide de la vie sociale et des situations sans gravité – aux différents sens du terme – des codes marqués du sceau de *l'ouverture*. Il s'agit enfin de montrer comment et par quelles médiations s'établissent, dans une culture donnée, des connotations entre beau et bon. Comment se pense en réalité une équivalence non-coupable entre l'expressivité d'un visage et la moralité et/ou la fiabilité d'une personne, équivalence fortement suspecte, bien que tout autant présente, en Occident (cf. la Belle et la Bête) et dans la vie moderne en général.

L'ambition de construire et d'explorer ce type d'objets se heurte pour le sociologue à des obstacles bien particuliers : d'un côté des faits de langage, des traits de tradition, des traces dans la culture populaire, données labiles s'il en est, polysémiques, tant qu'on ne peut pas les inscrire davantage dans le social. De l'autre, des « situations » définies comme plus haut, mais que par construction justement (« fugitives », « incertaines »), il est difficile de localiser à coup sûr et *a priori*, du côté d'une polarité sexuelle (hommes/femmes) ou sociale (privée/publique, dans la structure ou l'anti-structure). La pratique de l'anthropologie, dans ce domaine, se révèle beaucoup plus rusée, qui est capable de proposer des lieux, des moments bien identifiables, pour abriter les catégories qu'on veut donner à voir : le café *vs* la maison, la *tagmā't* (assemblée) contre l'envers du métier à tisser (4).

(3) Comparer avec le très beau texte de Dominique EDDE sur Beyrouth, « Le nom arabe de Dieu », *Méditerranéens*, 5, 1993, pp. 10-14.

(4) Dire ceci ne constitue nullement une critique d'une discipline mitoyenne, mais plutôt une manière de souligner combien le travail théorique est dépendant de la poétique qu'il sait se donner, ou plutôt qu'il peut s'autoriser par tradition à se donner.

Autre difficulté, celle de convaincre un tiers – en l'occurrence le lecteur – de pénétrer dans la connivence que partagent l'ethnologue et les membres de la culture. Car c'est une chose en effet que penser avoir réussi à déchiffrer un code, ou l'avoir simplement repéré, voire même d'être conforté(e) dans sa découverte comme il convient, c'en est une autre d'arriver à lui donner une consistance suffisante, donc une existence assez dense, en tant que fait universalisable. Avons-nous à faire ici exactement au problème que pointe Clifford Geertz dans un article au titre un peu malheureux (« From the natives' point of view... », 1974) et pourtant devenu classique ? Grosso modo, oui. Il s'agit bien de « saisir des concepts » qui pour un autre peuple, relèvent de « l'expérience proche » et (de) le faire assez bien pour les placer dans un rapport éclairant avec des concepts « éloignés de l'expérience » (les guillemets sont de moi, F.C.) que les théoriciens ont fabriqués pour capturer les traits généraux de la vie sociale » (5). D'analyser les mots, les images, les institutions et les comportements « en termes desquels en chaque lieu, les gens effectivement se voient eux-mêmes et se voient les uns les autres ».

Bien que mon propos finalement soit de montrer que la difficulté, ici, ne tient pas du tout à une question d'altérité (« un autre peuple »), proche ou lointaine, mais à la nature-même du niveau des phénomènes concernés, la réflexion de Geertz contient en effet deux mises en garde très utiles, et généralisables : la première est que se limiter aux concepts proches de l'expérience risque de laisser le chercheur « barbotant dans l'immédiat, aussi bien qu'empêtré dans le dialecte ». C'est le risque d'une science sociale idiomatique pourrait-on dire. La seconde dénonce l'illusion si tentante pour le praticien de terrain, du pré-requis d'une « sensibilité exceptionnelle », d'une « capacité » quasi surnaturelle de penser, de sentir, et de percevoir « comme les indigènes », chez le praticien en question. C'est le risque d'une définition charismatique de la profession, ou dramatique. Ce second avertissement est spécialement précieux dans le cas qui nous occupe, car, on l'aura déjà compris, *el-wajh* (en avoir un bon ou pas) est précisément quelque chose que l'informateur renvoie très vite à l'enquêteur : peut-on faire du terrain avec un mauvais *wajh*, ou avec « des anges lourds » ? Or, dit Geertz à ses collègues, le sens exact ou semi exact, que vous acquerrez de qui sont vraiment les gens avec qui vous travaillez, ne vient pas du fait qu'ils vous ont accepté, car ceci fait partie de votre biographie, non de la leur. Il se dégage (le sens) de votre capacité à analyser leurs modes d'expression. À « saisir un proverbe, discerner une allusion, comprendre une plaisanterie... ou lire un poème ». Il ne consiste pas à « atteindre une communion ».

Comme on le verra dans les pages qui suivent, l'intérêt et la leçon d'une réflexion sur ce que l'on veut dire, au Maghreb, par « avoir un bon *wajh* », est précisément de permettre de dépasser cette opposition entre « eux » et « nous ». De construire un problème général, à certaines spécifications culturelles et circonstancielles près. De montrer qu'il ne s'agit, d'abord, ni d'altérité culturelle

---

(5) Cf. C. GEERTZ, *Savoir local, Savoir global*, PUF, Paris, 1986, pp. 71-90 (1<sup>re</sup> éd. en américain, 1983).

(ce qui ne veut pas dire effacer les diversités), ni de capacité à la communion, mais de dispositifs d'approche. Or, jusqu'il y a peu, et malgré quelques travaux pionniers, la sociologie se trouvait être mal armée pour aborder des faits aussi ténus : « Ainsi donc, écrivait E. Goffman dans les premières pages des *Rites d'interaction*, non pas les hommes et leurs moments, mais plutôt *les moments et leurs hommes* » (6). C'est bien de cela qu'il va s'agir. Force est de constater que très peu de travaux se sont jusqu'ici intéressés aux choses qui appellent le type d'analyse que l'on va risquer ici, et qui pourtant n'en existent pas moins. « Résidus de la sociologie » (7), les faits d'interaction ordinaire qui vont être pris comme matériaux et les faits de langue qui leur donnent sens appellent en effet le sociologue à *une approche de l'expérience* (8) sociale et renvoient à des *expériences* très particulières en ce sens que le corps, le non-verbal et l'émotion y tiennent une place essentielle.

Nous examinerons successivement la position de *el-wajh*, tel qu'entendu ici, comme pouvant être située plutôt dans les interstices que dans la structure, tout en renvoyant à un champ de références très riche et historiquement profond ; nous montrerons comment cette catégorie suppose une évidence de l'individu et de la personne, souvent déniés dans l'univers islamisé, sans pour autant être nécessairement toujours prise dans une définition dramatique de celle-ci. Enfin nous verrons comment ce type d'interaction plutôt fugitive et légère peut s'analyser dans le cadre d'une sociologie *des sentiments*, voire des impressions, et ouvrir cependant sur l'univers très sérieux des compétences à l'universalité.

### Entre situations légères et références lourdes

Du fait que l'on traduise habituellement en français, et non sans raison, *wajh* par « face » (visage), et du fait, au passage, des connotations très lourdes du terme dans l'Occident chrétien – plus lourdes encore finalement, pour des raisons évidentes (9) que dans le judaïsme ou l'islam, on y reviendra – c'est du côté de l'honneur et de la virilité, dans le champ sémantique de *nif* (honneur), de *regla* (virilité) ou de *horma* (honneur, aussi) que l'on pourrait être tenté de placer entièrement si j'ose dire ce terme, pour identifier sa valeur précise. Pourtant tant d'expressions de la langue française sont là pour aspirer, attirer

(6) Minuit, Paris, 1974, p. 8 (1<sup>re</sup> éd. en américain en 1967). On notera que cette expression « Les moments et leurs hommes » a été choisie comme titre à la biographie intellectuelle de Goffman par Y. Winkin, Paris, Le Seuil/Minuit, 1988.

(7) Cf. Ph. CORCUFF et N. DEPRAZ, « L'interpellation éthique dans le face-à-face », texte inédit, Institut d'Études Politiques, Lyon, 1993.

(8) Je pense ici d'une part à ce que dit Ph. CORCUFF dans le texte cité ci-dessus, de la spécificité d'une sociologie de l'expérience. D'autre part, à ce qu'écrit GOFFMAN, dans l'Introduction des *Cadres de l'expérience* (Paris, Minuit, 1991, éd. américaine 1974), p. 22 : « Je donne personnellement la priorité à la société et considère les engagements d'un individu comme secondaires, *ce travail ne traite donc que de ce qui est secondaire* ». A titre provisoire, il me semble que cette phrase convient bien à ce qui est tenté ici.

(9) En bref, les raisons qui tourmentent autour de la présence d'un dieu incarné et qui s'expriment à travers les thèmes de la Sainte Face, du Saint Suaire, etc.

le mot dans cet espace : « faire face », « sauver la face », « attaquer de front », voire « juger – ou ne pas juger – sur la mine » (10), qu'on devrait y prendre garde davantage.

Il faut donc faire intervenir la notion de situation, pour montrer comment suivant le contexte et ses enjeux, lourds ou légers, codifiés ou pas, dire quelque chose à partir d'*el-wajh* peut se situer soit effectivement du côté sinon des règles, du moins d'une pratique, d'un *jeu* très réglé socialement, de la mise en scène de soi, entièrement vécu pour et devant autrui, auquel il n'existe que des manières très coûteuses et irréversibles d'échapper (11), du côté aussi d'une *morale sociale* qui interdit de se singulariser et ordonne de « cacher sa singularité profonde sous un voile de pudeur » (12), soit exactement à l'opposé, sur le versant de l'*action improvisée*, de la rencontre, éventuellement singulière et privée, dans laquelle va se trouver justement engagé, en un éclair, quelque chose d'un regard sur l'intériorité profonde de l'autre, de sa sincérité, en un mot de ses sentiments. C'est ce second versant qui nous intéressera ici.

Ces situations légères impliquent sans doute que toute violence, fût-elle potentielle, soit de fait suspendue, écartée de l'horizon au moins momentanément. À l'inverse, le simple fait que de tels *moments* au sens goffmanien existent et soient sanctionnés par des énoncés verbaux, montreraient que entre femmes comme entre hommes – et dieu sait combien la violence potentielle peut être présente entre femmes sans enjeu identifiable a priori – de tels états pacifiés sont susceptibles d'exister sans qu'à leur horizon, l'affrontement soit inéluctablement présent. D'un côté donc, dans les situations lourdes (celles qui ont à voir avec les structures, le rang, le rôle) des interactions ritualisées, où ce qui prédomine est un code de conduite; où il s'agit surtout de conserver la maîtrise de l'expression de ses sentiments. De l'autre, des interactions qui n'obligent pas et où l'expressivité du visage peut être la condition même de la poursuite de l'interaction (rendre un service, poursuivre la conversation, faire confiance, ajouter foi). Dans les deux cas, la « face donnée » entre en jeu, mais dans le premier, le jugement portera sur la maîtrise, dans le second, au contraire, sur la capacité d'expressivité des traits. Compte tenu de ce qui vient d'être dit, il est clair que les hommes ont bien plus d'intérêt, vu le nombre d'interactions ritualisées qu'ils traversent dans une journée, à savoir maîtriser leur visage plutôt qu'à livrer leurs émotions (13). Il n'est donc pas étonnant que ce soit surtout les femmes qui tiennent un discours sur *el-wajh*. Ni que le discours amoureux soit un des lieux privilégiés où s'annule cette différence entre les genres.

Marge d'interprétation laissée à chaque acteur social, sorte « d'association libre » largement fonction des aptitudes culturelles de celui-ci et sans doute du sentiment qu'il/elle a de lui/d'elle-même, complètement prise dans une interac-

(10) Cf. LE BRETON, *Des visages*, Metaillé (A.M.), Paris, 1992. Voir aussi *Le visage Autrement*, série Mutations, n° 148, oct. 1994.

(11) C'est ce que montre la recherche en cours de Buisson (E.) sur les mises en scène de *al-regla* (la virilité) chez les jeunes hommes à Béjaïa (Algérie) et à Tunis.

(12) Cf. P. BOURDIEU « Le sens de l'honneur », *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972.

(13) Voir note 10.

tion brève mais qui peut être forte, sans lien semble-t-il avec une règle de comportement ou d'étiquette bien identifiable, ni avec la pression directe du groupe (nulle « scène » ici), le jugement à partir d'*el-wajh* n'en fait pas moins écho à une sédimentation impressionnante de *références*, dans la langue, la culture lettrée, les Textes canoniques, voire la science arabe et ses retombées plus ou moins occultes, comme les almanachs, l'astrologie et la cosmologie qui les soutend(14). Ceci explique peut-être qu'on pourrait être tenté d'en faire l'une de ces catégories de « l'ethnographie bilingue » des sentiments, comme dit E. Papataxiarchis(15), de ces « métaphores-clefs », qui agiraient les comportements et donneraient sa tonalité à une culture. À l'inverse il semble difficile, devant les évidences cumulées des dictionnaires, du Coran, de la Tradition prophétique, et de la physiognomonie(16) pour ne citer que quelques-unes des références qui viennent à l'esprit, de soutenir que cette notion serait maniée par les gens de manière intuitive, dans une sorte d'inconscience de sa profondeur sémantique.

Outre que l'usage quotidien qui est fait des énoncés coraniques dans la vie courante, comme d'une sorte de monnaie du commerce social, étend leurs résonances bien au-delà du cercle de ceux qui ont effectivement mémorisé le Texte sacré, un cadre interprétatif comme celui de la physiognomonie par exemple, science légitime dont « la dignité est attestée par le Coran », des relations entre le dedans et le dehors, *l'apparence et le tempérament* (17) des individus, imprègne en fait les comportements ordinaires, entre autres par le biais de la prégnance insistante d'une *cosmogonie*, c'est-à-dire d'une correspondance supposée entre le macrocosme (le monde naturel) et le microcosme (l'homme), qui transite par la plupart des gestes entourant *le corps*, en particulier au moment des passages (naissance, mariage, mort), même si ces gestes sont largement démotivés, c'est-à-dire non associables immédiatement à une signification précise(18). En résumé, et pour dire les choses plus simplement, il existe trop de médiations explicites entre la gestion du corps et ses référents religieux et savants, pour que les sujets sociaux ne les accomplissent pas au moins dans une sorte de demi-veille conceptuelle, de demi-conscience du pourquoi. Or, *el-wajh*, et les jugements qui peuvent être portés à partir de lui, appartiennent complètement à cet univers du religieux-savant – implicitement– conscient.

(14) Les liens entre ces différents registres sont particulièrement évidents dans une œuvre comme celle de Joseph Desparmet, dialectologue et ethnographe mort en 1942. Ses travaux portent essentiellement sur Blida (Algérie) et son arrière-pays.

(15) Cf. H.E. PAPATAXIARCHIS « Emotions et stratégies d'autonomie en Grèce égéenne », *Terrain*, 22, 1994, pp. 5-20.

(16) Pour les dictionnaires, cf. D. REIG, *As-Sabil*, 1983, entrée 5865 *Wajh*, et Bn. MANSUR, *Lisan el arab*, pp. 555-560 ; en ce qui concerne *wajh* dans le Coran, je suis redevable à un exposé très circonstancié de Radia Habet sur le sujet (Paris III, 1994). Pour la physiognomonie arabe, je remercie Ahmed Kakhay de m'avoir fait découvrir le *Kitab al-Firasa* de Fakhr al-Din al-Razi, dans son édition bilingue établie par Youcef Mourad (Paris, Geuther, 1939). Ces diverses sources tout comme les différents registres évoqués note 13, ouvrent des lignes d'investigation quasiment illimitées, en tout cas très complexes, qu'on préfère se contenter d'évoquer.

(17) *Kitab al-Firasa*, Premier discours, chap. II.

(18) C'est ce que montrent de manière très évidente les gestes associés à la prime enfance, cf. J. DESPARMET, *L'Enfance*, Alger, 1927, ou ses travaux sur le « Calendrier folklorique » publiés dans *La Revue Africaine*, entre 1919 et 1934. Cf. également F. COLONNA, « Sainteté et astrologie », à paraître.

L'attestation d'un univers de références complexes et conscientes pourrait d'ailleurs fournir une réponse pour ainsi dire *a priori* au débat assez récurrent sur la question d'un acteur doté d'autonomie, qui ne soit pas complètement agi par le social ou par la règle, ce qui est encore une manière assez courante, au Maghreb même, de (se) représenter la vie des gens (19). Comment soutenir en effet que la personne n'existe pas, dans un espace culturel dominé par une religion si proche du judaïsme et du christianisme, une religion où le terme « face », appliqué indifféremment à Dieu, à l'homme, ou à leur face-à-face justement, apparaît quatre-vingt fois dans le texte fondateur, c'est-à-dire le Coran ? Pourtant cet « argument d'autorité » ne sera pas invoqué ici. On voit trop bien tout ce qui pourrait lui être opposé, et le débat serait à la fois compliqué, et sans issue. Disons que cette question ne peut être réglée sur le simple terrain du débat théorique, même si de manière persistante, le sentiment demeure, souvent exprimé dans des essais, des colloques ou plus naturellement encore, des œuvres littéraires ou cinématographiques, d'une demande non-assouvie de reconnaissance de la personne (20) :

« ... Le temps passe on devine le Port mais nul  
Départ et dans mon cœur nulle liberté »

écrit A. Khan dans *Vision du retour de Khadija à l'opium* (21). Et quand bien même les sociétés islamisées continuent d'entrer, pour les chercheurs pressés, dans la « moitié holiste du monde », un partage au demeurant bien problématique et probablement sans fondement.

Pour revenir à notre objet, il paraît difficile d'aller plus loin dans l'exploration de situations où une personne dit percevoir quelque chose de l'intériorité intime d'une autre personne, à partir de ce qui se donnerait à voir (ou à sentir) dans l'interaction brève, sans admettre que de telles situations et de tels énoncés présupposent la co-présence d'entités individuelles distinctes et autonomes. C'est le mérite d'un article bref de J.-N. Ferrié (22) d'avoir montré comment ni le sentiment évoqué à l'instant d'une demande de reconnaissance non-assouvie, ni la prétention occidentale d'avoir inventé l'individu à des moments qui peuvent d'ailleurs varier, soit durant le XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe, soit au travers de la Révolution française (23), ne peuvent infirmer l'évidence que l'individu est une réalité de l'expérience phénoménologique, avant d'être une réalité métaphysique, dans quelque univers social empirique que ce soit. Et donc que la question n'est pas celle de son existence, mais celle qui tourne autour de « ce que les acteurs peuvent soustraire de leur vie à l'obligation par

(19) C'est semble-t-il l'idée qui soutend le symposium publié sous le titre *L'individu au Maghreb*, éd. S. M., Tunis, 1993.

(20) Parmi de nombreux titres, on peut citer M. HUSSEIN, *Versant Sud de la liberté*, La Découverte, Paris, 1989, ou K. ZOULAI, *Des voiles et des serrures*, L'Harmattan, Paris, 1990, ou encore M. KACIMI EL-HASSANI, « Langue de Dieu et langue du Je », *Algérie, 30 ans, Autrement*, Mars 1992, Série Monde, n° 60.

(21) Éd. ISMA, Alger, 1989. Illustrations originales de Mokrani. Le poème qui donne son nom au recueil est repris dans *Être marginal au Maghreb*, CNRS, Paris, 1993, p. 347 sq.

(22) Cf. J.-N. FERRIÉ, « Évidence de l'individu », *L'individu au Maghreb*, op. cit. Cette contribution est tout à fait à contre-courant de l'hypothèse de départ du symposium dans lequel elle est publiée.

(23) R.A. NISBET, *La Tradition sociologique*, PUF, Paris, 1984 (1<sup>re</sup> éd. en américain 1966).

autrui » (24), qui peut évidemment devenir bien mince et ardu à défendre dans le monde islamisé, si on le compare à certains autres mondes.

Il est toutefois intéressant de relever que le seul travail publié (à ma connaissance) qui se soit directement donné *el-wajh* comme objet, travail ancien il est vrai, soit arrivé précisément à des conclusions exactement opposées que celles qui sont proposées ici, du moins en ce qui concerne la personne, mais en passant par le même questionnement (25) : ce texte de Joseph Chelhod écrit en 1957 (26) a pourtant plusieurs mérites, dont l'un est de rappeler qu'en certaines situations et certains lieux, *wajh* peut effectivement avoir à faire avec *l'honneur* (dans certains cas, chez les Bédouins d'Arabie, ou sous la forme plurielle *wujuh el-balad*, les «grands» du campement ou de la cité), autrement dit de nous ramener à la polysémie du terme même si Chelhod n'envisage pas du tout des acceptions plus intimistes, en ce qui le concerne. L'autre mérite étant de présenter une sorte de scénario parfait, parce que simplifié, de la logique durkheimienne appliquée à cette question ; parfait et comme inéluctable... C'est pourquoi la dénégation si sûre d'elle-même de l'existence, en dehors de l'Occident moderne, de l'unité et de l'autonomie de la personne et de ses capacités réflexives, dont est porteur le discours durkheimien, pourrait inciter à basculer notre recherche vers des modèles théoriques qui, par leur texture même, montrent qu'ils échappent à cette partition du monde et de l'histoire. Le recours à la philosophie d'Emmanuel Lévinas qu'opèrent Ph. Corcuff et N. Depraz, dans le cadre d'une recherche menée avec Vinnoli Delamour, est de ceux-ci (27). Il s'agit de lire certains travaux de Lévinas (28) comme une «entreprise grammaticale» rendant compte des représentations et des gestes des personnes dans certaines situations, aujourd'hui en France. Plus précisément en l'occurrence, les situations d'interaction entre demandeurs d'emploi et employés de l'ANPE (ou entre malades et infirmières dans le cadre hospitalier). Le thème du visage, de l'interaction en face-à-face dans l'immédiateté et dans l'urgence, se prête parfaitement, et les auteurs le montrent bien, à ce qu'ils en attendent. Pour notre démarche ici, il offre aussi quelque chose osera-t-on dire de «providentiel» : cette face dont il est question, celle de l'homme et celle de Dieu, celle par laquelle chacun va rencontrer Dieu en l'autre (en autrui), c'est le fil qui court de la Genèse au Coran, en passant par le Nouveau Testament. Ici donc, pas de coupure ni de grand partage. Cette reconnaissance de la présence divine à travers la détresse des plus dépossédés : l'étranger, la veuve, l'orphelin, elle est au fondement de l'islam. Et même, elle serait selon un travail récent de Christian Decobert (29), à l'origine de sa seule véritable institution, le *waqf* (ou

(24) Cf. note 21.

(25) Implicitement au moins pour le présent texte, et explicitement dans le cas de Chelhod, la référence commune est le très connu article de MAUSS : « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne et le moi », 1938. Cf. *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1960.

(26) J. CHELHOD, « La face et la personne chez les Arabes », *Revue de l'histoire des religions*, t. CLI, n° 2, 1957, pp. 231-244.

(27) Cf. note 5. Le cadre théorique de cette recherche est emprunté aux travaux de L. BOLTANSKI et de L. THEVENOT. Cf. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard/Essai, Paris, 1991.

(28) Spécialement *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, et *Autrement qu'être, ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974.

(29) Ch. DECOBERT, *Le Mendiant et le combattant*, Le Seuil, Paris, 1991.

*ḥabūs* = fondation pieuse). Nous voilà donc en terrain connu. Au point que l'on se demande alors pourquoi aucun philosophe musulman contemporain n'a encore exploré cette veine.

Reste un problème. Qui est d'ailleurs indirectement soulevé par les auteurs. Il y a dans la « grammaire » lévinassienne, une dimension dramatique et souffrante à l'arrière-fond de laquelle se trouve la Shoah, qui sans doute convient bien aux situations que le texte de Corcuff et Dupraz veut explorer – des moments de souffrance et de compassion, mais qui ne s'accorde pas à la légèreté du visage dans la dimension que je veux cerner ici : celle de la rencontre imprévue, et néanmoins porteuse d'un regard sur l'intériorité. La question est donc celle des affinités entre le modèle et l'objet, comme le relèvent justement les auteurs. En résumé, si *el-wajh* est parfaitement « chez lui » dans l'univers de Lévinas, s'il est possible qu'on puisse isoler dans la culture maghrébine des situations et des énoncés verbaux qui résonnent avec l'acception considérée ainsi, il est à craindre qu'un usage extensif du modèle de Lévinas soit si pesant pour un objectif comme le nôtre qu'il finisse par l'enfermer dans un carcan aussi contraignant, et de même type que par exemple, celui du sens de l'honneur : quelque chose qui risque de fonctionner, à la limite, et pour ainsi dire *en dehors* des personnes et des situations, en tout cas *d'agir* les personnes, de les contraindre. Ce que nous tentons de saisir ici est plus ténu, et donc fragile.

### **Instants, impressions, et sentiment de « commune humanité »**

Une sorte de destin, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire depuis qu'il existe un propos théorique sur les sociétés maghrébines, a régulièrement détourné celui-ci de ces espaces incertains où la structure n'est pas souveraine, de ces moments de la vie ordinaire où les gens n'appliquent pas forcément des conventions fortement édictées, pour le canaliser vers des « êtres » (le lignage, l'emboîtement des segments, les oppositions dualistes, la *siba*, ou le fondamentalisme) qui semblent plus consistants, et donc plus saisissables. L'histoire des paradigmes dominants et aussi une sorte d'affinité spontanée entre ceux-ci et ce que cette société dit d'elle-même, et comment elle aspire à se représenter, sont probablement, entre autres déterminants, aux origines de ce destin. Du coup, on s'est très peu intéressé au *reste*, et en particulier aux situations ordinaires. Il est frappant par exemple que tout propos sur l'interaction au Maghreb soit rapidement aspiré par le modèle de la *joute* (joute oratoire, joute poétique), et surplombé par l'ombre du modèle agonistique, y compris chez les auteurs qui se sont affranchis avec succès de l'inéluçabilité de la segmentarité (30), donc de la violence.

Toutefois, on ne saurait prétendre qu'il n'y a rien de la reconnaissance de quelque chose d'inscrit dans les personnes, de stable, dans le fait de dire que quelqu'un a un « bon *wajh* », un beau nom, ou « des anges légers » pour s'en tenir

(30) Par exemple Cl. GEERTZ, *Savoir local, savoir global, op. cit.*, spécialement chap. V.

à ce qui a été dit jusqu'ici. A quelle sorte de structure, cette fois, aurions-nous donc à faire? À une disposition inscrite dans le corps mais produite dans la durée et dans le social, ou bien à quelque chose qui relèverait de cette «psychologie dépouillée et étriquée» qui convient à l'étude des conversations»(31), dont E. Goffman nous dit d'entrée de jeu que nous ne pourrions en faire l'économie pour la sociologie des circonstances qu'il appelle de ses vœux?

En effet, ceux qui sont capables de produire sur autrui ce genre d'impression ont bien des chances, note plus loin E. Goffman, de le faire de manière permanente. Inversement, celui qui produit de la gêne, pour lui-même ou pour les autres, dans des situations sans importance, mais de manière répétée, le «mauvais interactant», comme il le nomme, finit toujours par passer pour une «mauvaise personne»(32). Or, poursuit le sociologue américain, avec ce sens de la cruauté légère qui est le sien – peut-être de l'auto-analyse? – «Il y a sans doute un rapport entre ce qui, lors d'une rencontre passagère, fait perdre le pas à quelqu'un (très belle expression) et ce qui, dans la vie, peut le détacher de choses bien plus durables»(33), sa carrière, ses positions politiques, sa famille. La langue arabe ne dit pas autre chose, mais elle le dit de manière beaucoup plus expéditive, quand elle emploie, dans ce type de contexte, le même mot pour dire beau, bon et excellent (*ḥasan*) d'un côté, laid et méchant (*qbiḥ*) de l'autre, ce dernier mot en dialecte, voulant plutôt dire méchant, *dur*, que laid. Ainsi, évoquant, dans un texte du XIX<sup>e</sup> siècle, Salah bey, roi de Constantine et héros, aujourd'hui encore, d'une foule de récits et de plaintes locales – ne dit-on pas contre toute vraisemblance que c'est pour porter son deuil que les femmes de cette cité se voilent de noir – l'historien écrit : ... «et il était beau de visage et de stature(34)», alors même, poursuit le texte, qu'il était affecté à l'extrémité du nez, d'une imperfection. Mais le mot donc qui vient sous la plume est *ḥasana* en cohérence avec l'évocation, immédiatement antérieure, des qualités morales du Roi, «bon musulman», bienveillant à l'égard des pauvres, lui «qui ne portait jamais d'or» et «coiffait sa tête d'un turban comme les savants» auxquels son règne donnera une place éminente dans la cité.

De la même manière, quand l'auteur du *Kitab al-Firasa*, Fakhar-al-Din al-Razi, parle du visage en ces termes :

«Celui qui est laid de visage (*qbiḥ al-wajh*) ne peut avoir un bon caractère (*ḥasan al-ḥalq*), sauf dans des cas très rares...»,

c'est bien la même équivalence qu'il établit, de manière univoque, en en donnant même explicitement la clef :

«...Car c'est le même tempérament qui détermine l'aspect extérieur et le caractère interne. Si ce tempérament est excellent (*fādilan*), la perception de ses effets apparaît à l'extérieur et à l'intérieur, et s'il est imparfait (*naqṣan*) il en est de même»(35).

(31) E. GOFFMAN, *Les Rites d'interaction*, op. cit., 1974, p. 119.

(32) *Idem*, p. 119.

(33) *Idem*, p. 120 (souligné par moi) (F.C.).

(34) «Mohammed al-Tahir bin Ahmed al-Naqad, Histoire de Salah Bey, roi de Constantine», MA n° 263, p. 18. Archives nationales tunisiennes. Merci à I. Graugaud de m'avoir signalé ce texte.

(35) *Kitab al-Firasa*, op. cit., pp. 121-122.

Pour rester du côté des propriétés durables requises, remarquons que l'énoncé sur un « bon *wajh* » ne se conçoit pas sans la compétence, inégalement distribuée elle aussi, mais sur le mode du don, à son déchiffrement. En arabe, cette compétence se dit *firāsa* (perspicacité). Classiquement, elle n'est pas, notons-le, une disposition spécialement imputée aux femmes, mais on distingue plutôt celle du commun des mortels, et celle des prophètes et des saints (36). Dans les deux cas, son arrière-fond sémantique renvoie à la capacité innée de voir l'invisible donc à des formes plus ou moins licites de divination. Que le déchiffrement ordinaire du visage ait quelque chose à voir avec une intuition de l'avenir, n'est-ce-pas d'ailleurs ce que voudrait dire l'un des multiples usages métaphoriques de *wajh*, quand, aujourd'hui, en Égypte, on parle du *wajh* de la tasse de café, pour parler de sa surface, et de la manière imprévisible qu'a le marc de s'y inscrire, en des signes qui disent bonne ou mauvaise chance.

Dictant, au seuil de la mort, ses dernières recommandations à son « fils », Abu Zayd, le héros des séances d'al-Hariri, lui dit, entre autres, ceci :

« Affine ta perception intime afin d'interpréter les augures et considère avec soin les signes du passé qui resurgissent sur les physionomies. En effet qui décrypte les traces anciennes et révélatrices, sourit toujours des conséquences de sa perspicacité. Qui là-dessus se trompe verra la proie tarder à tomber entre ses mains » (37).

Ce serait pourtant un grave contresens de ne voir dans les exemples qui précèdent qu'attestation d'une tradition élitiste, déterministe, voire raciste (car qu'est-ce que la beauté sinon la conformité à des canons familiaux) en même temps qu'agonistique (voir plus haut l'allusion à la « proie »), ne serait-ce que parce que les siècles dont ils proviennent furent des siècles de grand cosmopolitisme et de grands voyages, marqués du sceau de l'exploration et de la passion de l'inconnu. Abu Zayd ne dit-il pas encore à son pseudo-fils – car il s'agit en fait d'une transmission entre mauvais garçons – :

« Lorsqu'une région ne te convient plus et que parcourant les terres s'abat sur toi la tristesse, abandonne le terrain et pousse tes chameaux hors de ses frontières car *la meilleure contrée est celle qui t'embellit* » (38).

Au contraire, on peut imaginer cette « science de l'interaction fugace » rendue nécessaire, et valorisée, par une pratique intellectuelle, mystique et commerçante de l'errance.

C'est ici qu'il nous faut sans doute, pour éviter les dérives philologisantes, nous tourner vers les acquis de la relativement récente anthropologie des émotions et des sentiments et revenir aux situations de la vie courante qui ont été choisies comme terrain de notre propos initial, en se plaçant *entre* les formes et les contenus du discours émotif, et ses usages en situation (39). Ce qui vient d'être dit implique donc qu'un énoncé sur *wajh* (ou sur la qualité des anges,

(36) *Idem*, p. 72.

(37) AL-QASIM AL-HARIRI, *Le Livre des malins*, trad. R. Khawam, Phébus, Paris, 1994, p. 462.

(38) *Idem*, p. 463.

(39) Cf. PAPATAXIARCHIS, déjà cité note 14, spécialement p. 7. Ce travail lui doit beaucoup, tant du point de vue de ce qui est décrit d'un terrain spécifique, proche à beaucoup d'égards de celui dont il est question ici (du fait des imprégnations anatoliennes des îles de la mer Égée), que de celui d'une réflexion théorique très stimulante.

voire la signification du *hadit* évoqué dans le point 1), suppose la rencontre non prédictible de deux personnes singulières, sans doute qualifiées comme il est dit plus haut c'est à dire belle/bonne d'un côté, doté de perspicacité de l'autre, suppose, mais aussi nécessite. Nous dirons donc que ce type d'impressions n'existent qu'en certaines circonstances, à certains moments, sont complètement définies par leur nature *dialogique*. « Parce que c'était lui/elle, parce que c'était moi ». Notons encore la signification ouverte du *hadit* invoqué au début, son statut pour ainsi dire d'énoncé d'ordre *esthétique*. Il ne s'agit pas dans ce cas de recommandations du type « Adressez-vous pour vos affaires à des gens qui sont beaux de visage », il s'agit d'un *fāl*, d'un présage de bon augure, du type de ceux que l'islam reconnaît comme licites. D'une rencontre très fugitive – une trace – qui met de joyeuse humeur et annonce le bien, le nom dans ce cas n'ayant pas de valeur taxinomique ou sociale, mais seulement sémantique, ou même euphonique. Cependant, l'énoncé prophétique dit aussi au passage que ces rencontres-là ne sont pas si anodines – celle du Prophète ou celle de l'individu doté de *firāsa* avec un beau *wajh* – car elles apportent le bien dans la vie. « Ta venue nous a illuminés » dit-on comme souhait de bienvenue, assez convenu il est vrai, en Égypte. Les gens qui ont un bon *wajh* porteraient avec eux un présage de lumière. Laquelle connote chaleur et légèreté. Ce qui dit a contrario l'expression populaire « austère, triste de visage comme une éclipse solaire » (40).

Considérons les situations dont je veux parler de manière plus précise, au sens où elles mettent en jeu *l'intériorité de la personne*. Or celle-ci ne doit pas, si on en croit le code de l'honneur, ni d'ailleurs des manières plus quotidiennes de faire, se donner habituellement à voir. Quoi de plus inconvenant en effet, que de prétendre lire à l'intérieur des autres, si l'on ne doit rien laisser lire de soi-même... C'est peut-être d'ailleurs pour cela qu'on implique par exemple, les anges gardiens : en quelque sorte, ce n'est pas exactement de la personne que l'on parle, mais de quelque chose qui l'entoure, qui l'entourne. Il est donc probable qu'en tant que code non-verbal, fait de regards, de sourires, de silences, d'incarnat, et surtout d'expressions, au sens de mimiques involontaire, *el-wajh*, en définitive, exprimerait moins des contenus, que des formes, des contenants, des dispositions. Ce que, au travers du visage, le cœur montre à nu au regard doté de *firāsa* (de perspicacité), ce sont moins en effet des sentiments, ou des affects, que *el-niyya* (la bonne foi, l'intention droite) et/ou la capacité de celui-ci à être ému, qualité hautement valorisée, qu'on traduira plutôt par des attributs (être chaud, *shun*; être léger; avoir du cœur, *qalb*; être porté à l'affection, *hnīna*) que par un substantif abstrait. Et ces dispositions (grande sensibilité, émotivité, intention droite) connotent tout aussi clairement leur contraire : cupidité et/ou absence d'émotivité d'un côté (*ruḥu berd* son âme est froide); simulation, feinte, tricherie de l'autre. En somme, la *firāsa* ne prétendra pas dire à quoi pense ou ce que sent quelqu'un, mais qu'il pense droit et qu'il est capable d'être ému.

(40) Cf. M. CHEBEL, *Le Corps dans la tradition au Maghreb*, PUF, Paris, 1984, p. 49.

En témoignerait cette manière de dire d'un homme – qui peut se dire entre hommes sans grande privauté – qu'il a du charme, de la légèreté, un peu ou beaucoup de toutes ces qualités qui feraient dire que ses anges sont légers ; on dit donc d'un tel homme qu'il a du *s-sirr*. Mais *s-sirr* veut dire littéralement *secret* (c'est par exemple le secret de l'initiation dans la mystique). On voit par là toutes les précautions utilisées pour parler de ce qui fait la *singularité* inviolable d'une personne, en même temps que de sa nature délectable. On dira aussi de manière plus familière et populaire, *zbibiyya*, ce goût très concentré du raisin sec... sous une apparence très ténue, « du pep » ?



Catégorie de déchiffrement de l'expressivité, *el-wajh* entendu ici au sens de ce qui est reconnu chez une personne par une autre de sa capacité à s'émouvoir et donc à accueillir autrui, dans l'interaction improvisée, pourrait donc être traduit aussi par « sentiment de commune humanité »... Rarement explicitement verbalisé, ce mode de lecture de l'autre est pourtant sans cesse mis en œuvre dans les relations sociales au Maghreb, où par ailleurs il est évident qu'il n'est pas sans liens avec une plus grande expressivité « normale », « moyenne », des visages, si on la compare avec la sociabilité et l'*hexis* ordinaires en Europe, par exemple. Il y aurait donc une sorte de tension entre le fait de *ne pas parler* habituellement de ses sentiments, et ce qui s'en traduirait sur les traits, ou bien, comme le suggérait une jeune femme algéroise, se pourrait-il que le fait d'avoir licence de parler d'à peu près tout, entraînerait en Europe une aptitude moins grande à en exprimer quelque chose par sa physionomie, autrement dit plus marquée à en soustraire l'essentiel à sa corporalité ? Pour poursuivre cette comparaison sauvage, il me semble avoir noté à peu près aussi souvent, au nord qu'au sud de la Méditerranée, l'équivalence langagière un beau visage égale une bonne personne. Ce qui diffère profondément entre les deux situations, c'est la licéité d'user de cette équivalence. Comme l'origine clairement hippocratique de l'équivalence est la même dans les deux cas, la différence de licéité dans les deux univers nous renvoie à une intéressante question : où se place dans le temps – ou peut-être ailleurs – la courbure qui fait qu'on n'ait pas moralement le droit, dans le monde moderne, de « juger sur la mine » ?