

Dynamiques identitaires et géopolitiques dans les relations entre le Monde arabe et l'Europe

*Georges Corm

La notion de dynamique identitaire est devenue un concept “fourre-tout”, employé intensivement et sans discernement. Il brouille donc, trop souvent, l’analyse proprement politique des nombreux conflits en Méditerranée ou dans d’autres zones géographiques. Son envahissement a atteint tous les prismes d’analyse et imposé son monolithisme aux médias comme aux cercles académiques. La dynamique identitaire est devenue la clé d’explication, non seulement des conflits entre sociétés, mais des malaises à l’intérieur des sociétés, y compris les sociétés européennes les plus industrialisées. Comme le suggère l’intervention de M. Delgado qui a précédé la mienne¹, l’identité est devenue un produit de consommation culturelle, une “mise en scène” qui s’étend à divers domaines.

J’irai moi-même plus loin, en tant qu’économiste, pour dire qu’il s’agit d’un “business”, extrêmement prisé dans les médias et les universités. Ce “business” fait l’objet de nombreux financements: bourses d’études, reportages, chaires universitaires, lancement à grand frais d’ouvrages et d’expositions. Il y a une très forte production et consommation de “manifestations identitaires” qui est venu remplacer celle des idéologies qui a dominé la scène mondiale depuis la Révolution française. L’anthropologie, dans

¹Spécialiste en pensée politique arabe. Actuellement ministre des Finances au Liban.

ses aspects de type colonial les plus criants, structure cette nouvelle production identitaire. Le culturalisme et l'essentialisme qui caractérisent si fortement les nouvelles philosophies conservatrices, et qui légitiment la nouvelle vague anthropologique, ont envahi tout le spectre de la culture contemporaine. L'idéologie du marché global trouve ainsi un contrepois qui fait parfaitement illusion, souvent chez ceux qui se réclament encore des idées de gauche et que l'on trouve, en règle générale, à l'avant-garde des mouvements militants identitaires.

Par ailleurs, il ne fait pas de doute non plus que la tendance académique et médiatique dans ce domaine est très fortement influencée par l'approche des Etats-Unis dans l'analyse des conflits de type identitaire. Les Etats-Unis sont, en effet, très marqués par la question des rapports entre la population d'origine européenne et la minorité d'origine africaine. Leur tendance naturelle est de considérer que les conflits identitaires ont une origine dans des différences ethniques et anthropologiques irréductibles, et que le fond du problème n'est pas politique ou social dans les tensions entre groupes d'origines ethniques différentes.²

QU'EST-CE QU'UNE IDENTITÉ COLLECTIVE? AUX ORIGINES DES DYNAMIQUES IDENTITAIRES EN MÉDITERRANÉE.

Il y a aujourd'hui, paradoxalement, une absence de réflexion sur la notion d'identité elle-même. La vision d'une stabilité et d'un monolithisme des identités collectives est celle que l'on trouve la plus répandue implicitement dans tous les discours, sous l'effet du culturalisme et de l'essentialisme anthropologique ambiants. On est toujours bien en peine de définir le noyau central d'une identité : s'agit-il du religieux, du linguistique, de l'ethnique, de la nation et, dans ce cas, dans quelle acceptation du concept de nation? C'est en général un de ces facteurs qui sera privilégié, sans que l'on explicite la raison du choix ainsi fait, et le facteur choisi qui est le plus à la mode aujourd'hui est l'identité religieuse. Ainsi, pour expliquer les conflits qui déchirent la Méditerranée, on ira jusqu'à parler de géopolitique de l'islam, du chiisme, de l'orthodoxie.

Peu de personnes se posent la question de savoir si l'identité est stable ou mouvante dans le temps et dans l'espace et, surtout, si elle fonctionne de façon complexe ou monolithique. Or, à notre sens, une des caractéristiques de la modernité est la capacité de changement rapide de l'identité collective, en raison même de la complexité sur

laquelle elle est bâtie. L'identité, à notre sens, fonctionne non pas sur un noyau identitaire central et monolithique, mais sur une série d'identités partielles que l'on peut assimiler aux tiroirs d'une armoire. Ces identités sont celles résultant de l'appartenance familiale, régionale, sociale, professionnelle, idéologique, sportive, etc.; la religion ou la langue n'étant qu'un élément d'identité parmi cette constellation d'autres facteurs identitaires, en fait non moins important que l'identité religieuse. A notre sens, cette approche de l'identité tiroir constitue une approche politologique beaucoup plus riche et féconde que celle de l'anthropologie.

De plus, dans ce cadre, on ne peut manquer de se pencher sur le système de pouvoir exercé dans chaque société; c'est lui, en effet, qui organise ou influence le plus fortement la structuration de l'identité. C'est pourquoi, il est fondamental d'analyser le fonctionnement du pouvoir établi, ainsi que celui de mouvements d'opposition au pouvoir en place et leurs jeux "identitaires" pour conforter la légitimité existante ou, au contraire, la détruire et asseoir une légitimité nouvelle. Dans ces jeux croisés de légitimité, qu'il s'agisse des conflits à l'intérieur d'une société ou des conflits entre Etats, l'affirmation d'idéologies "identitaires" fortes remplace, de plus en plus, le jeu plus classique, au cours des dernières décades, de heurts d'idéologies proprement politiques et sociales. Cette analyse est donc essentielle pour comprendre le fonctionnement moderne de l'identité collective.

On remarquera qu'autrefois, avant la Révolution française, l'identité d'une population était sa caractéristique régionale et linguistique, dont le pouvoir ne s'occupait pas. Les populations passaient d'un souverain à l'autre sans que cela constitue un problème. La culture en Europe était transethnique, le savoir n'était pas "nationalisé", c'est-à-dire devenu spécifique à tel ou tel groupe linguistique; bref, on ne distinguait pas entre une culture italienne ou française ou anglaise ou germanique. C'est la mise en place progressive des Etats nationaux qui a amené à la fragmentation de la culture.³ Pour être légitime, le pouvoir devait être craint et juste et les souverains dominaient des populations aux identités linguistiques et ethniques très différentes sans que cela pose un problème particulier de coexistence entre elles.

La conception des royaumes ou des républiques comme devant être adossés à des populations à l'identité homogène est le double produit des guerres de religions entre catholiques et protestants en Europe, puis des guerres révolutionnaires et révolutions dites nationalistes. Le fait que la "nationalité", c'est-à-dire l'identité ethnique et religieuse des détenteurs du pouvoir souverain, doive coïncider avec celle de la population homogénéisée dans un même moule est une caractéristique principale de la culture européenne moderne qui s'est mise en place progressivement entre le début de la Renaissance et la Révolution française. L'invention de la notion de minorité ethnique ou nationale ou religieuse est le produit du développement de cette conception monolithique de l'identité collective et du pouvoir qui doit lui servir de support. A la base

de l'idée de l'existence naturelle de "nations", l'identité collective dans une société donnée doit devenir à la fois homogène et monolithique.⁴

Le concept de la nation, cependant, dans ses différentes acceptations, reste très brumeux, qu'il s'agisse de la conception française, allemande ou anglo-saxonne. L'élément messianique et religieux en est rarement absent, même si dans le cas français le messianisme national est devenu au XIXe siècle totalement laïc, triomphant d'ailleurs des conceptions catholiques de la nation française, fille aînée de l'Eglise. Le thème biblique de l'élection de la nation est omniprésent dans tous les mouvements nationalistes modernes, en particulier dans le nationalisme américain. Chaque nation se voit investie d'une mission, d'un destin particulier qui la distingue des autres nations et lui donne des privilèges dans l'ordre international, dont celui de coloniser et "civiliser" les autres peuples.

Cette évolution de la culture et des perceptions sur l'identité rend illégitimes les systèmes de pouvoir bâtis sur le pluralisme identitaire. L'empire Austro-hongrois et l'empire Ottoman ne survivront pas à la Première Guerre mondiale, guerre "nationale" totale. C'est de cette évolution que naît la "Question d'Orient" au XIXe siècle en Méditerranée.

L'abondante littérature européenne sur la Question d'Orient nous offre d'ailleurs un réservoir très riche des modes de perception de l'altérité qui me paraissent encore aujourd'hui être très vivants dans les dynamiques dites identitaires autour desquelles on légitime les conflits géopolitiques en Méditerranée. On peut faire ici un énoncé rapide de quelques préjugés et modes de penser que beaucoup d'observateurs, journalistes ou universitaires continuent d'adopter inconsciemment, du fait de la prégnance de l'importante littérature sur la Question d'Orient.

- l'Islam, synonyme de "Turc", était vu comme l'élément identitaire central hors de l'Europe chrétienne; c'est l'ennemi du progrès et de la civilisation. L'héritage de Renan avec ses conceptions racistes sur l'esprit sémite, incarné dans l'Islam reste encore très prégnant, du fait de la stature culturelle très rayonnante qu'à eue cet homme de lettres et archéologue français.

- les Russes rêvent d'accéder aux mers chaudes et utilisent, dans leur politique d'expansion territoriale, le panslavisme et le christianisme orthodoxe hostile aux peuples catholiques ou protestants d'Europe de l'Ouest.

- l'Islam est un fait social global et total, une société monolithique dont les comportements sont guidés exclusivement par le Coran et la Sunna; en conséquence, les Etats islamiques ont une tendance naturelle à écraser les nombreuses minorités, nations anciennes en voie de résurrection grâce à l'Europe (maronites du Liban, Chaldéens d'Irak, Arméniens, Hellènes, Roumains, etc.)

- les Balkans sont une poudrière du fait de la mixité de populations différentes.

La liste des problèmes que l'on retrouve dans tous les anciens manuels de la Question d'Orient est encore celle qui nous occupe aujourd'hui :

- Bosnie-Herzégovine
- Albanie et Macédoine
- Statut du Liban et de ses communautés religieuses
- Statut des Lieux-Saints et retour des Juifs en Palestine
- Question arménienne
- Question kurde
- Rôle et statut régional de l’Egypte dans le “concert” des grandes puissances

Si l’expansion de l’idéologie socialiste, la Guerre froide et la décolonisation en Méditerranée ont pu faire oublier durant quelques décennies l’agenda de la Question d’Orient, telle que façonnée par l’anthropologie coloniale et les grandes thèses racistes de Gobineau ou Renan, celui-ci est aujourd’hui plus que jamais à l’ordre du jour, qu’il s’agisse des rapports gréco-turcs, de la question de la Macédoine, du sort de la Bosnie dans l’éclatement de la Yougoslavie, de la question kurde en Turquie (et en Irak), du statut diminué du Liban, de la Palestine et du statut des Lieux-Saints, du conflit chypriote, de la question du Kosovo, de la place de l’Egypte dans le monde arabe et de son statut d’alliée privilégiée des Etats-Unis.

La fin des conflits idéologiques à caractère laïc et profane, tels que la décolonisation, puis la Guerre froide les avaient structurés et formulés, a entraîné en Méditerranée une explosion de conflits qualifiés “d’identitaires”, sans que la moindre analyse des ressorts historiques et géopolitiques de ces nouveaux conflits soit menée. Il est intéressant de noter combien la géopolitique de ces “nouveaux” conflits recoupe celle des conflits tels qu’analysés dans tous les manuels de la Question d’Orient du XIXe siècle ou du début du siècle. La dynamique de ces conflits se trouve, à peu de choses près, la même que celle qui existait au début du siècle et les analyses reprennent le ton et l’approche anthropologique essentialiste qui était celle des grandes puissances européennes. L’irruption triomphale et hégémonique des Etats-Unis, vainqueurs de la Guerre froide, en Méditerranée, ne change pas fondamentalement les données du problème, ceux-ci reprenant le flambeau de la Grande-Bretagne impériale, avec son soutien le plus ferme et le plus constant.

LES ARABES DANS LES DYNAMIQUES IDENTITAIRES DE LA MÉDITERRANÉE

Dans les jeux de la géopolitique et des identités collectives, les Arabes sont passés d’une situation de conscience identitaire éclatée et dormante au début du XIXe siècle à l’affirmation d’une identité nationale forte au milieu du XXe siècle, puis à un nou-

veau reflux qui entraîne une involution de la conscience collective sous le coup des défaites militaires, pertes de territoire et déchirements entre Etats arabes eux-mêmes.

Sujets d'empires non arabes depuis des siècles, les Arabes d'Orient (Machrek) et d'Occident (Maghreb) n'avaient plus que des identités régionales et allégeances familiales. Dès le premier quart du XIXe siècle, un cheikh d'Al Azhar, Rafa'at al Tahtawi, suite à un séjour en France, introduit dans la culture arabe la notion de patrie à propos de l'Egypte et celle de la nécessaire égalité entre musulmans et non-musulmans dans la même société. Un peu plus tard dans le siècle, face à la persistance de l'agression coloniale européenne et à la supériorité technologique et culturelle que l'Europe affirme avec éclat en Méditerranée, de nombreux penseurs, dont certains hommes de religion, appelleront à une réforme religieuse des pratiques de l'Islam. La décadence est perçue comme celle de l'Islam (tous peuples confondus) par rapport à l'Europe chrétienne. Mais certains de ces penseurs (Al Kawakibi, en particulier) attribueront cette décadence au fait que le Califat est passé des mains des Arabes à celles des Turcs qui ont moins le souci des arts, des sciences et des lettres que les Arabes. Dans l'ensemble, cependant, pour faire face à la pression de l'Europe, qui paraît mener une nouvelle croisade en Méditerranée contre les "peuples musulmans", les Arabes réclament une solidarité islamique accrue, d'un côté, mais aussi la reconnaissance par le pouvoir turc ottoman du droits des Arabes à leur langue et leur culture, ainsi que leur participation, dans un cadre décentralisé, à la gestion des affaires de l'empire, d'un autre côté.

La fin de l'empire Ottoman, le contrôle franco-anglais sur toutes les provinces arabes de l'empire, la mise en place d'un Foyer national juif en Palestine suite à la déclaration de Balfour (1917), sont les ingrédients de base qui vont cristalliser progressivement une conscience nationale pan-arabe (et non plus pan-islamique), en particulier au Machrek. Il s'agira, à la fois, d'un phénomène politique et culturel, qui sera couronné, dans les années cinquante et soixante, par la domination de trois courants politiques révolutionnaires : le nassérisme, le baa'thisme, le Mouvement des nationalistes arabes. Un peu partout dans le monde arabe des coup d'Etat interviendront sous l'influence de ces courants, tous les trois fortement anti-impérialistes et laïcs et se réclamant de la grandeur passée des Arabes et de la richesse de leur patrimoine culturel.

Le nationalisme arabe a toujours été très décrié, du côté européen, qui y a vu un phénomène artificiel, stimulé par la politique soviétique en Méditerranée. Les échecs retentissants des régimes arabes se réclamant de l'une ou l'autre de ces idéologies, l'impossibilité de concrétiser une solidarité durable entre ces régimes, ont, évidemment, facilité la tâche des analystes réfutant l'existence d'une identité collective arabe susceptible de s'incarner dans l'ordre politique. Il est intéressant de noter que les analyses occidentales de cet "échec identitaire" reprennent la plupart des arguments que l'on continue de trouver dans la littérature des mouvements islamistes, tous hostiles au nationalisme arabe, considéré comme un obstacle sur la voie d'une solidarité islami-

que, seule capable, à leurs yeux, de faire front à l'hégémonie occidentale. Pour les uns comme pour les autres, l'échec du nationalisme arabe est dû au fait qu'il résulterait de l'idéologie nationaliste et laïque européenne, artificiellement importée d'Europe, sur des structures mentales, religieuses et anthropologiques populaires qui seraient imperméables à la laïcité et l'idée démocratique. Le monde culturel islamique, le seul dont les Arabes seraient familiers, ne peut dans cette vision des choses accepter les notions modernes de liberté individuelles et de citoyenneté qui seraient le monopole du monde occidental. Le monde musulman auquel appartiennent les Arabes serait, par définition anthropologique axiomatique, un monde où seule compterait la solidarité familiale et clanique sous l'autorité charismatique d'un chef à forte légitimité religieuse.

Il est évidemment aisé de répondre à ces arguments que l'Occident et son allié israélien dans leur politique impérialiste en Méditerranée ont tout mis en oeuvre pour faire échouer les essais de construction de l'indépendance et de l'unité des pays arabes. De l'expédition de Suez en 1956 contre l'Égypte et le régime nassérien à la Guerre du Golfe en 1991 contre l'Irak, la thèse du complot impérialiste permanent contre les Arabes n'est pas dénué de certains fondements. L'anti-arabisme paraît, sur ce plan, avoir remplacé l'ancienne phobie anti-turque que l'on trouve dans tous les essais sur la Question d'Orient. Si le "pan-islamisme" de certains mouvements intégristes ou de l'Iran peut aussi servir d'épouvantail, le discrédit de l'arabité et du nationalisme arabe que l'on trouve dans la littérature sur le monde arabe est total en Occident. Chez les Arabes eux-mêmes, il est peu d'auteurs (journalistes, professeurs, chercheurs, écrivains) qui se hasardent encore à tenter de réveiller la flamme du nationalisme arabe laïc. En réalité, sous l'influence de l'Arabie Saoudite et des moyens financiers considérables dont elle dispose, la culture arabe profane, extrêmement vivante dans la poésie, le théâtre, le roman (Naguib Mahfouz), a connu une éclipse au profit d'une culture de l'Islam dans tous les domaines. Le phénomène dit de "réislamisation" des sociétés arabes est intéressant et mériterait de plus longs développements, mais, comme nous allons le voir, il s'est inscrit dans le cadre de jeux géopolitiques.⁵

Il n'en reste pas moins vrai, au-delà des arguments pour l'une ou l'autre thèse (artificialité du nationalisme arabe finalement rejeté de façon spontanée par les populations ou répression armée et terrorisme médiatique et intellectuel contre ce nationalisme laïc par l'impérialisme occidental ou les régimes autoritaires locaux soutenus par l'impérialisme), que la réalité des États arabes mis en place par les puissances coloniales européennes, suite à l'effondrement de l'empire Ottoman au début du siècle, s'est avérée plus forte, jusqu'ici, que toutes les aspirations populaires arabes à plus de dignité, de justice et d'unité ou de solidarité. Actuellement, s'est effacé des mémoires le succès connu au milieu du siècle par les idées socialistes et tiers-mondistes qui ont coloré les aspirations à l'unité arabe hors d'un cadre islamique plus large. Cette disparition a été aidée par de nombreuses actions dite de "réislamisation" des socié-

tés arabes, ainsi que d'autres sociétés musulmanes du tiers-monde. Parmi ces actions, la création de fondations religieuses finançant le port du voile des femmes, l'impression et la distribution gratuite de livres religieux parmi les plus réactionnaires, la création de nombreux journaux quotidiens, hebdomadaires ou mensuels traitant des questions religieuses et du nationalisme musulman, la multiplication des émissions religieuses dans les radios et les télévisions, la création de banques dites "islamiques", le financement de chaires d'histoire islamiques par les riches hommes d'affaires arabes ou les princes et rois de la péninsule Arabique, la mise en place de comité destinés à proposer des changements dans les législations pour les rendre plus conformes à la sharia islamique, etc...

Toutes ces actions, largement financées par l'Arabie Saoudite, se sont inscrites dans le cadre de la dernière phase de la Guerre froide où les Etats-Unis ont soutenu partout des mouvements identitaires religieux, si marginaux et extrémistes soient-ils, pour contribuer à la lutte contre l'extension de l'influence soviétique et des différentes formes d'idéologie marxiste. L'Arabie Saoudite et le Pakistan, qui ont tous deux pour idéologie d'Etat l'intégrisme islamique, ont été les instruments privilégiés de cette politique. Ils ont été à l'origine de la mise sur pied de l'organisation de la Conférence des Etats islamiques (1969), ont multiplié les aides financières et militaires aux Etats abandonnant le socialisme et le neutralisme positif et adoptant des régimes basés sur l'adoption de la loi coranique et l'interdiction des partis marxistes. Sous leur impact, la guerre d'Afghanistan devint une guerre entre l'Islam et le marxisme athée au lieu d'être une lutte de libération nationale de caractère laïc.

La révolution religieuse iranienne, même si elle a pris une tournure anti-américaine qui n'était pas prévisible au départ, a ajouté une dynamique supplémentaire à cette vague très politique d'islamisation de la vie culturelle et sociale des Arabes, par l'impact de voisinage qu'elle a eue avec les pays arabes. Cet impact a été dû, bien plus, à la résonance prise par l'idéologie de défense des "opprimés" et de défiance vis à vis de l'impérialisme occidental que par un regain d'identité islamique spontané. D'ailleurs, l'aspect chiite et iranien du khomeynisme aurait dû, aux critères de l'essentialisme anthropologique, n'avoir aucun impact sur le monde arabe, majoritairement sunnite et historiquement hostile aux ambitions et politiques de puissance perses dans la région. En fait, le khomeynisme, conciliant un anti-impérialisme traditionnel avec un anti-marxisme et une hostilité totale à la laïcité de la vie politique, a été plus efficace, dans le mouvement de réislamisation des sociétés arabes, que l'intégrisme islamique en provenance d'Arabie Saoudite, trop marqué par la soumission de la politique saoudienne aux intérêts des Etats-Unis au Moyen-Orient

C'est cette évolution qui a amplifié en Méditerranée, mais aussi dans d'autres régions du monde, des crises graves de légitimité politique et de conscience identitaire où le facteur religieux a fait l'objet d'une exploitation intensive, aussi bien dans les

conflits internes que dans les conflits régionaux. La première victime fut l'île de Chypre en 1974, suivie des hostilités communautaires libanaises à partir de 1975, puis de l'arrivée au pouvoir du Likoud en Israël en 1997, celle de l'Imam Khomeyni en Iran, en 1979, qui séduit par son mélange d'anti-impérialisme et de mystique culturelle religieuse à coloration chiïte, l'Afghanistan en 1980, la Yougoslavie et l'Algérie en 1992, la Tchéchénie en 1994.

Les conflits sont chaque fois analysés et présentés de façon caricaturale et brutale, comme des affrontements identitaires de type essentialiste et anthropologique, sans relation avec les enjeux géopolitiques réels des conflits, les ambitions cruelles des chefs de guerre financés et armés de façon occulte par les grandes puissances ou des puissances régionales. Pourquoi les Tchéchènes, si bien intégrés aux structures politiques soviétiques, quelques années auparavant, se rebellent-ils contre Moscou et non, par exemple, les Daghestanais voisins? Pourquoi tant d'armées étrangères sont-elles attirées par le conflit libanais, le plus souvent présenté comme une simple guerre civile inéluctable entre Chrétiens et Musulmans? Pourquoi l'unité des Slaves du Sud pour former le Royaume des Slaves, des Croates et des Slovènes était-elle un impératif de morale internationale en 1917 par les puissances européennes et pourquoi la rupture de cette unité devient-elle un objectif majeur de la politique occidentale en 1991/92? Pourquoi les Slaves musulmans de Bosnie doivent-ils avoir absolument un Etat et les Arabes palestiniens non moins musulmans doivent-ils toujours rester une société sans Etat et cela en dépit des Accords d'Oslo? Pourquoi le Liban peut-il continuer d'être librement occupé par la Syrie et Israël alors que l'Irak fait l'objet d'un châtement sans pareil dans les annales des Nations-Unies pour avoir occupé la ville-Etat de Koweït, libérée depuis six ans par une expédition militaire occidentale au coeur de la péninsule Arabique?

Y a-t-il véritablement dans tous ces conflits des dynamiques identitaires ou ne s'agit-il que de jeux de puissance parfaitement profanes où l'identitaire, drapé dans le "penser correct" d'une fausse morale internationale, est mis en avant pour mieux cacher les jeux de puissance? Dans l'escalade de la production et de la consommation médiatique et académique d'identité qui voile les enjeux réels des conflits, que signifie le nouveau concept de racines judéo-chrétiennes de l'Occident qui remplace celui de racines gréco-romaines qui avait prédominé depuis la Renaissance européenne et jusqu'à ces dernières années? Les fantasmes des mouvements islamiques intégristes à propos d'une croisade de nature purement religieuse que l'Occident mènerait contre les Arabes ne prennent-ils pas une consistance certaine lorsque l'Occident laïc se découvre des racines dites "judéo-chrétiennes"⁶ en lieu et place des racines "gréco-romaines" invoquées il y a peu de temps? Ces fantasmes sont encore plus renforcés lorsque les Etats-Unis continuent de permettre à leurs propres citoyens de partir coloniser, pour des motifs religieux, les territoires occupés par l'Etat d'Israël en Palestine et ceci avec le soutien de nombreuses églises chrétiennes fondamentalistes.

L'Union européenne tente de calmer un jeu qu'elle ne maîtrise plus en lançant l'idée d'un retour à une identité méditerranéenne. Sa préoccupation est principalement sécuritaire, puisqu'il s'agit de freiner des flux migratoires des rives pauvres de la Méditerranée, travaillées par les "nouveaux-anciens" conflits géopolitiques. Il s'agit aussi, pour elle, d'oeuvrer à l'intégration d'Israël dans la vie économique et culturelle de la Méditerranée et, peut-être, de réduire la prépondérance de l'influence américaine en Méditerranée. L'Union Européenne n'a pas, cependant, de politique extérieure commune; à l'intérieur de l'Union, les pays favorables à l'axe israélo-américain en Méditerranée font contrepoids au timide désir des pays méditerranéens de l'Union d'émanciper la Méditerranée de l'hégémonie américaine. Face à ce blocage, c'est le dialogue des cultures et des religions qui est prôné par l'Union Européenne entre les deux rives de la Méditerranée, comme si les conflits qui déchirent la région étaient structurellement dus à des différences religieuses et culturelles et non à des problèmes de puissance et d'hégémonie tout à fait profanes. Ce dialogue, plutôt que de faire avancer la solution des conflits, contribue à notre sens, à obscurcir l'analyse et la compréhension des situations conflictuelles.

Aucune appréhension de la nature véritable des conflits, qui se servent des techniques modernes de dynamisation identitaire pour voiler leurs vrais enjeux, n'est possible tant que prédominera la mode de multiculturalisme et des gesticulations identitaires au coeur de la culture de globalisation économique et de l'idéalisation des forces du marché.

Il serait cependant erroné, à notre sens, de considérer que l'identité collective des sociétés arabes restera dans l'état d'involution qui est le sien et que les idéologies de type islamique dans leurs diverses variantes continueront de dominer la production et la consommation d'idéologie. Toutefois, un changement rapide n'est pas forcément à envisager, car le conflit central dans la conscience des Arabes demeure celui de la spoliation subie par les Palestiniens et de l'arrogance avec laquelle l'Etat d'Israël se comporte au Moyen-Orient. Ce conflit est amplifié dans la conscience collective par l'arrogance du comportement américain vis à vis de la population irakienne souffrante et des effets dévastateurs de l'embargo. Or, l'image de croisade de type religieux, celle d'un Occident qui se définit désormais comme judéo-chrétien, continue d'accréditer les thèses islamistes et de nourrir une "conscience islamique" malheureuse. Il ne sera donc pas facile de sortir de ce cercle vicieux identitaire.

Cependant, pour parvenir à une appréhension de la réalité des conflits en Méditerranée, il faut au préalable une remise en ordre épistémologique qui permette de dégager un langage historique et politique cohérent, dont la rationalité s'impose à toutes les parties en cause.

PROBLEMES D'ÉPISTÉMOLOGIE

La plupart des questionnements méthodologiques dans le récit des événements proche-orientaux tournent autour de la délimitation des cadres de l'analyse et l'explication des problématiques fondamentales à travers lesquelles ces événements sont saisis. La plupart des confusions et des interprétations contradictoires dans le choix et la résonance à donner aux événements qu'analysent les observateurs du Proche-Orient, me paraissent, en effet, être dues à une absence de rigueur intellectuelle dans l'élaboration des paradigmes qui sous-tendent les analyses. En fait, l'analyse historique du Proche-Orient à travers son univers conceptuel spécifique et son langage a-historique est une oeuvre de combat, consciemment ou implicitement, qui abuse des concepts et notions identitaires; elle est rarement une mise à plat des langages canoniques et concepts dominants qui organisent les différents systèmes culturels à travers lesquels l'événement est saisi.

C'est ainsi qu'il faut d'abord déterminer si l'analyse est entreprise à travers la grille de lecture de la culture qui a forgé l'orientalisme occidental ou bien si elle est faite à travers celle des différents groupes ou sous-groupes des sociétés proche-orientales; dans ce cas, il faut aussi mettre en évidence, au préalable, les influences subies par ces groupes du fait de leur contact avec les valeurs de la modernité occidentale et de leur adoption des traditions de langage anthropologique plus qu'historique. Il faut aussi bien cerner les influences réciproques pouvant exister entre les concepts et langages historiques utilisés par les idéologies religieuses du fondamentalisme musulman et ceux employés par la grille d'analyse de l'orientalisme et du néo-orientalisme.

C'est en interrogeant sans cesse le langage et les concepts employés comme grille de lecture ainsi que la méthode de délimitation du champ de l'observation au point de vue de la conceptualisation de l'espace, de celle de la temporalité et, enfin, du sujet historique à observer, que l'on est amené à prendre de plus en plus de précautions et à réduire le domaine de ses certitudes artificielles. Lorsque cet exercice salutaire est accepté, il est alors possible de poser de nouvelles problématiques plus fécondes et, vraisemblablement, de parvenir à une conceptualisation historique ouverte et donc susceptible de mieux lire le contemporain dans la pluralité de ses racines historiques, enfin mises à jour. Les voies de l'avenir, qui apparaissent aujourd'hui si sombres, peuvent alors s'éclaircir.

L'espace

Quel est l'espace que doit saisir l'analyse contemporaine du Proche-Orient? La notion même de Proche-Orient, ne l'oublions pas, est une notion géographique relevant des modes européens de saisie de l'espace. "Near East" des Anglais ou "Levant" (en français comme en anglais), qui ne se confond pas avec "Middle East", puisqu'il

exclut l'Iran, le Pakistan et l'Afghanistan qui sont, en règle générale chez les anglosaxons inclus dans la notion de Moyen-Orient, l'Extrême-Orient ou Far East concernant les mondes chinois ou indiens. Chez les géographes et historiens français, le Moyen-Orient s'arrête aux frontières de la Turquie et de l'Iran; il débute, en général, par l'Égypte, excluant de la sorte les pays d'Afrique du Nord, dit "maghrébins" pour éviter l'emploi de cette ancienne notion coloniale; il excluait aussi les pays balkaniques.

Pourtant, au siècle dernier, les fameux manuels de la "Question d'Orient", qui ont si durablement marqué l'écriture historique et les systèmes de perception contemporains, incluaient tous les problèmes balkaniques, en particulier la question grecque, celle de la Bosnie-Herzégovine ou de la Macédoine et de la Bulgarie, de l'Albanie et de la Roumanie, avec ceux de la Palestine (statut des Lieux-Saints) du Liban (le statut de la communauté maronite) et de l'Égypte (statut par rapport à l'Empire ottoman et aux puissances européennes). En bref, ces manuels, très axés sur les problèmes créés par l'affaiblissement de l'Empire ottoman et les rivalités coloniales des puissances européennes, traitaient essentiellement de l'espace délimité par les frontières branlantes de l'Empire ottoman, espace désigné, le plus souvent, sous le vocable de Proche-Orient ou de Levant.

Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que le concept de Moyen-Orient vint concurrencer celui de Proche-Orient, l'Iran, l'Afghanistan puis le Pakistan, dès sa création en 1947, devenant des éléments clés de la Guerre froide et des pactes militaires que la Grande-Bretagne, puis les États-Unis, s'efforçaient de susciter pour contenir l'expansion de l'influence soviétique.

On voit, de la sorte, combien en histoire, la délimitation des espaces géographiques n'a rien d'un exercice innocent. Ce n'est pas l'homogénéité des milieux géographiques qui sert de délimitation aux historiens, mais les espaces de mouvance géopolitique des grandes puissances. Aujourd'hui, pour les Européens, avec la fin de la Guerre froide, la notion de Proche-Orient tend à s'effacer au profit de celle de Méditerranée qui concurrence une saisie israélo-américaine de l'espace, tentant d'imposer un "nouveau Moyen-Orient"⁷, au centre duquel se trouve Israël. Curieusement, à la Conférence de Barcelone, qui s'est voulue un moment fondateur d'espace géographique homogène, coïncidant avec une proposition d'espace géopolitique nouveau, la côte dalmate de la Méditerranée, et donc les États balkaniques qui la baignent, a été exclue de cet espace. Pour les Européens, et plus tard les États-Unis, devenus puissance moyen-orientale à la faveur de la Guerre froide, les notions d'espace sont donc changeantes au gré des évolutions géopolitiques.

Pour les peuples du Proche-Orient et leur historiens, la propre saisie de leur espace est devenue une tâche impossible depuis la fin de l'Empire ottoman. Déjà, les deux colonialismes britannique et français, accessoirement l'italien pour la Libye, avaient défloré l'espace, saisi son contrôle. En Palestine, la création de l'État d'Israël par les

communautés juives d'Europe orientale, faisait de ce bout d'espace proche-oriental une extension de l'Europe, et, aujourd'hui des Etats-Unis. Par ailleurs, les développements spectaculaires de l'énergie pétrolière et gazière, devenue vitale pour le fonctionnement des économies occidentales, entraînaient une prise de contrôle des réservoirs d'énergie de la péninsule Arabique par la puissance occidentale, en dépit de la décolonisation. La Guerre du Golfe vient à nouveau consolider avec éclat cette domination occidentale sur l'espace de la péninsule Arabique.

Par ailleurs, la contestation des frontières post-ottomanes par les différents peuples concernés, mettait en cause toute perception consensuelle de l'espace délimité par les nouvelles frontières étatiques. Espaces rêvés, celui de l'arabité ou celui du panislamisme, ou encore celui de micro-espaces communautaires ou ethniques, se heurtaient à un espace réel, tantôt fragmenté par les frontières coloniales contestées, tantôt saisi par les jeux de la géopolitique mondiale, en particulier celui de la Guerre froide. Les différents espaces rêvés, étaient eux-mêmes en conflit permanent, tout comme ceux de la géopolitique avec qui ils s'entrecroisaient sans jamais se recouper. Les espaces à identité arabe excluent la Turquie et l'Iran, mais incluent le Maghreb. Les espaces à identité islamique, encore plus imaginaires, de mon point de vue, partent de l'Atlantique pour aboutir, en croissant, en plein coeur de l'Asie indienne et centrale, sans oublier l'Extrême-Orient indonésien et malais. Ligue des Etats Arabes, fondée en 1944, et Organisation de la Conférence des Etats islamiques, fondée en 1969, ont pour vocation de structurer institutionnellement ces espaces.

Très symboliquement, les guerres gigognes du Liban, celles du siècle dernier, comme celles de ce siècle, furent des guerres de délimitation des espaces et des hiérarchies d'influence géopolitiques dans ces espaces. Les plus passionnés des observateurs ou des essayistes, comme les plus cyniques et donc, dans les deux cas, les plus susceptibles d'être les jouets de la géopolitique, y voient des enjeux identitaires fondamentaux. Aucun questionnement sur la nature même de l'espace et sa fonction dans la perception historique ne peut les atteindre. Terres promises, terres religieuses, terres saintes : la création ex-nihilo de l'Etat d'Israël a incontestablement stimulé la création délirante d'espaces de rêves, espaces schizophréniques où la réalité géographique, humaine et historique est sans cesse niée. Le "nouveau Moyen-Orient" que veulent embellir les Accords d'Oslo a été un nouvel acte de schizophrénie qui met en opposition totale l'espace réel de violence, de souffrance et de spoliation et l'espace imaginaire de développement et de prospérité, celui rêvé par les Etats-Unis et Israël qui font abstraction de l'espace réel et de ses vrais problèmes.

L'observateur du Proche-Orient contemporain est donc confronté à cette redoutable question : à quel espace se rattache l'événement qu'il analyse, et par quel système de perception et quel paradigme politique et culturel est-il saisi et analysé ? Si la délimitation de l'espace et la détermination de son identité politique et humaine est un

préalable à toute analyse cohérente, les fondements et la méthode de cette délimitation, en dehors des langages de la géopolitique occidentale, toujours marqués par le langage historique européen du XIX^e siècle, restent indéfinis, entre les réalités de l'espace fragmenté par les nouvelles frontières étatiques et les espaces imaginaires, fruits de chocs culturels et historiques dont la fureur n'est pas encore tombée.

Dans l'analyse de l'événement observé, l'observateur du Proche-Orient devra donc sans cesse multiplier les grilles de cohérence à travers lesquelles il tente de saisir l'événement et sa portée, en fonction d'un espace multipolaire, à plusieurs niveaux, et à dimensions différentes suivant la perspective dans laquelle il choisit de se placer. A la différence d'autres régions du monde, l'espace est équivoque au Proche-Orient. Aucun système de délimitation n'est reconnu et accepté. L'espace est convoité et déchiré, son identité politique, comme nous le verrons plus loin, est instable, torturée, soumise aux influences les plus contradictoires. L'observateur des événements contemporains est ici en terrain miné. Il lui faut avancer avec circonspection et sans certitudes métaphysiques et prendre ses distances avec les discours identitaires qui veulent légitimer telle ou telle conception de l'espace.

La temporalité

Il en est de la temporalité, comme il en est de l'espace. Sur quel registre temporel analyser l'événement contemporain qui secoue le Proche-Orient? Le temps de la modernité industrielle est-il approprié pour placer l'événement sur une échelle temporelle? L'expédition de Napoléon Bonaparte en Egypte en 1797 est-elle l'événement fondateur de la modernité au Proche-Orient? Quelle modernité : celle de l'Egypte seule, celle de l'ensemble Egypte, Syrie, Liban, Palestine, l'Irak ou la Libye ou la Tunisie et le Maghreb n'ayant guère été touchés par cet événement? Pourtant, l'ébranlement causé par cet événement ne provoque-t-il pas, à la fois, réforme religieuse islamique et renaissance des lettres arabes? Ou bien, l'an I de l'ère contemporaine au Proche-Orient serait-il plutôt l'année de l'effondrement définitif de l'Empire ottoman qui clôt en "Orientmusulman" la fin des empires et ouvre la voie à de nouvelles délimitations de l'espace, encore inachevées comme le prouvent la situation du Liban, de l'Irak, du Yémen, du Soudan? Mais l'événement fondateur du contemporain au Proche-Orient n'est-il pas aussi celui marqué par la création d'Israël en 1948 ou celui de la Déclaration de Balfour de 1917, événements qui vont imprimer une direction nouvelle à l'histoire de la région? Sur ce plan, la création d'Israël ne rétablit-elle pas une temporalité biblique qui revivifie, elle-même, la temporalité islamique et le calendrier de l'Hégire? Au Maghreb, en revanche n'est-ce pas celui de la colonisation française en Algérie, un siècle plus tôt? Voici deux événements fondateurs-destructeurs du rythme du temps qui mêlent sur des registres différents espaces et temps européens et espaces et temps orientaux.

On pourrait encore choisir d'autres dates, telles celles de la révolution égyptienne de 1952, celle de la nationalisation du Canal de Suez en 1956, ou encore celle de la révolution iranienne de 1978, pour y voir l'émergence d'une nouvelle temporalité, brisant les continuités anciennes. Les années passant cependant, sans que le sentiment d'un changement dramatique ne soit confirmé, l'historien mettra en doute ce qu'il avait d'abord pris pour un repère chronologique fondamental d'une modernité propre à l'Orient.

Par ailleurs, l'échec répété des politiques d'industrialisation a eu pour effet d'enfoncer toujours plus les économies du Proche-Orient dans des mécanismes de rente (pétrole, coton, phosphates et autres matières premières). Ces mécanismes sont alimentés par le fonctionnement des économies occidentales et non par celui des économies locales; les rentes se sont d'ailleurs multipliées au cours des dernières décades (rente touristique, rente de situation géographique et donc rente géo-politique). Or ce maintien dans l'économie rentière, loin de l'accélération du temps qu'entraîne les révolutions industrielles successives, a un impact très profond sur la temporalité vécue des sociétés à l'écart de la modernité industrielle. Il y a là un facteur qui donne au Proche-Orient une temporalité qui ne peut être que différente de celle de l'économie-monde, ou qui, en tous cas, tout en étant dépendante d'elle, ne fonctionne pas sur le même rythme.

Les élites riches et occidentalisées du Proche-Orient peuvent certes vivre matériellement dans une temporalité moderne ou postmoderne, il est moins sûr que la chronique des heures et des jours des paysans, ouvriers, petits fonctionnaires, familles régnantes ou militaires au pouvoir, relève de l'angoisse d'une temporalité moderne faite pour produire et échanger de plus en plus rapidement biens matériels et immatériels. Certes, les trépidations du monde moderne ont atteint tous les coins et recoins du Proche-Orient, vraisemblablement plus qu'en Chine ou aux Indes; mais vit-on dans la hantise du futur, de la préservation de l'environnement, de la nécessité d'un taux de croissance économique élevé, de la peur de l'extension des espaces d'exclusion et de marginalité sociale? Ou bien vit-on dans le poids du passé et de ses imaginaires, dans l'attente passive de l'événement qui changera le cours de l'histoire auquel depuis des siècles aucun héros d'Orient n'a pu imprimer sa marque durablement?

Le sentiment d'impuissance, voir d'impotence, n'a-t-il pas rétabli du côté du Proche-Orient une temporalité de la lassitude, qui profite à la résurgence d'une temporalité sur le mode de l'histoire sainte où il faut attendre l'intervention divine pour redresser le cours malheureux des événements? A n'en point douter, cette temporalité religieuse qui refuse les réalités du monde profane est bien celle des mouvements islamistes. Elle est aussi, par beaucoup d'aspects, celle de l'Etat d'Israël, mais vécue, dans ce cas, sur le mode triomphant; de même que celle de l'opinion occidentale lorsqu'elle se penche sur les événements du Proche-Orient. Pour elle, en effet, l'événement israélien est un fait historique naturel, voir même un accomplissement heureux de l'Histoire;

pour les Arabes, et la plupart des Libanais, au contraire, cet événement est de l'ordre artificiel, une dérive inattendue et monstrueuse du cours de l'histoire. En tous cas, avec la création de l'Etat d'Israël qu'il soutient, l'Occident a, lui aussi, adopté, pour ce qui est du Proche-Orient, une temporalité à base religieuse et mystique au moment même où les efforts critiques de la culture de la Nahda tentaient le basculement vers la modernité profane.

Aussi, se pose aujourd'hui la lancinante question de savoir si le Proche-Orient, inventeur du monothéisme, est condamné à demeurer dans la temporalité religieuse, à ne pas entrer dans le monde profane de la modernité. Est-il condamné, aussi, à rester dans le sous-développement, c'est-à-dire à ne pas entrer dans le rythme d'une temporalité scandée par la vitesse de production et d'échanges de biens et des services toujours nouveaux et par la compétition entre nations et firmes? Est-ce seulement le rythme de consommation d'énergie des autres parties du monde et les caprices de la pluviométrie locale qui vont déterminer les niveaux de rente pétrolière et agricole qui demeurent l'élément décisif du fonctionnement des économies locales?

L'observateur politique et sociologique de ma génération qui s'est efforcé de travailler sans certitudes métaphysiques ne peut que reconnaître la difficulté de son métier où ni l'espace, ni la temporalité où se déroulent les événements ne sont clairement définis et identifiés. Il lui faut sans cesse résister à l'adoption même inconsciente des systèmes de délimitation de l'espace et du temps de l'orientalisme et de l'académisme occidental comme à ceux pratiqués par les idéologies issues des fondamentalismes communautaires religieux ou ethniques.

En réalité, pour pouvoir identifier l'espace et trouver des repères chronologiques pertinents, il faut aussi préciser et délimiter le sujet historique objet de l'analyse.

Le sujet historique

Le Liban offre, dans ce domaine, un champ majeur de réflexion. L'histoire du pays, c'est-à-dire de l'espace géographique homogène (la Montagne ou le Mont-Liban et sa côte maritime), y était le plus souvent amalgamé, soit avec celui des espaces impériaux plus larges de l'histoire arabe ou musulmane soit, en sens contraire, avec celui plus restreint d'une communauté religieuse et de ses grandes familles ou d'un groupe de communautés spécifiques, et des rapports de cette communauté avec d'autres régions du monde⁸. Histoire communautaire, histoire régionale, histoire rurale, histoire urbaine, histoire coloniale et diplomatique, étaient amalgamées dans une cacophonie grinçante, bien illustrée par la difficulté d'interpréter les événements sanglants de 1840 et 1860. C'est cette même difficulté qui se reproduit pour l'interprétation des guerres gigognes du Liban de 1975 à 1990. La question délicate du rôle des facteurs internes et des facteurs externes fut beaucoup au centre des débats sur la nature de "guerre civile" ou de

“guerre des autres” qui frappait le Liban, encore fallait-il, au préalable, définir les espaces délimitant les champs respectifs de l’interne et de l’externe.

Ce qui devait me frapper le plus, dès mes recherches sur ma thèse de doctorat, c’était l’envahissement de l’analyse historique par le prisme anthropologique. En réalité, à lire les auteurs européens, l’Orient était caractérisé par des groupes humains à essence immuable, une structure anthropologique invariante. Le plus souvent, celle d’un Islam abstrait, figé dans le texte coranique sacré et peu susceptible d’interprétation. La “race” musulmane, archétype de la race sémite et tous les attributs négatifs qu’on y voyait, tels que popularisés par la forte personnalité d’Ernest Renan, était au centre de la littérature politique européenne sur l’Orient. D’autres auteurs, mettaient l’accent sur l’essence immuable des groupes dits “minoritaires” : Kabyles et Berbères en Afrique du Nord; Maronites, Druzes, Alaouites, Assyriens, Coptes au Machrek arabe.

Dans une revue critique de ma thèse de Doctorat, Maxime Rodinson me reprochait, avec une certaine véhémence, d’avoir oublié que les Maronites étaient une “quasi-nation”. Pourtant pour mes parents, et les augustes évêques ou simples prêtres maronites qui nous faisaient l’honneur de leur amitié, être maronite, c’était avant tout être membre d’une église, enracinée dans l’espace oriental, dans la temporalité de la culture syrienne et dans la fidélité à l’Eglise de Rome, église universelle. Je n’avais jamais appris que j’appartenais à une “quasi-nation”, c’est-à-dire, au pire, à un embryon avorté de cette énorme puissance politique et militaire que les Etats nationaux européens symbolisaient si bien, au mieux, à un embryon d’entité susceptible plus tard de devenir une nation. L’éminent sociologue de l’Islam, au regard si aigu par ailleurs, n’a-t-il pas été victime dans l’invocation d’un concept de “quasi-nation” de la littérature sur la question d’Orient. Une église, partageant avec son environnement non chrétien la même langue et les mêmes modes de vie, peut-elle être “nationale”, ainsi que l’on peut caractériser l’Eglise arménienne ou l’Eglise copte en Egypte?

De son côté, le regretté Edmond Rabbath qui m’avait fait l’amitié de préfacer élogieusement cette même thèse, estimait que la laïcité que je préconisais, pour empêcher la répétition des événements du siècle dernier, serait comme un corps étranger, “un emplâtre” sur une “structure (communautaire) si fortement ancrée dans le subconscient des Libanais”¹⁰. J’appartenais donc à une “quasi-nation”, mais interdite de laïcité, ce qui pour moi, aux critères même de la conception moderne de la nation, était contradictoire.

Mes deux remarquables aînés et maîtres, en parlant de nation et de laïcité, me semblaient donc avoir pour grille de lecture inconsciente de la réalité locale contemporaine au Proche-Orient une conception anthropologique solidifiée de ce que l’on désigne encore, aujourd’hui, sous le vocable de “monde musulman”, comme si nous étions encore du temps des grands califats Ommeyyades ou Abbassides ou même au temps de Soliman le Magnifique.

En réalité, quand on fait un bilan des études historiques sur le Proche-Orient, on s'aperçoit qu'il s'agit, assez souvent, du même ouvrage, édité sous des plumes différentes, avec quelques variantes, mais où le sujet historique observé est "l'Islam" ou les "peuples musulmans" amalgamés en une seule entité. Même Fernand Braudel, si fécond par ailleurs, traite dans sa célèbre "Grammaire des Civilisations", des histoires perses, turques, arabes et celle des peuples musulmans d'Extrême-Orient, comme s'il s'agissait d'un seul et même sujet d'observation historique.

Ici se pose la question de savoir si l'Islam, partout où il est passé a effectivement et objectivement annihilé toute spécificité du caractère des groupes islamisés, qu'elle soit d'origine géographique, linguistique, ethnique, économique, et a laissé à l'état de "quasi-nation" les communautés religieuses non-musulmanes. A voir le déferlement d'études sur l'Islam, au cours des dernières décennies et l'absence de réflexion et d'étude historique sur l'évolution spécifique des peuples situés dans l'espace et dans le temps, on ne peut manquer d'être troublé. Histoire iranienne, histoire turque, histoire arabe, histoire maghrébine, voire même histoire de l'Égypte (autre que pharaonique), histoire irakienne ou de la Mésopotamie, histoire syrienne (hors de la période du mandat français) sont une denrée très rare, surtout comparée aux innombrables histoires dites de l'Islam ou des peuples musulmans, plus proches d'une anthropologie toujours marquée par la perception coloniale ou, plus récemment anti-coloniale, de l'Europe, ou encore, correspondant aux critères canoniques du discours figé des fondamentalistes musulmans sur l'unité des Croyants où qu'ils se situent, discours qui rejoint celui de la perception coloniale du XIXe siècle. L'Islam est ainsi érigé en réalité sociale unique et globale; il est tout à la fois fait national, culture globale, langage identitaire et historique exclusif. Aussi, ce postulat, si fréquent de l'observation historique au Proche-Orient, me paraît-il dénué de toute valeur explicative et de tout intérêt intellectuel.

Comme nous l'avons déjà évoqué, il faut rappeler que la littérature européenne sur la Question d'Orient qui laisse encore ses traces sur nos systèmes de perception et qui est un mélange, parfois très réussi, parfois détestable, d'histoire diplomatique et de préjugés anthropologiques, utilisait un peu sans discernement les termes de nation, de peuple et de race. La race dominante y était le Turc, les nations ou quasi-nations, pour reprendre l'expression de Maxime Rodinson, étaient les "minorités", toujours souffrantes aux yeux de l'Europe coloniale, le musulman était défini comme incapable d'intégrer la modernité européenne. Les groupes humains n'appartenant pas à l'Islam sunnite, communautés religieuses chrétiennes ou juives, islam chiite ou sectes dissidentes, grands groupes ethniques, tels que berbères ou kurdes, étaient toujours perçus, soit comme des ethnies aux structures figées et imperméables, soit comme des "nations" en attente de résurrection grâce à l'intervention des puissances européennes. Même lorsque la langue ou la religion, la cuisine, la musique, la poésie, tous facteurs fondamentaux de l'identité, étaient partagés avec des groupes plus larges démographique-

ment, les observateurs européens y voyaient toujours dans la plus grande confusion conceptuelle des peuples, des nations, voire même des races.

Ils y projetaient des espaces, ceux des futurs Etats clients, des zones d'influence, propres à stimuler les jeux féroces de la géopolitique européenne face à un empire Ottoman agonisant. Le Traité de Sèvres de 1920, inapplicable et inappliqué, fut une consécration de cet imaginaire bouillonnant. Il coûta au Proche-Orient des violences graves et des traumatismes historiques profonds. Si le Traité de Sèvres fut un échec cuisant, la déclaration de Balfour de 1917, en revanche, fut un succès "historique" : une nation était "inventée" avec certains critères apparents de la modernité politique; elle n'était pas d'Orient; elle résumait une religion dont les membres dominants appartenaient à des cultures et des langues des vieilles nations européennes ou à la société américaine¹¹.

Tout ceci pour dire que le sujet de l'histoire au Proche-Orient reste encore indéfini, tout autant que l'espace ou le temps. Etudie-t-on l'évolution des religions, monothéistes, en particulier l'Islam et le Judaïsme, ou bien celle des peuples et de leurs cultures profanes, marquées par les milieux géographiques ou les contraintes économiques, ou bien encore celle des groupes ethniques ou des communautés religieuses quel que soit le degré de leur spécificité? Ou bien étudie-t-on l'histoire d'entités étatiques et des régimes politiques qui les caractérisent ou des dictateurs qui les dominent? Trop souvent, dans l'écriture de l'histoire du Proche-Orient, l'auteur ne définit pas quel sera son sujet d'étude, ni ce qu'il faut entendre par les grandes notions conceptuelles de peuple, d'Etat, de nation, de minorité, de religion, de culture, d'ethnie, de monde (arabe, musulman ou arabo-musulman). Aucune comparaison méthodologique fructueuse n'est faite avec les notions conceptuelles de saisie de la réalité sociale que pratique la culture arabe, telles que Watan, Oumma, quawmia, jama'at, millat, quotr, qui souffrent elles-mêmes d'un manque d'emploi rigoureux, en fonction du contexte ou des niveaux d'analyse et de l'influence des langages historiques européens sur les langages arabes eux-mêmes.

Pour ma part, devant la confusion des concepts j'ai privilégié l'emploi du concept de société, située dans son milieu géographique, ses comportements dans l'ordre du profane, ses caractéristiques culturelles, y compris le mode de réception de la modernité, ses problèmes d'adaptation au fonctionnement d'une économie de rente, dépendant exclusivement de facteurs externes, et produisant de la richesse et de la pauvreté sans critère politiquement et idéologiquement légitime. Les sociétés du Proche-Orient étant des sociétés complexes, que ni l'industrialisation, ni le fonctionnement séculaire d'un Etat-nation n'est venu homogénéiser, la méthode d'observation historique devra donc nécessairement examiner cette complexité, en cerner les contours et les différents niveaux de culture et de mémoire. L'événement contemporain agit, d'ailleurs, comme un révélateur de cette complexité. Il n'est jamais univoque, encore moins a-t-il une causalité unique et ses répercussions ne peuvent être limitées à un seul des nombreux espaces qu'il affecte dans le réel et l'imaginaire¹².

A mon sens, notre région ne possède ni nations constituées et établies grâce à un pouvoir centralisateur séculaire et une industrialisation réussie qui ont stabilisé leurs contours humains, ni minorités compactes et homogènes, au sens européen du terme. L'Islam peut d'autant moins être le sujet de l'observation qu'à la différence du Christianisme, il ne possède pas d'autorité institutionnelle lourde, même dans le Chiïsme, qui puisse influencer durablement sur le cours de l'histoire. La description de l'idéologie religieuse dans l'Islam comme dans le Judaïsme, ne saurait être confondue avec les résultats d'une observation historique de type profane et l'évolution complexe de l'ensemble de la réalité sociale. Cette dernière, ne saurait, en aucun cas, se résumer à une pratique et une idéologie d'ordre exclusivement religieux.

Mais, si le Proche-Orient n'est pas entré dans le temps de la modernité politique et n'a pas trouvé la cohérence de ses espaces, il n'est pas non plus resté au temps des empires à légitimité religieuse ou au temps de l'Hégire. En fait, dans cette région du monde, repères chronologiques, temporalités et espaces sont multiples; les espaces sont déchirés et leur gestion économique et militaire est encore, même après la fin de la Guerre froide, largement partagée avec les grandes puissances géantes du système international, qui délèguent une partie de leur pouvoir à des puissances régionales. Le sujet d'observation historique reste encore indéfini en l'absence d'un bornage légitime et clair des entités humaines et politiques que les événements affectent. Le rétablissement de l'Etat du Koweït n'est pas la guerre de libération nationale du peuple ou de la nation Koweïtienne, mais une guerre planétaire postmoderne dite "Guerre du Golfe" où les armées de la région, mêmes les plus directement concernées, n'ont eu qu'un rôle passif, y compris celle de l'agresseur, le dictateur irakien. Les violences du Liban entre 1975 et 1990 n'ont toujours pas de nom, si l'on récuse celui trop partiel et impropre de "guerre civile" ou "guerre communautaire". Les territoires palestiniens conquis en 1967 par l'armée israélienne sont pour les Israéliens et la partie d'opinion occidentale qui les soutient sans discernement, la Judée et la Samarie et Jérusalem la capitale éternelle de l'Etat d'Israël. Ils ne le sont pas pour des millions d'autres personnes. Les actes de violence contre les occupations israéliennes sont du terrorisme aux yeux de certains, de la résistance aux yeux d'autres.

Comme on le voit, au Proche-Orient, aucun sujet d'observation n'a une identité clairement définie et acceptée, puisque son espace et son histoire contemporaine restent déchirés entre acteurs internes et acteurs externes, histoire religieuse et histoire profane, espaces locaux dont sont dépossédés les peuples concernés et espaces de la géopolitique occidentale toujours hégémonique dans cette région du monde.

En conclusion, le langage et les concepts de base de l'observation qui n'ont pas été précisés et explicités dans le cadre d'un système de cohérence, sont au Proche-Orient, une forme subtile de combat, souvent même à l'insu de leur utilisateur, emprisonné dans un système fermé de grille de lecture. C'est pourquoi, les guerres

y sont d'abord des guerres de mots et de concepts. L'observateur, journaliste ou professeur d'université, a donc une responsabilité morale fondamentale. S'il ne prend pas de précautions méthodologiques, s'il n'explique pas son propre système de valeurs, s'il ne se rend pas compte des complexités de l'espace, de la temporalité et des sujets d'observation, il risque fort d'être un forgeron qui fourbit les armes de la violence de demain.

Il est vrai qu'aujourd'hui, il est de bon ton d'ignorer que la politologie ou la sociologie, de même que l'histoire ou toutes les sciences humaines, c'est d'abord une science morale. En se voulant neutre, parfois même cynique, pour ce qui est du Proche-Orient contemporain, l'observateur peut aggraver les confusions, se faire le porte-parole des extrémismes et des fondamentalismes en utilisant leur vocabulaire comme recouvrant une réalité sociale et historique irréfutable.

Pour moi, l'observateur du Proche-Orient doit en premier lieu rendre compte de la réalité des souffrances des hommes et des femmes qui y vivent, de leurs rêves brisés, du cynisme des jeux de la géopolitique mondiale, du manque de réalisme des projets de paix et de stabilité par rapport aux injustices et à l'oppression qui règnent sur la région. Il doit, certes, rendre compte des diversités, mais aussi ne pas les figer dans des spécificités anthropologiques supposées irréductibles; il ne doit pas non plus minimiser les facteurs d'unité, les espaces naturels, les milieux sociaux et géographiques unis par la langue et les moeurs; il ne peut non plus oublier les frontières et leur symbolique, dénigrer sans cesse l'Etat, en oubliant qu'il ne se confond pas nécessairement avec l'oppression d'un régime politique donné ou d'un dictateur choyé ou craint par la géopolitique régionale.

Décrire les événements et les résonances multiples qu'ils acquièrent, et en remonter les fils, traquer l'idéologie et la séparer des différents niveaux de réel social, expliciter les systèmes de valeur qui organisent la perception historique, questionner sans cesse la méthode et la pertinence des langages historiques et identitaires : telles sont les tâches de l'observateur du Proche-Orient qui se doit d'adopter une politologie profane. A défaut, on risque d'écrire toujours, le même livre ou de raconter des histoires, des contes de fée ou d'horreur, qui nient la réalité multiforme des événements ou en défigurent la consistance. On produit, dans ce cas une littérature de combat qui participe aux déchirements des espaces du Proche-Orient.

L'observateur, au Proche-Orient comme ailleurs, a pour mission d'oeuvrer par son écriture pour rétablir des cohérences, mettre en place des systèmes d'appréhension du monde pas trop dissonants, préserver les chances d'un avenir meilleur. Il a pour devoir de soustraire le langage historique des mains des faiseurs de guerre et de malheur ou des anthropologues trop friands de l'essence supposée immuable, à leurs yeux, de l'âme des peuples, de l'esprit des religions et des races humaines, ou du génie des nations.

Notes

1. Delgado Ruiz, M. *Dynamiques identitaires et espaces publics*, Conférence CIDOB
2. On verra sur ce point Bourdieu, P et Wacquant, L. (1998) "Sur les ruses de la raison impérialiste", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 121-122, (mars), article qui montre très bien l'influence multiforme de la pensée anthropologique et sociologique américaine sur l'ensemble des recherches et des analyses sur les conflits et tensions dans le monde.
3. Sur ce processus, on pourra se reporter à Gusdorf, G. (1968) *La révolution galiléenne*, Tome I, chapitre I, Paris: Payot.
4. Nous avons largement développé cette analyse dans notre ouvrage (1989) *L'Europe et l'Orient, De la Balkanisation à la Libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*, Paris: La Découverte.
5. Nous avons tenté une analyse de cette "réislamisation", telle qu'instrumentalisée dès l'origine avec le soutien actif des Etats-Unis, dans (1997) *Le Proche Orient éclaté*, Tome II, chapitre VII, Paris: La Découverte.
6. L'expression, employée dans ce contexte, est un non-sens absolu. Le "judéo-christianisme" désigne historiquement les petites sectes orientales qui, dans les deux premiers siècles du christianisme au Proche-Orient, ont tenté la synthèse entre l'enseignement du Christ et le judaïsme. La culture européenne, elle, n'a pas de racines judaïques, sauf à considérer l'influence de la Bible. Le christianisme a, cependant fait un usage de l'Ancien testament totalement opposé à la lecture juive de la Torah. Parler des racines judéo-chrétiennes dans l'histoire du développement de la culture européenne de la fin du Moyen-Age à la Renaissance puis la Révolution française n'a pas de fondement historique réel. Il s'agit d'un effet de mode identitaire, visant à donner un parfum religieux fort à l'Occident, qui serait en opposition à l'Islam, comme le fait si bien S. Huntington dans son ouvrage superficiel et souvent incohérent sur les guerres civilisationnelles futures dont il se fait le prophète.
7. Tel que popularisé par l'ouvrage de l'ancien Premier ministre israélien Peres, S. (1993) *The New Middle East*, paru en français, sous le titre *Le temps de la paix*, Paris: Editions Odile Jacob.
8. Voir Corm, G. (1992) *Liban, les guerres de l'Europe et de l'Orient*, Paris: Folio/Actuel.
9. Rodinson, M. *L'année sociologique*, Volume 23/1972, p. 338.
10. Dans la préface à Corm, G. (1970) *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles; effets socio-politiques et juridiques du pluralisme religieux*, page XI, Paris: L.G.D.J.
11. Voir Dieckhoff, A. (1993) *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris: Gallimard, ainsi que pour la Roumanie C. Karnouh, *L'invention du peuple*, Chroniques roumaines, Arcantère.
12. C'est la méthode que nous avons suivie dans notre *Proche-Orient éclaté, 1956-1991*, (1992) Paris: Folio/histoire, et que nous avons poursuivie dans le tome II, déjà cité.