

“ La madâfa à Raqqa : mutation d’un lieu de sociabilité tribale en attribut de notabilité citadine ”.

Myriam Ababsa

► **To cite this version:**

Myriam Ababsa. “ La madâfa à Raqqa : mutation d’un lieu de sociabilité tribale en attribut de notabilité citadine ”. Géographie et cultures, L’Harmattan, 2001, pp.17-36. halshs-00339835

HAL Id: halshs-00339835

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00339835>

Submitted on 19 Nov 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA MADĀFA A RAQQA (SYRIE) :
MUTATION D'UN LIEU DE SOCIABILITE TRIBALE
EN ATTRIBUT DE NOTABILITE CITADINE

Myriam ABABSA

URBAMA-Université de Tours¹

Résumé : La *madāfa* est une institution d'hospitalité bédouine par laquelle la bourgade de Raqqa s'est structurée socialement et matériellement au début du XX^e siècle. Son histoire permet de suivre les mutations sociales et politiques d'une ville devenue centre administratif du premier front pionnier de Syrie. Symbole d'un ordre tribal honni dans les années soixante, elle est parvenue à se maintenir au prix de l'abandon de ses fonctions politiques. Devenue attribut de notabilité citadine, elle est appropriée sous la forme d'appartement par des groupes enrichis, jadis exclus de son univers symbolique.

Mots-clés : Institution hospitalière, mutations sociales, bédouins, tribu, notabilité, Raqqa, Syrie.

Abstract : *The madāfa, an institution of Bedouin Arab hospitality, gave both social and material structure to the town of Raqqa in the early twentieth century. Its evolution lets us trace the social and political changes of a city which has since become the administrative center of Syria's main pioneer frontier. Symbol of a discredited tribalism in the sixty's, the madāfa has survived at the price of shedding its former political role. It has turned into an attribute of urban notability, appropriated by social upstarts who were previously excluded from its symbolic universe.*

Keywords : Hospitality institution, social change, bedouin tribe notability, Raqqa, Syria.

La *madāfa*, ou "lieu de l'hospitalité", est une institution d'accueil ancienne, caractéristique de la sociabilité des tribus nomades et semi-nomades arabes. Il s'agissait à l'origine de la tente dans laquelle un chef de clan recevait tous les soirs les hommes de son groupe pour boire du café et discuter des problèmes communs. Son apparition dans les villes de la Jazîra syrienne a suivi le mouvement de sédentarisation des tribus au début du XX^e siècle. La ville de Raqqa, située sur l'Euphrate à 200 km d'Alep, est ainsi née de ses *madāfa*, tant matériellement que socialement. Or bien qu'elle soit devenue la ville d'administration du principal front pionnier agricole syrien, et qu'elle ait été l'objet d'un urbanisme monumental et d'une politique culturelle visant à en faire une ville modèle du développement baathiste, elle a conservé cette spécificité sociale. Mieux

¹ Boursière du CERMOC d'Amman.email : ababsam@caramail.com

encore, les *madâfa* s'y démultiplient à l'initiative de nouveaux groupes en quête de notabilité.

Le renouveau de la *madâfa* soulève donc la question des identités dans une petite ville de la Jazîra, entre l'affirmation des liens d'allégeance et de hiérarchie sociale fondée sur l'honneur, la "tribalité", et la revendication d'une identité liée à la ville, la "citadinité". L'évolution du sens, de l'usage et des fonctions des *madâfa* au cours du XX^e siècle permet de suivre les transformations de la société raqqoise et de ses relations à la campagne environnante. Ainsi, de 1860 à 1950 se met en place la *madâfa* classique à Raqqa, qui est constitutive de sa matérialité et de son identité. À partir des années cinquante, l'introduction de modes de production agricole capitalistes marque la rupture du lien tribal ; l'ère des fonctionnaires et des grands projets de mise en valeur agricole, qui débute en 1963, constitue une menace pour la *madâfa*. Mais les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix montrent une démultiplication de la *madâfa*, sa réinterprétation et un mouvement de mobilisation des liens tribaux et familiaux de la société raqqoise.

Les *madâfa* sont des espaces exclusivement masculins, au seuil desquels cependant les femmes peuvent apparaître pour déposer les plats réservés aux convives. Aussi ma présence, en tant que jeune femme étrangère a-t-elle certainement suscité des comportements inhabituels, mais toujours courtois et même chaleureux. Les maîtres des lieux m'ont accompagnée et imposée parfois aux habitués des *madâfa*. J'ai participé à la mise en scène de l'accueil, et l'on m'a fait voir ce que je devais transcrire de la vie raqqoise. Mais des entretiens menés de jour, et des visites de *madâfa* "au repos", ont contrebalancé cette mise en scène¹.

1. J'étais à Raqqa en janvier, février, mai et juin 1997 dans le cadre de la rédaction d'un mémoire de DEA de Géographie à l'université de Tours portant sur la notion de front pionnier en Jazîra, puis en avril 1998. Accueillie et aidée par l'écrivain `Abd es Salam Al `Ujaily, qui sait toute ma reconnaissance, logeant chez ses cousines, les Hudur, que je tiens à remercier pour leur hospitalité, je fus invitée quatorze soirs dans différentes *madâfa* de la ville.

1. La *madâfa* comme marque de l'identité raqqoise

Toutes les sociétés moyen-orientales, qu'elles soient rurales ou urbaines, consacrent des espaces à l'accueil des hôtes dans une maison ou un appartement : *diwân* des maisons damascaines, *mafraj* des maisons-tours de Sanaa, *dîwâniyya* koweitienne, *manzul* irakien, *majlis* libanais¹. Le fonctionnement et la signification de ces espaces varient selon la structure de la société concernée et son environnement économique et politique. L'oscillation se fait entre la structure privée, salon damascain ou *mafraj* yéménite, et l'espace public que constitue de nouveau la *dîwâniyya* au Koweït, et qu'était la *madâfa* raqqoise du début du siècle. Dépourvue de tradition urbaine, Raqqa s'est structurée morphologiquement et socialement autour de ses *madâfa*, et en a conservé sinon la signification, du moins la forme.

Un bourg de semi-nomades sédentarisés

Raqqa se situe à la confluence de l'Euphrate et du Balikh, entre le désert de Syrie et les steppes de la Jazîra, sur un site de terrasse occupé dès le troisième millénaire. Ville de fondation hellénistique (Nicéphorion-Kallinikos), elle fut de 796 à 808 la capitale éphémère du calife abbasside Harûn el-Rachîd. Détruite par les Mongoles en 1265, elle demeura pendant six siècles une ville fantôme, site d'hivernage de tribus nomades. Au XIX^e siècle, des confédérations de tribus semi-nomades se répartirent des terres de parcours en Jazîra, avec la vallée de l'Euphrate pour lieu d'hivernage. Il s'agissait des Wulde sur le Haut-Euphrate, des Afadla¹ sur le Moyen-Euphrate et des Agueydat en aval de la confluence avec le Khabour. Elles étaient toutes sous l'allégeance des Fedaan, confédération de nomades chameliers, qui leur imposait la *khuwa*, "impôt de fraternité". Le pouvoir ottoman puis le Mandat renforcèrent leur puissance en les dotant de terres à mettre en valeur par les tribus placées sous leur dépendance, dans le double but de sédentariser et contrôler les populations de la Jazîra (Velud, 1991).

1. Le *mafraj* est étudié dans T. Gerholm, 1997 ; la *dîwâniyya* koweitienne dans F. Dazi-Heni, 1994 ; le *manzul* irakien dans A. Rassam, 1977 ; le *majlis* libanais dans M. Gilsenan, 1983 ; et la *madâfa* jordanienne dans J. Hannyoy, 1994.

Le renouveau de Raqqa s'inscrit dans la politique de contrôle territorial mise en place par les Ottomans dans les années 1860. Une série de fortins fut bâtie, dont les postes de gendarmerie, ou *karakol*, de Deir ez Zor (1864) et de Raqqa (1865) destinés à surveiller la traversée de l'Euphrate. Dès sa fondation, la ville fut encadrée par deux pôles distincts de part et d'autre de l'enceinte abbasside vide : les militaires à l'Ouest, les chawis (semi-nomades de la vallée) Afadla à l'Est. Ces derniers durent composer dès les années 1850 avec des familles venues de Mossoul (les Bu Badran menés par les Ujaily), d'Urfa et de Dyarbekir (tribu Tayy, menée par les Bakri), qui constituèrent les premiers habitants de la ville, installés à l'intérieur de l'enceinte. Semi-nomades, elles pratiquaient une agriculture céréalière et cotonnière dans le lit majeur de l'Euphrate après ses crues de printemps et vivaient en été dans des cabanes en bois de réglisse, au bord du fleuve (Deheuwels, 1979, p. 41). Elles imposèrent leur protection aux marchands ambulants, aux agriculteurs d'Ourfa et Biredjik, ainsi qu'aux Kurdes de la tribu Milli. D'autres groupes s'installèrent à Raqqa dès la fin du XIX^e siècle : des marchands du village de Soukhne dès 1895, des Tcherkesses chassés de Russie, arrivés en deux vagues (1906 et 1917), des Arméniens en route pour Alep. En 1912, Raqqa était peuplée par 300 familles, et elle comptait 7 000 habitants en 1930 (Lewis, 1987, p. 36).

Un centre-ville ancien structuré par les madâfa

Le bourg de Raqqa s'est ainsi constitué par intégration progressive de groupes semi-nomades ou étrangers qui se sont placés sous la "protection" des grandes familles installées dès 1880 dans les vestiges de Raqqa. La cérémonie d'allégeance par laquelle ils devenaient des *mawâlî*, des clients, avait cours dans les *madâfa*, et se retrouve en Jazîra irakienne au début du XX^e siècle (Rassam, 1977, p. 159). À Raqqa, les Hlibine, Hleissat et Abu Humeidi furent associés aux Afadla, tandis que les Tcherkesses se plaçaient sous la protection des Ujaily. La ville était alors divisée en quartiers possédés par des groupes lignagiers dotés chacun d'une *madâfa*. Ces groupes étaient répartis en deux rassemblements tribaux, "kurde" et "aacharin"². Le rassemblement nommé

1. Originaires du Yémen, avec pour ancêtre mythique Zubeid, ils seraient arrivés dans les années 1650 en Jazîra (entretiens avec Chlach 'Afadla, février 1997).

2 Les membres du rassemblement kurde, les akrad, aiment à dire qu'ils ne sont pas kurdes mais arabes, et que seule une famille parmi eux est véritablement kurde. Mais les liens matrimoniaux sont anciens dans la région entre Kurdes et Arabes, et comme l'a écrit l'historien Abd el Qader Ayyach en 1970 : "il était

"kurde", mais majoritairement arabe, comprenait les Kaakaji, les Bakri et les Chibly Salama ; le "aacharin" regroupait les Ujaily, les Hassoun et les Chuuib. Ces rassemblements se répartissaient périodiquement une vaste terre *muchâa*, située à l'Est de la ville, dont la propriété était collective mais l'exploitation individuelle. De multiples conflits eurent lieu¹ jusqu'à l'accord intervenu en 1938, divisant la terre *muchâa* en 212 lots, dont 106 étaient attribués à tour de rôle aux deux rassemblements (Deheuwels, 1979, p. 74).

La gestion de ces terrains communautaires s'effectuait au sein des *madâfa*. Les maisons des hôtes les plus importantes étaient celles des Ujaily, Bakri, Hassoun et Jourf al Taha. Les Soukhniotes ouvrirent des *madâfa* dès leur arrivée à Raqqa². Les photographies aériennes prises par l'armée du Levant en 1936 montrent l'image d'une ville basse groupée dans l'angle sud-ouest de l'enceinte abbasside dont les briques furent utilisées pour construire les *madâfa* qui furent avec les *khans* les premières maisons de la ville. Contrairement aux maisons d'habitation, les *madâfa* n'ont pas été reconstruites et permettent de se représenter la ville du début du siècle. Ce sont des maisons d'un niveau, d'une quinzaine de mètres de long, précédées d'un jardin autour duquel des bancs en ciment sont disposés pour les séances d'été. Le jardin était assez grand, à l'origine, pour abriter les montures des éventuels visiteurs (Photo 1). L'entrée des grandes *madâfa*, comme celles des Ujaily, Bakri, Hassoun, est décorée de chapiteaux et de colonnes romaines récupérés sur les vestiges de Nicéphorion. L'explication esthétique fournie par leur propriétaire pour cet usage ne rend pas compte de la symbolique de continuité du pouvoir qu'elles représentent (Photo 2).

impossible de distinguer l'arabe du kurde dans la ville de Raqqa" (Revue *Umran*, Raqqa, 1970). Les Acharin doivent leur nom au village de Achara situé près de Deir ez Zor.

1. Désignés par le terme de *kawnah*, ils furent parfois très violents, comme ce fut le cas en 1906 et en 1910.

2. Les trois premières furent celles des Beni Khalaf (fils de Mudar ibn Qays), des Beni Afay (Naim el Gbur) et des Beni Rahmâ (Aguaydat) (entretien du 13 juin 1997).



a : Entrée de la *madâfa* Hassûn (Raqqa)



b : Entrée de la *madâfa* Bakri-Ka'kaji (Raqqa)



e : Mobilier d'une *madâfa* soukhniote (Raqqa)

Les fonctions de la madâfa

La *madâfa* était une institution d'hospitalité coûteuse que seules quelques familles pouvaient se permettre, et, au sein des familles, seul le *wajih*, le notable qui représentait le clan. Elle était prévue pour nourrir et héberger tous les proches d'un clan qui en faisaient la demande, et tous lors des occasions religieuses et des fêtes. La maison des hôtes permettait au *wajih* d'exercer ses deux fonctions de protection (*himaya*) et de médiation (*wisata*). En effet, la tradition voulait que toute personne entrant dans la *madâfa* se plaçât sous la protection du maître des lieux, qui devait les honorer au moins quarante-huit heures, quand bien même cette personne aurait commis un crime dans la maison (Deheuvels, 1979, p. 159). Cette protection s'exerçait même par rapport à l'État, et les Français respectèrent cette tradition au point de ne pas aller chercher les fugitifs dans les *madâfa* des chefs Fedaan (Khalaf, 1981, p. 58). La médiation s'effectuait avec des clans ou des tribus plus puissants ; ou avec l'État. C'est ce qui en faisait un attribut de la notabilité. La *madâfa* était un lieu de négociation et de conseil. On y discutait les problèmes du clan, dettes financières ou dettes d'honneur d'un quelconque de ses membres. Les paysans venaient y renouveler leur contrat de métayage (*muzâraa*)¹, et demander des prêts. Les grands chefs de tribu y été consultés en cas de litiges. Les

1. Le terme de métayage, couramment utilisé pour traduire *muzâraa*, est impropre. Il faut lui substituer celui d'"association entre une partie qui apporte un fonds de terre et une autre son travail, les produits du fonds étant partagés entre les associés" (Hannoyer, 1980, p. 286).

Ottomans puis le Mandat s'appuyèrent sur la structure tribale pour lever l'impôt et maintenir la sécurité des axes de communication. Mais, ni le *karakol* ni le sérail ne s'imiscèrent dans la vie politique locale gérée au sein des *madâfa* des deux rassemblements.

À l'indépendance (1946), Raqqa était un bourg de sédentarisation de tribus semi-nomades dont la vie politique, économique et sociale s'effectuait au sein de maisons d'hospitalité. La structure pyramidale de la société bédouine qui s'y reproduisait était tellement associée au pouvoir traditionnel que des groupes étrangers à cet univers symbolique se mirent dans les années cinquante à ouvrir à leur tour des *madâfa*.

2. La *madâfa* entre rupture du lien tribal et "retribalisation"

La *madâfa* est un symbole de prestige et d'union ancré étroitement dépendant de la structure tribale raqqoise. La fin de l'ordre tribal à partir des années cinquante, avec l'enrichissement de chefs de tribus et l'introduction du salariat, lui fit perdre sa signification de cohésion clanique. Mais elle se maintint, réinterprétée comme signe de notabilité.

Les cheikhs du coton et la rupture du lien tribal

Les années cinquante furent marquées par un boum du coton et un essor considérable de la céréaliculture en Jazîra¹. Les principaux bénéficiaires en furent les investisseurs alépins et les chefs de tribu qui se mirent à enregistrer à leur nom les terres d'Etat que les Français leur avaient confiées. La dislocation des liens tribaux fut une conséquence directe de l'enrichissement de ces chefs, qui se constituèrent d'immenses domaines latifundiaires au détriment des paysans qui les cultivaient jusqu'alors. Avec l'appui des Alépins, ils équipèrent ces terres en pompes pour l'irrigation et employèrent

1. De 1952 à 1962, les superficies irriguées consacrées à la production de coton en Syrie sont passées de 100 à 239 000 hectares, tandis qu'elles étaient multipliées par 12 dans les gouvernorats de Deir ez Zor et Raqqa (de 10 à 120 000 hectares) (NEDECO, 1964).

les hommes de leur tribu comme ouvriers agricoles¹. Le dilemme des propriétaires fonciers de Raqqa et des grands chefs de tribu fut alors d'assurer la rentabilité croissante de leurs terres, par l'introduction de moyens de productions capitalistes, tout en maintenant les structures anciennes de leur domination qu'étaient les contrats de métayage et le prêt usuraire.

Le financement de la *madâfa* traduit cette rupture du lien tribal. Traditionnellement, le possesseur de la *madâfa* n'est pas nécessairement le plus riche, mais le plus apte à arborer ce symbole de la *machaykha* (pouvoir légitime du chef). Son honneur justifiait qu'il tienne la *madâfa*, pour laquelle les membres de son clan font des dons qu'il est par nature digne de redistribuer, et dont la contrepartie est la médiation et la protection. Mais la conséquence de l'enrichissement de certains propriétaires fonciers et de la mise en dépendance parallèle de leurs hommes devenus simples exploitants agricoles, fut une émancipation financière telle qu'ils pouvaient assurer seuls le fonctionnement de la *madâfa* (Khalaf, 1991, p. 69). La *madâfa* classique ne permit donc plus d'assurer la cohésion du clan dont les membres n'étaient plus placés dans une relation d'interdépendance, qui est la marque du clientélisme. L'autonomie financière des chefs de *madâfa* s'effectua vis-à-vis de la base, des simples paysans, mais aussi du sommet, entre membres d'un même clan. Chacun se mit à en construire. La perte du sens de la *madâfa* fut donc à la fois verticale et horizontale. Les cheikhs du coton décidèrent de marquer leur domination financière sur les hommes de leur tribu en construisant des *madâfa*, signe de leur enrichissement ... comme de leur isolement. À Machlab, village des Afadla situé à l'est de Raqqa, les Howeidi enrichis bâtirent six *madâfa* immenses, avec plusieurs arcades, le long de la route principale en direction de Raqqa. Cinq de ces *madâfa* sont encore actives. La plus grande, et la première construite en pierre, est celle du chef afadla Mujhim Bachir al Howeidi.

La madâfa désincarnée

À la fin des années soixante, des cadres militants paysans et des Ba'thistes paysans demandèrent à l'État de fermer ou de confisquer les *madâfa* des cheikhs. Elles représentaient en effet l'ordre traditionnel dont les paysans voulaient s'émanciper. Plutôt

1. Les surfaces irriguées passèrent de 280 000 en 1946 à 583 000 en 1957 et le nombre de pompes pour

que de les interdire, l'État ne respecta plus cet attribut passéiste d'une société à réformer. Contrairement à ce qui se faisait sous le Mandat, les forces de l'ordre n'eurent aucun scrupule à aller chercher au sein des *madâfa* les fugitifs. L'objectif de la réforme agraire engagée par les néo-ba'athistes de 1966-70 était de modifier la structure latifundiaire des terres de Jazîra et de couper les anciens chefs de tribus des bases de leur pouvoir. Mais elle ne fut que partiellement appliquée : en 1970, seuls 18,5 % des terres arables du *mohafazat* de Raqqa avaient été expropriées, et 5,5 % redistribués (Bauer, 1990). En revanche le Projet de l'Euphrate, conçu pour doubler la superficie irriguée syrienne, contribua à désolidariser les paysans des chefs de tribu par la création de coopératives agricoles et de fermes modèles. Le Parti construisit des "centres culturels" dans de très nombreux villages, pour la diffusion de savoir-faire et de techniques (mécanique et tissage). On en compte aujourd'hui 34 dans le gouvernorat de Raqqa, ce qui en fait le plus doté de Syrie en chiffres absolus. En permettant la réunion égalitaire des paysans d'un même village, ils s'opposent aux *madâfa* et servent de contrepoids aux attavismes tribaux de la population. À Raqqa, des *makhâtir* furent désignés par le Parti pour contrebalancer dans chaque quartier le pouvoir de représentation des chefs de clan. Ils sont aujourd'hui vingt-et-un, de un à trois par quartier.

Les *madâfa* ne concernent aujourd'hui que des élites et leurs clientèles. La majorité de la population est étrangère à cette institution associée aux anciens Raqqaïs. De nouvelles formes de vie urbaine sont apparues avec l'arrivée des fonctionnaires et des ouvriers du Projet de l'Euphrate, autour de cafés, de restaurants et de promenades familiales dans les jardins. Raqqa leur offre de nombreuses distractions : les deux rues du souk et de Tell Abîad comptent les trois cinémas de la ville, aux affiches racoleuses, et plusieurs pâtisseries à la clientèle rurale et bédouine, heureuse d'être servie au milieu de marbre et de mosaïques. Les jeunes hommes ont également les cafés, la piscine et les guérites de boisson des rives de l'Euphrate, qui contournent l'interdiction municipale d'aménagement de tels lieux de perdution ! La municipalité développe une image "moderne" de Raqqa, fondée sur le thème de la renaissance ba'athiste de la ville califale d'Harûn er-Rachîd et opposée aux pratiques tribales qu'illustrent les *madâfa*. Elle est relayée par une politique culturelle active via le centre culturel arabe de Raqqa inauguré en 1998 et sa revue bimensuelle, *La Voix de Râfiqa (Sawt el-Râfiqa)*.

l'irrigation de 45 en 1946 à 13 267 en 1955 (Hannoyer, 1980).

Instrumentalisation de la madâfa par de nouveaux commerçants

À la fin des années soixante, les anciennes familles de la ville entrèrent en concurrence économique avec de nouveaux réseaux de commerçants, originaires de petits villages proches d'Alep (Tadef, Bab et Azaz) atteints par la sécheresse de 1954. Ces derniers construisirent des boutiques sur l'axe commerçant de la rue Tell Abîad, en s'appuyant sur des réseaux d'entraide familiale. Ils tendirent à s'organiser eux aussi selon des structures lignagères fortes et à se constituer en groupes autonomes dans la ville. Les Tawadifés, originaires de Tadef, forment ainsi une communauté de commerçants très active. L'une de leur figure charismatique, qui tient la principale *madâfa* tawadifée, est un entrepreneur du bâtiment dont le grand-père s'installa dès 1928 à Raqqa. Les Soukhniotes sont des entrepreneurs ou des commerçants spécialisés dans la vente des céréales, de la laine, du *semne* (graisse de mouton) et du *gibne* (fromage de brebis) produits dans la Jazîra.

Les *madâfa* se comptent par dizaines à Raqqa, souvent ouvertes en appartement par des commerçants. Elles traduisent soit l'union des anciennes familles, qui habitent plutôt dans le centre ancien, soit l'éclatement des familles récemment enrichies, dans le village de Machlab intégré administrativement à la ville en 1981. Les nouveaux commerçants de la ville s'approprient cette institution, et déclarent qu'ils ont toujours eu des *madâfa*. Mais ils n'arrivent pas toujours à s'accorder sur le choix du frère le plus digne de tenir une *madâfa*, ce qui est contraire à l'esprit de la *madâfa* classique qui doit en principe servir à l'union du clan. Par ailleurs, si des entrepreneurs enrichis se construisent de vastes salons réservés à l'accueil, seuls leurs ouvriers et les membres de leur famille proche s'y rendent. La *madâfa* sert au commerçant à se constituer des liens quasi familiaux avec sa clientèle, invitée à s'y rendre chaque soir pour boire le café amer chez son grossiste. L'ostentation de la *madâfa* justifie la prétention à la notabilité, c'est-à-dire à la capacité d'intercession de son possesseur.

Les commerçants soukhniotes et tawadifés parviennent, par la *madâfa*, à renforcer leur "citadinité", comprise comme leur habileté à structurer à partir d'une ville des réseaux commerciaux avec plusieurs centres secondaires (Mermier, 1989). En effet, leurs *madâfa* sont l'aboutissement en ville de réseaux commerciaux qu'ils ont noués

avec leur ville d'origine, par des liens de parenté. L'une des *madâfa* soukniotes compte ainsi un entrepôt de collecte de *semne* et un magasin où la laine de la tonte annuelle est rassemblée pour la vente rue Tell Abîad, où la famille possède deux boutiques. Le beurre est produit pour une part dans les élevages hors-sol de la ville, possédés par des Soukhniotes, mais il provient également, pour une autre part, de troupeaux élevés dans la steppe. Les liens commerciaux entre Raqqa et la ville d'origine de ces commerçants se maintiennent donc aussi par la *madâfa*.

La construction de maisons des hôtes de la part des nouveaux commerçants est un sujet de plaisanterie des *asliin*, des habitants de "vieille souche". Aucun d'eux ne s'est jamais rendu dans une *madâfa* tawadifée. Le principal motif de moquerie est la non-permanence des *madâfa* tawadifées, qui ferment quand leur propriétaire est absent. Or, un véritable lieu d'hospitalité devrait être ouvert jour et nuit, tous les jours de l'année. La *madâfa* nouvelle de type tawadifé offre des tapis et des peaux de chèvre, des coussins recouverts de velour ou de tissus fleuris, alors que la classique est plus sobre. On y trouve un grand portrait, peint ou photographié du maître de maison, usage peu répandu ailleurs. Les règles d'accès à ces nouveaux lieux de l'hospitalité sont encore plus strictes que dans les anciennes maisons des hôtes. L'exclusion des femmes y est absolue. Il faut y voir un souci d'orthodoxie de la part d'hôtes en quête de légitimité et appliquant ainsi à la lettre les règles de fonctionnement d'un espace masculin qui sont écrites librement par les véritables chefs de tribu !

La madâfa et les lieux de "retribalisation" des anciennes familles

Bien que la *madâfa* raqqaïse soit, comme la *dîwâniyya* koweïtienne, une "unité constitutive de la citoyenneté, à rattacher aux pratiques bédouines de l'hospitalité" (Dazi-Heni, 1994), elle ne joue pas dans la vie politique de Raqqa un rôle aussi décisif. En effet, alors que le pouvoir centralisateur est né dans ces maisons des hôtes à Koweït, il s'exerce par d'autres canaux dans les villes de la Jazîra. À Raqqa, les anciens propriétaires fonciers ont, au mieux, servi de relais à Alep pour le développement agricole de la vallée. Ils n'en ont pas donné les axes directeurs, contrairement aux cheikhs qui s'associaient des commerçants et des armateurs de Koweït. Depuis le début des années quatre-vingt, les anciennes familles sont parvenues par des stratégies matrimoniales et l'éducation de leurs enfants à obtenir des postes de direction des

institutions d'administration du Projet de l'Euphrate qui sont confiés à des Raqqais d'origine. Mais d'un point de vue politique on assiste à une "revanche des campagnes" décrite par les Raqqais comme "le gouvernement de la ville par la campagne". Plusieurs membres des anciennes familles stigmatisent la présence de chawis, de semi-nomades de la vallée aux postes politiques du Parti, de la Municipalité, de l'Union des Paysans. Ainsi le directeur du Bassin de l'Euphrate est-il des `Afadla, marié à une femme de Deir ez Zor. Il reçoit tous les matins ses employés dans son bureau, après qu'ils aient émargé, pour boire du café, assis sur des chaises disposées contre les murs : une transposition de la *madâfa* dans l'administration¹ !

Les habitués des *madâfa* des anciennes familles sont des proches. Ils habitent encore pour la plupart dans le quartier de leurs parents, qui ont construit des immeubles à l'emplacement de leur ancienne maison de briques. Chaque étage est en général réparti entre les familles des descendants. Le soir, après le repas, les hommes de ces grandes familles se réunissent dans leur *madâfa* pour boire le café et discuter. À l'origine, les membres des *madâfa* appartenaient à la même tribu et les visites se déroulaient entre membres de différents clans. Avec l'apparition des nouvelles *madâfa* des commerçants, c'est désormais la *madâfa* qui crée des liens entre ses membres : "jadis la tribu faisait la *madâfa*, aujourd'hui, c'est la *madâfa* qui fait la tribu" (Hannoyer, 1994, p. 124). Mais les maisons des hôtes anciennes gardent une certaine cohésion, même si les membres les plus fidèles sont assez modestes. Les membres de la *madâfa* Ujaily, qui se caractérise par son ancienneté et la sobriété de son décor, sont essentiellement des proches parents du novelliste Abd es Salam. Cet ancien ministre de la Culture, en poste en 1962, fut le premier médecin de Raqqa. Il continue d'exercer dans le cabinet qu'il s'est construit, dans le quartier que sa famille possède, et où il reçoit six jours par semaine des paysans pauvres. La plupart des hommes de cette *madâfa* vivent des rentes de leurs boutiques et de leurs terres, certains sont fonctionnaires, quelques uns médecins ou architectes. Aucun n'a de troupeau. Mais tous possèdent des terres, sur lesquelles ils emploient des paysans, dont les contrats de métayage leur accordent 40 % des récoltes². Les propriétés

1. Voir l'article de Jean-Claude David sur les bureaux d'Alep servant de *madâfa*, dans H. D. Taïeb, R. Bekkar, J.-C. David (dir.) *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, Paris, L'Harmattan, p. 15-26.

2. Le propriétaire paie l'eau et les engrais. Depuis la réforme agraire, tout paysan travaillant une terre plus d'un an a le droit de la réclamer. Aussi les contrats sont-ils renouvelés chaque année, au printemps pour le coton et en automne pour le blé.

sont en moyenne de 80-200 *donums* (8 à 20 hectares) irrigués, parfois 300 *donums* d'orge et de blé. Sur 140 *donums*, un membre emploie quatre paysans (40 %), un autre un seul pour 70 *donums*.

Les habitués de la *madâfa* de Chlach Afadla, le cousin du député Mohammed Fayçal el Houeidi, sont d'un niveau social plus modeste. Certains sont de petits fonctionnaires du Bassin de l'Euphrate ou des employés de l'usine de sucre. Mais tous conservent des terres, en moyenne 200 *donums*, au terme du mouvement d'expropriation de la réforme agraire. Le 20 février 1997, nous avons demandé à toutes les personnes présentes dans la *madâfa* quelles étaient leur activité et leur richesse foncière. Les résultats sont présentés dans le tableau suivant. Ces personnes étaient toutes présentes lors de nos quatre visites.

Tableau n°1 : Activité des habitués d'une *madâfa* afadla (février 1997).

| Statut ou emploi | Superficie possédée | Localisation des terres | Nombre de paysans | Type de contrat |
|---------------------------------------|--|-----------------------------|-------------------|-----------------|
| chef de la tribu | 500 <i>donums</i> * | Vallée du Balikh | n. d. | n. d. |
| propriétaire terrien | 200 <i>donums</i> irrigués | Vallée du Balikh | 15 familles | à 35 % |
| propriétaire terrien | 200 <i>donums</i> irrigués | Vallée du Balikh | 10 familles | à 40 % |
| propriétaire terrien | 250 <i>donum</i> irrigués 350 <i>donums</i> | Vallée du Balikh | 15 paysans | n.d. |
| petit propriétaire | 70 <i>donums</i> irrigués | Machlab, près de l'Euphrate | 1 paysan | à 40 % |
| petit propriétaire | 40 <i>donums</i> irrigués | Vallée de l'Euphrate | 3 paysans | à 40 % |
| poète de la tribu | 50 <i>donums</i> irrigués | Machlab, près de l'Euphrate | 1 paysan | à 40 % |
| fonctionnaire du Projet de l'Euphrate | 700 <i>donums</i> : orge | Vallée de l'Euphrate | n.d. | n.d. |
| fonctionnaire | terres confiées à son frère | n.d. | n.d. | n.d. |
| ouvrier à l'usine de sucre | 30 <i>donums</i> irrigués | Vallée de l'Euphrate | n.d. | n.d. |
| marchand de moutons | s.o. | s.o. | s.o. | s.o. |
| infirmier non Raqqais | s.o. | s.o. | s.o. | s.o. |

(n. d. : non déterminé ; s.o. : sans objet source : enquête personnelle

*un *donum* équivaut à 10 ares

Les anciennes familles insistent sur leur cohésion et le maintien de leurs traditions : elles ne tiennent qu'une *madâfa* par famille et non plusieurs comme les nouveaux commerçants. "Avoir une *madâfa* est une source de fierté pour ces tribus (d'Irbid), car cela constitue la preuve que leur propre tribu est unie et ne connaît aucun conflit ou segmentation" (Al Husabni, 1997, p. 293). Dépossédées de leur pouvoir financier et politique, ces familles se replient sur elles-mêmes et tentent de se reconstituer en une classe puissante par un processus de "retribalisation". Celui-ci passe par la multiplication des liens entre leurs membres, par l'endogamie, par des visites fréquentes et par des échanges de services. L'intensité des relations familiales est une source de fierté pour ces familles, qui y voient l'essence de la sociabilité raqqoise : c'est-à-dire le maintien des coutumes et des traditions bédouines. Elle se manifeste par des visites quotidiennes multiples qui peuvent commencer dès le matin. Ces liens sont surtout le fait des femmes, qui échangent des plats cuisinés, et animent de véritables réseaux commerciaux dans leur salon autour de la vente de marchandises, linge de maison et ustensiles ménagers, rapportés par exemple d'Arabie Saoudite par des proches.

Du fait de l'enrichissement de ses maîtres, la *madâfa* traditionnelle a perdu son rôle de cohésion sociale sous l'autorité déléguée par l'ensemble des hommes d'un clan. Paradoxalement, elle connaît un renouveau fondé sur les activités marchandes de groupes étrangers à la ville. La maison des hôtes sert à des commerçants enrichis pour manifester leur fortune, mais aussi, semble-t-il, pour effectuer des tractations commerciales. Même dans ce cas, la nécessité est ressentie de s'inscrire dans une tradition, car si la fonction d'hospitalité est largement répandue, la forme de la *madâfa* raqqoise, très contraignante par son rythme, ne se retrouve ni à Tedef ni à Bab. Mais les anciennes familles ont un autre moyen d'affirmer la légitimité et l'authenticité de leur *madâfa* : l'immixtion du domaine religieux dans ce lieu, parallèlement au renouveau de la ferveur religieuse en Syrie.

3. Madâfa et notabilité

Depuis les années quatre-vingt, la vie sociale et politique de Raqqa se caractérise par une interpénétration des sphères de pouvoir étatique et tribal. Des membres de grandes familles sont nommés à la tête des usines et des régies de construction. Mais leurs *madâfa* ne constituent plus de véritables lieux de débats politiques, comme elles le furent au début du siècle. Dans ce contexte, la *madâfa*, appropriée par d'autres groupes, retrouve son identité dans une pratique religieuse renouvelée de la part des anciennes familles.

Les rites de la madâfa

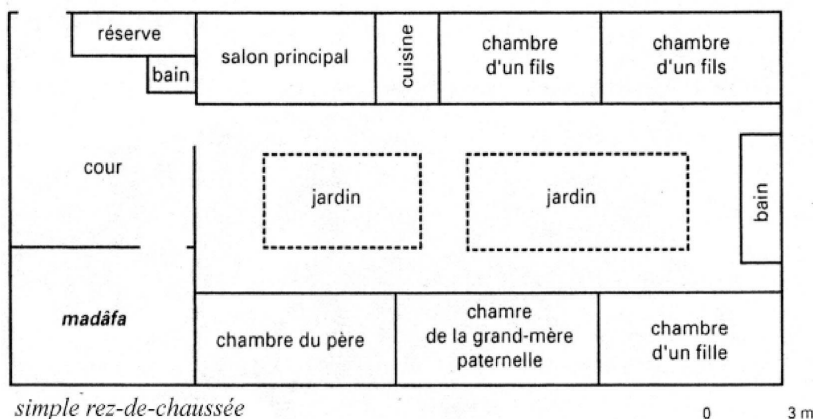
Aujourd'hui, la *madâfa* raqqoise est un espace orienté dans lequel se déroule un véritable cérémonial d'hospitalité. Il s'agit en général d'une grande pièce rectangulaire, haute de plafond, dotée d'un mur d'arcades, ou de fenêtres. Elle doit avoir sa propre porte donnant sur l'extérieur, sur le seuil de laquelle l'on se déchausse. À Raqqa, une banquette est aménagée pour le maître des lieux et ses hôtes. À partir de ce cœur, les invités se placent selon une hiérarchie tacite faite de préséances et de connaissance des positions relatives. Si un hôte plus important arrive, tous se déplacent. Près du mur faisant face à la banquette se trouve une batterie de cafetières au bec recourbé, symbole de générosité. L'hospitalité est centrée sur la consommation du café amer (*qahwa murra*). L'usage est de boire au moins trois tasses successivement, puis d'agiter la tasse en signe de satiété. Le café est préparé par le *qahwaji*¹, hors du regard des invités, qui doivent toujours trouver du café fumant (photo 3). Les *qahwaji* étaient autrefois des esclaves. Ce sont désormais de simples paysans qui ont pu bénéficier de la réforme agraire, mais restent dans l'étroite dépendance du chef de *madâfa*.

La régularité du rythme de la *madâfa* est synonyme d'authenticité. Normalement ouverte en permanence, les hommes s'y réunissent le soir au moins une

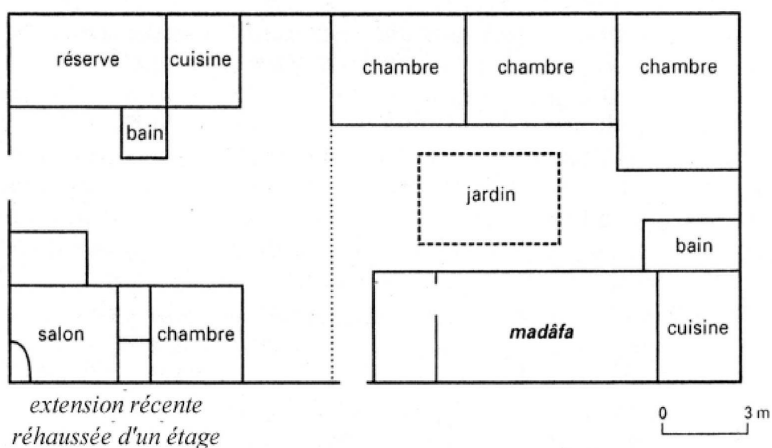
1. Ce mot turc se rapporte à la tradition de consommation de café à Istanbul, à partir de 1511, développée par les confréries soufies (Saracgil, 1997, p. 26). Le *qahwaji* a un rôle symbolique important. C'est lui qui est appelé à la fondation d'une *madâfa*, pour apporter d'une autre maison des hôtes un pot à café, et les dons qu'il reçoit à cette occasion sont censés bénir la nouvelle *madâfa* (Khalaf, 1981, p. 261).

demi heure, deux à trois heures pendant le Ramadan. Les attitudes et les discours y sont très codifiés. La *madâfa* s'oppose en cela au café, lieu d'une plus grande promiscuité sociale et où la prise de parole n'est pas protocolaire. Ici, il ne doit pas y avoir de conversation excluant les membres du groupe, et l'esprit est de règle. Une culture commune s'y partage, faite du récit des actes héroïques des tribus, chantées par les *mutrib*, comme Hussein el Hassan de Machlab, ou racontées par les poètes. Les propos tenus en *madâfa* ont une valeur performative. Ils la créent véritablement, plus qu'ils n'y sont tenus. Si la suavité, *riqqa*, est associée par les notables à Raqqa, ils n'en cultivent pas moins l'austérité et l'authenticité de leur *madâfa*, afin d'en préserver le caractère "traditionnel". Contrairement au *mafraj* yéménite, aucune marque de la modernité n'entre dans la *madâfa*, si ce n'est le néon. Ni radios, ni téléviseurs. Un véritable effort vestimentaire est accompli par les hôtes. Nul n'ira à la *madâfa* en costume occidental, mais en longue tunique traditionnelle, avec des sandales de bédouins. Pendant le Ramadan, un fin manteau noir, bordé d'un liseré doré, recouvre cette tunique. En hiver, certains revêtent la *aabaya* des bergers. Le déplacement vers la *madâfa* se fait à pied, lentement. La tenue est semblable même quand il faut se rendre en voiture à une *madâfa* lointaine, à Machlab par exemple.

Plan d'une maison tawadife des années 1930,
centre-ville de Raqqa



Plan d'une maison soukhniote des années 1950 à Raqqa



Les pratiques religieuses comme enjeu de pouvoir

Religiosité et *madâfa* étaient autrefois contrôlés par les mêmes familles. Les donations pieuses, *awqaf*, ont été longtemps un moyen pour les chefs des grandes familles d'affirmer leur légitimité à assurer la gestion politique et sociale de la ville. Chaque famille a financé seule la construction d'une mosquée qu'elle a ensuite dotée de boutiques en *waqf*. Une centaine de commerces de ce type se trouvent ainsi entre la rue du souk et le quartier des *asliin*. Abd es Salam al Ujaily a financé la mosquée Salam, et un tawadife la mosquée Mina... et le canal principal de la ville ! Mais tout comme la *madâfa* ne permet plus d'affirmer la *machaykha*, les *awqaf* ont été appropriés par de nouveaux groupes citadins.

Dotée de six mosquées dans les années 1960, la ville de Raqqa en compte aujourd'hui quatorze. L'Etat en a bâties, mais aussi différents groupes de la ville, qu'il s'agisse des nouveaux commerçants ou de groupes originaires d'une même ville. Le coût d'une mosquée à Raqqa est d'environ 6 millions de livres syriennes¹. Les nouveaux commerçants, dont les fortunes sont aussi importantes que celles des anciennes familles, participent à des *lajna* (comités), qui rassemblent les donations. Chaque *lajna* est composé de trois hommes qui vendent des bons auprès des membres de la clientèle de chaque commerçant. Les Tawadifés ont financé ainsi une mosquée. Les *lajna* seraient un moyen de créer des liens familiaux, de créer la tribu autour de son financier. Les Soukhniotes se comportent comme les anciennes familles de la ville, et un cheikh a financé seul la construction de la mosquée Chuhada', "des martyrs". Des mosquées ont été également bâties par des groupes ethniques, comme les Tcherkesses, mais aussi par des communautés d'une même ville, de Deir ez Zor ou de Sefirna pour ce qui est de la mosquée Uthman Ibn Rafan.

L'utilisation de la *madâfa* comme lieu de prière est une spécificité des anciennes familles. Pendant le Ramadan, temps de l'activité sociale la plus intense à Raqqa, les membres de ces familles se réunissent aussitôt après l'*iftar* pour prier dans la *madâfa*. Après les salutations rituelles, un tapis est déroulé, et l'un des membres prononce la *fatiha* en se tournant vers La Mecque. Puis les hommes se rendent à la mosquée du quartier, avant d'effectuer des visites aux autres *madâfa*. Le chef de la *madâfa* ne joue aucun rôle religieux. La *madâfa* peut ainsi ponctuellement revêtir une fonction spirituelle. Une des *madâfa* du centre-ville compte même dans son jardin, une tombe, présentée avec fierté aux visiteurs. Paradoxalement, la pratique religieuse commune en *madâfa* peut être qualifiée "d'urbaine". Elle signe le passage d'une société tribale, dans laquelle la pratique religieuse est individuelle (ce qui n'exclut pas que la foi puisse être grande), à une société urbaine disposant de mosquées pour la prière commune. Il s'agit d'une forme transitoire entre l'appartenance tribale et l'identité citadine.

1. Soit 700 000 F ; entretien du 10 juin 1997 avec le directeur de l'antenne du ministère des Waqfs à Raqqa.

Les *madâfa* servent-elles de lieux de réunion aux trois confréries soufies signalées dans la ville en 1979 par L. W. Deheuwels ? On peut se le demander, car seule la confrérie Qadiriyyeh possédait une *tekkeh* (lieu de réunion soufi et d'évergétisme). Ses quatre cents membres, qui ont bâti la mosquée Omar ibn Khattab, se réunissaient en alternance les uns chez les autres (Deheuwels, 1979, p. 119-120). L'existence de ces confréries soufies traduit des pratiques mystiques spécifiquement urbaines, si on les compare au milieu bédouin qui environne la ville. On doit y voir l'influence du modèle alépin de religiosité. Pourtant, alors que les membres des confréries alépinees sont des ouvriers non qualifiés, des gens sans formation ou emploi régulier, ceux de Raqqa et des villes de la Jazîra appartiennent plutôt aux classes moyennes, petits commerçants et petits fonctionnaires (De Jong, 1986, p. 212). Ce qui passe pour une pratique spécifiquement urbaine dans une petite ville, Raqqa, apparaît comme déconsidéré par les notables d'une grande ville, Alep, plus soucieux d'orthodoxie musulmane !

L'influence d'Alep se ressent également dans la multiplication des *mawled*, piliers de l'activité religieuse féminine à Raqqa. À l'origine commémoration de la naissance du Prophète, le *mawled* est devenu une cérémonie commémorative privée très ritualisée, qui se déroule le quarantième jour et un an après le décès d'une personnalité. Seules les femmes se réunissent alors, tandis que les hommes consomment un repas de deuil. Les femmes, qui n'ont pas de *madâfa*, utilisent leur grand salon, aux multiples canapés et aux miroirs, pour prier. Annika Rabo écrit que le *mawled* a été introduit à Raqqa depuis Alep dans les années cinquante (Rabo, 1986, p. 119). Mais les femmes des grandes familles interrogées retiennent l'année 1987 comme celle du premier véritable *mawled* de la ville. Auparavant, elles payaient des femmes pauvres de la campagne qui venaient dire les formules consacrées.

*

La signification des lieux de l'hospitalité à Raqqa a évolué parallèlement au processus d'urbanisation de cet ancien poste de gendarmerie, qui s'est transformé d'un lieu d'hivernage de tribus, en une ville assurant l'administration du premier programme de développement national. Jadis attribut d'un cheikh, la *madâfa* est devenue ces

dernières années le signe d'une prétention à la notabilité de la part de propriétaires fonciers récemment sédentarisés et de commerçants autrefois exclus de cet univers symbolique. Institution vivante correspondant à une réalité sociale tribale en mutation, la *madâfa* a exercé une telle influence sur la conception des règles de la civilité à Raqqa que des groupes étrangers à la ville ont ouvert à leur tour des maisons des hôtes sur le modèle contraignant offert par les premières familles.

Parmi les anciennes familles de la ville, qui ont perdu des terres mais surtout ont été concurrencées dans le domaine commercial, certaines ont abandonné cet attribut d'un passé tribal, tandis que d'autres ont réinterprété sur le terrain religieux ce lieu de réunion. Seuls les cheikhs du coton chawis qui vivent à l'extérieur de la ville, et sont étrangers à sa culture, ont multiplié les *madâfa* pour manifester leur enrichissement. Les Raqqais d'origine ont une attitude plus nuancée vis-à-vis de ces institutions. Ils en cultivent l'authenticité et les aspects traditionnels... non sans une certaine distance ironique. Occupant des postes administratifs, ou exerçant des professions libérales, ils sont intégrés de jour à la modernisation de la ville et de ses institutions, mais ils rejoignent le soir leur quartier et sa vie atemporelle soigneusement cultivée. Paradoxalement, ce qui était le fait d'hommes de tribu est devenu l'identité même de la ville. La fonction symbolique des *madâfa* servent aux anciennes familles à recomposer leur solidarité, mais également aux nouveaux venus à affirmer leur appartenance à la ville.

Bibliographie

- AL HUSBANI, A. H., 1997, "Le système de différenciation et les relations implicites du pouvoir comme producteurs de la tribu : une étude du cas de la ville d'Irbid en Jordanie", thèse d'anthropologie, université de Bordeaux II, 311 p.
- BAUER, S., 1990, *The Euphrates Development Scheme in Syria. Social impact, Production, Organisation and linkages*, Berlin, German Development Institute.
- DAZI-HENI, F., 1994, "Hospitalité et politique : la *diwâniyya* au Koweït", *Maghreb-Machrek Monde Arabe*, n° 143, Paris : La Documentation française, p.109-123.

- DE JONG, F., 1986, "Les ordres soufis dans le Machrek arabe", dans A. Popovic et G. Veinstein, *Les ordres mystiques dans l'islam*, Paris, Editions de l'EHESS.
- DEHEUWELS, L. W., 1979, "Les recherches de Sonia Farra sur la croissance d'une ville moyenne dans la Syrie d'aujourd'hui : Raqqa et ses dimensions sociales", mémoire de maîtrise d'histoire, université Paris IV, 185 p.(non publié).
- DEPAULE, J.-C., 1997, "À propos des salles de réception dans l'Orient arabe", dans H. D. Taïeb, R. Bekkar, J.-C. David (dir.), *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, Paris, L'Harmattan, p. 15-26.
- GERHOLM, T., 1977, *Market, mosque and mafraj : Social inequality in a Yemeni Town*, Stockholm, university Press, Studies in Social Anthropology n° 5.
- GILSENAN, M., 1983, *Recognizing Islam : Religion and Societies in the Modern Arab World*, New York, Pantheon Books, particulièrement "from Majlis to Salon", p. 180-187, 1^{ère} éd. Londres, Croom Helm, 1982.
- HANNOYER, J., 1994, "La madâfa à Irbid (Jordanie)", dans *Maghreb-Machrek Monde Arabe*, n° spécial, "Villes, pouvoirs et sociétés", Paris, La Documentation Française, n° 143, p. 123-125.
- HANNOYER, J. 1989, "L'hospitalité, économie de la violence", dans *Maghreb-Machrek Monde Arabe*, n° spécial : "Espaces et sociétés du monde arabe", Paris, La Documentation française, n°123, p. 226-240.
- HANNOYER, J., 1984, "Politique urbaine en Syrie, la ville menacée. Essai sur la citadinité à Deir ez Zor", dans *Politiques urbaines dans le Monde Arabe*, EMA 1, Lyon, p. 331-350.
- HANNOYER, J., 1980, "Le monde rural avant les réformes", dans A. Raymond (dir.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, Editions du CNRS. p. 273-296.
- KHALAF, S., 1991, "Land Reform and Class Structure in Rural Syria", dans R. T. Antoun et D. Quataert (dir.) *Syria, Society, Culture and Polity*, New York, University of New York Press, p. 63-78.
- KHALAF, S., 1981, "Family, Village and the Political Party : Articulation of Social Change in Contemporary Rural Syria", PhD., Los Angeles, University of California.
- LEWIS, N., 1987, *Nomads and settlers in Syria and Jordan. 1800-1980*, London, Cambridge University Press, 249 p.
- MEINECKE, M., 1995, "Al-Rakka", dans *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol VIII., Leiden, Brill, p. 410-414.
- MERMIER, F., 1989, "De l'usage d'un concept : la citadinité à Sanaa", *Peuples Méditerranéens*, n° 46, p. 31-48.
- METRAL, F. et J., 1989, "Sukhné, une ville dans la steppe, la tribu dans la ville", dans *Le nomade, l'oasis et la ville*, Fascicules de recherche d'URBAMA, n° 20, Tours, p. 153-172.

- RABO, A., 1986, *Change on the Euphrates. Villagers, townsmen and employes in North-East Syria*, Stockholm, University Press, Studies in Social Anthropology, n° 15.
- RASSAM, A., 1977, "Al-taba`iyya : Power, patronage and marginal groups in northern Iraq", dans E. Gellner et J. Waterbury (dir.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London, Duckworth, p. 157-166.
- SARACGIL, A., 1997, "L'introduction du café à Istambul (XVI-XVII^e siècles)", dans H. Desmet-Gregoire, et F. Georgeon (dir.), *Cafés d'Orient revisités*, Paris, CNRS Éditions. p. 25-38.
- SIGNOLES, P. et M. LUSSAULT, 1996, *La cidadinité en questions*, Tours, collection Sciences de la Ville, n° 13, Fascicule de recherches n° 29 d'URBAMA, 157 p.
- VELUD, C., 1991, *Une expérience d'administration régionale en Syrie durant le Mandat français. Conquête, colonisation et mise en valeur de la Gazîra, 1920-1936*, thèse de doctorat d'Histoire, université de Lyon II, (non publié).