

2015

LES CHAMPS DE MARS

Revue de l'Institut de recherche stratégique de l'École militaire

Numéro 26

Dossier

Religieux et recherche stratégique

Sous la direction de Philippe PORTIER
et de Frédéric RAMEL



Les Champs de Mars

Directeur de la publication : Frédéric Charillon

Rédacteur en chef : Thierry Balzacq

Coordination: Caroline Verstappen

Edition: Olivia Ronsain

Webmestre: Nicolas Segall

Comité editorial:

Peter J. Burgess, Peace Research Institute Oslo (PRIO)

Sylvie Clément, Gendarmerie Nationale

Xavier Guillaume, Université d'Edimbourg

Jean-Vincent Holeindre, Université Panthéon-Assas

Sébastien Jakubowski, Espé Lille Nord de France

Christian Olsson, Université Libre de Bruxelles

Delphine Placidi-Frot, Université de Paris Sud

Pauline Schnapper, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3

Silvia Serrano, Université d'Auvergne, Clermont-Ferrand

Oliver Jütersonke, Institut des hautes études internationales et de développement (IHEID),
Genève

Les Champs de Mars

Institut de recherche stratégique de l'École militaire

1, place Joffre

75700 PARIS SP07



RELIGIEUX ET RECHERCHE STRATEGIQUE


Sous la direction de
Philippe PORTIER & Frédéric RAMEL
GSRL-EPHE, Sciences po CERI

Pour citer cette étude :

Philippe Portier & Frédéric Ramel (dir.), *Religieux et recherche stratégique*, Les Champs de Mars n°26, mars 2015.


➤ PRESENTATION DE L'IRSEM

L'Institut de recherche stratégique de l'École militaire (IRSEM) a pour mission de promouvoir la recherche sur les questions de défense et d'encourager une nouvelle génération de chercheurs. L'ensemble de ses productions et de ses activités peut être suivi sur son site :

 www.defense.gouv.fr/irsem

 <http://tinyurl.com/ke3p8l7>

 @IRSEM1

 <http://tinyurl.com/nr8qkz8>

Les opinions exprimées dans la revue n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les articles publiés restent la propriété de la revue.

ISSN : à venir

ISBN : 978-2-11-138932-8

➤ **DERNIERS NUMEROS DES CHAMPS DE MARS**

- 25- La dissuasion
Jean-Christophe ROMER et Thierry WIDEMANN (dir.)
- 24- Défis contemporains de l'action stratégique
IRSEM (coll.)
- 23- La place et le rôle des armées dans le monde arabe contemporain
Flavien BOURRAT (dir.)
- 22- Rationalités des terrorismes
Windy MARTY, Frédéric RAMEL (dir.)
- 21- Les civils dans les conflits armés
Bénédicte TRATNJEK (dir.)

➤ AVANT-PROPOS

La revue *Les Champs de Mars*, entre dans sa quatrième vie. Revue scientifique du Centre d'Etudes en Sciences Sociales de la défense (C2SD) de 1995 à 2009, avant de devenir celle de l'IRSEM lors de la création de notre institut, ses origines étaient marquées fortement par la sociologie militaire, avec des numéros consacrés à des thèmes tels que « Civilisation, complexité et stratégie de l'armée professionnelle : rôle d'insertion et modes de socialisation » (n°4), « Armées et sociétés : Espagne, Italie, Etats-Unis, Amérique latine » (n°8), ou « Les précurseurs français de la sociologie militaire » (n°12). S'ouvrant vers l'international à partir de 2003 (« Cent ans d'entente cordiale, La défense au Royaume-Uni », « L'Europe de la défense, Acteurs, enjeux et processus »...) elle épousa les contours plus vastes encore de l'analyse stratégique à partir de 2009 (« La dissuasion », « Rationalités des terrorismes »...) sans jamais perdre de vue ses origines sociologiques (« La place et le rôle des armées dans le monde arabe contemporain »), dimension sociologique qui fait bel et bien partie, sans ambiguïté, de cette approche stratégique.

En 2015, *Les Champs de Mars* deviennent une revue électronique, et renforcent encore leur vocation académique. La mission de l'IRSEM, de constituer une passerelle entre le monde de la défense et celui de l'université, ne peut qu'y gagner. En diffusion d'abord, tant l'électronique – qui dans le cas présent signifie aussi passage à la gratuité – est propice à la circulation. En valorisation pour les auteurs également, puisque chaque publication dans une revue scientifique à comité de lecture est importante dans un parcours de chercheur, *a fortiori* pour les plus jeunes d'entre eux.

Les Champs de Mars sont désormais une revue ancienne, marquante pour une certaine communauté scientifique aux noms prestigieux. Cette publication a constitué toute une page de l'histoire de la pensée stratégique, notamment sociologique. Il est impossible, ici, de ne pas avoir une pensée pour ceux qui l'ont soutenue, de Pierre Dabiez à François Gresle, de François Cailleteau à André Thiéblemont, de Gérard Hoffmann à Pascal Vennesson. L'adapter aux moyens modernes de diffusion, sans perdre son esprit, était une priorité. C'est désormais chose faite.

Frédéric CHARILLON
Directeur de l'IRSEM

➤ PREFACE

Depuis leur création en 1996, *Les Champs de Mars* ont régulièrement apporté leur contribution aux débats académiques majeurs qui structurent les domaines de la stratégie, de la défense et de la sécurité. Ils l'ont fait, par exemple, en tenant à égale distance les prétentions à l'exclusivité analytique des différentes disciplines qui sont souvent mobilisées pour examiner les problèmes relatifs à la sécurité internationale. Cet héritage pluridisciplinaire sera sauvegardé et renforcé. Par ailleurs, fort de la qualité des travaux publiés à ce jour, *Les Champs de Mars* entendent se positionner comme l'une des principales revues françaises sur les questions stratégiques, de défense et de sécurité, soutenue par un processus d'évaluation entièrement anonyme des articles qui lui sont confiés.

Le premier objectif de ceux qui écrivent est de transmettre des idées ; pour cela, il faut être lu. Si *Les Champs de Mars* ont été, par le passé, distribués sous une version matérialisée, le présent numéro inaugure une nouvelle formule : une publication en ligne, gratuite. L'objectif est de favoriser un accès le plus large possible à cette revue, de la faire connaître davantage aux différentes audiences et de convaincre les lecteurs d'aujourd'hui de devenir, le cas échéant, les auteurs de demain.

Cette livraison, dirigée par Philippe Portier et Frédéric Ramel, examine, sans céder aux effets de mode et aux raccourcis qui en constituent le lit, le rapport entre le religieux et la recherche stratégique. Outre la qualité intrinsèque du fond, on y trouvera, dans la forme, un modèle de ce que *Les Champs de Mars* ambitionnent de réaliser : produire une recherche universitaire sur la sécurité et la stratégie, ouverte, pluridisciplinaire, articulante, tout en mettant en exergue ce qu'ils ont de remarquable, les aspects conceptuels et empiriques du problème.

Les Champs de Mars visent donc à interroger les concepts et à examiner les pratiques, à travers une mise en œuvre rigoureuse des méthodes des sciences humaines et sociales. C'est d'ailleurs sous ces trois prismes que seront évalués les articles à venir. En la matière, Frédéric Ramel, ancien Rédacteur en Chef, avait efficacement balisé le chemin.

Quatre types de contributions sont sollicités : les articles individuels, les numéros spéciaux, les forums et les recensions d'ouvrage. Le nouveau modèle éditorial en fin de numéro en précise les contours.

Une revue de nature universitaire ne peut vivre sans l'implication d'un comité éditorial et la contribution de nombreux évaluateurs anonymes. Au nom de l'Institut de recherche stratégique de l'École militaire, je tiens à souligner le dévouement remarquable des membres du précédent comité éditorial et les nombreux évaluateurs qui ont accepté de consacrer leur expertise au succès de la revue. De même, je remercie chaleureusement les collègues qui ont bien voulu prendre le relais, en dépit de leurs différents engagements et obligations institutionnels.

Gageons qu'avec cette formule la revue *Les Champs de Mars* pourra négocier aisément cette nouvelle étape de son développement.

Thierry BALZACQ

Directeur scientifique de l'IRSEM

Rédacteur en Chef

➤ **SOMMAIRE**

Introduction - Le croyant, le combattant, le savant : Réévaluer la place des religions dans les relations internationales	10
Philippe PORTIER et Frédéric RAMEL	
Religions et conflits. Comment renouveler le cadre de l'analyse ?	21
Elise FERON	
Religion, identité et politique internationale	32
Brigitte VASSORT-ROUSSET	
Conflits et religion : les cas de l'Irak et de la Syrie	47
Pierre-Jean LUIZARD	
La mobilisation du religieux dans le conflit israélo-arabe	59
Alain DIECKHOFF	
Le religieux au Liban : vecteur de lien, de violence et de conciliation	68
Aïda KANAFANI-ZAHAR	
Le paradigme stratégique pakistanais au piège des paramètres religieux	82
Jean-Luc RACINE	
Israël : le rôle du facteur religieux juif dans le conflit israélo-arabe	98
Ilan GREILSAMMER	
Les Églises évangéliques américaines et la guerre au Moyen-Orient	108
Sébastien FATH	
« C'est différent des diplomates et des chercheurs ». Genèse et institutionnalisation d'un hybride : les médiations de Sant'Egidio	123
Marie BALAS	
Le dialogue interreligieux en Indonésie : de la réinvention d'une tradition à sa projection internationale	136
Delphine ALLES	
Le Conseil de l'Europe face à la diversité culturelle et religieuse	152
Jean-Paul WILLAIME	

INTRODUCTION - LE CROYANT, LE COMBATTANT, LE SAVANT : REEVALUER LA PLACE DES RELIGIONS DANS LES RELATIONS INTERNATIONALES

Philippe PORTIER & Frédéric RAMEL

La théorie des relations internationales a longtemps ignoré le religieux. La bibliométrie donne, de ce point de vue, des indications parfaitement explicites : de 1980 à 1999, les trois revues américaines les plus reconnues de relations internationales ont publié 1600 articles ; six d'entre eux seulement ont été consacrés au phénomène religieux. L'auteur de l'étude, Daniel Philpott, ajoute du reste que le silence était plus pesant encore dans la période antérieure¹.

La lecture des grands textes confirme l'analyse quantitative. Aux Etats-Unis, ni Hans Morgenthau (pour la théorie réaliste), ni même, plus récemment, Alexander Wendt (pour la pensée constructiviste²) ou encore Michaël Doyle (pour l'école libérale) n'ont accordé la moindre place au religieux dans leurs travaux les plus centraux. La production académique française ne révèle pas un profil différent. Dans leur histoire des relations internationales, Pierre Renouvin et Jean-Baptiste Duroselle n'évoquent l'influence du facteur religieux que de manière subreptice, en étudiant, dans le cadre de l'examen des « forces immatérielles » qui peuvent peser sur le système interétatique, le sentiment pacifiste. Raymond Aron, dans *Paix et guerre entre les nations*, ne prend en compte que les stratégies des Etats, en les attachant à leurs seuls intérêts, sans faire droit donc aux valeurs (religieuses ou convictionnelles) qui pourraient les déterminer. On ne voit guère, dans les années 1960-1970, que Marcel Merle, dont on sait la proximité avec l'institution catholique, pour estimer que « du point de vue des relations internationales, il importe d'apprécier l'extension et la diversité du phénomène religieux et de rechercher son influence sur le déroulement de la vie internationale »³. Deux raisons peuvent expliquer cette mise à l'écart.

La première est d'ordre historique. Elle est le fruit de l'installation du système international, au moment de l'entrée dans la modernité, dans un « cadre immanent »⁴ de référence. Avec le traité de Westphalie (1648), dont la philosophie est annoncée déjà depuis le XVI^e siècle, l'ordre international commence à se construire autour du primat du politique, même si se maintiennent encore des traits d'appartenance au monde sacré. Le processus trouvera son point d'aboutissement au moment de la Révolution française.

D'une part, l'Etat se présente comme pôle exclusif de souveraineté : rien ne reste alors de la *Respublica Christiana* qui inscrivait les pouvoirs dans le cadre d'un universel chrétien, lui-même fondé sur la supériorité de la norme religieuse sur la loi positive. D'autre part, l'Eglise se constitue comme force auxiliaire de légitimation : si elle ne disparaît pas de la structure étatique, elle n'en détermine plus la législation. Sa fonction historique est désormais de renforcer, par ses liturgies et ses doctrines, les assises du pouvoir gouvernemental. En France, le modèle concordataire, tel qu'il est mis en place par Napoléon Bonaparte, répond à cette conception. Or, jusqu'à ces dernières décennies, ce schéma général n'a nullement été remis en cause. Il s'est même accentué : la scène universelle, un peu partout au cours des deux derniers siècles, a été marquée par l'expansion du « nationalisme séculier », avec une tendance sans cesse croissante, de surcroît, à la privatisation du religieux.

¹Philpott, Daniel, "The challenge of September 11 to secularism in international relations", *World Politics*, 55, 1, octobre 2002, p. 66 sq.

² Le constructivisme semble le plus ouvert à l'étude du religieux mais celui-ci est d'abord et avant tout inséré dans un ensemble de facteurs culturels et idéels sans être abordé dans sa spécificité.

³ Merle Marcel, *La vie internationale*, Paris, Armand Colin, 1963.

⁴ Taylor Charles, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2007.

La seconde est d'ordre théorique. Ce mouvement historique a été accompagné d'une réflexion scientifique, qui a considéré le reflux de la dimension englobante, ou « publique », du religieux comme le devenir nécessaire de l'histoire des sociétés. Tout commence, de ce point de vue, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, avec l'apport de Durkheim et Weber : ils analysent la modernisation à partir d'un « jeu à somme nulle » selon lequel l'avancée de la rationalité a pour corrélat le recul de la religion. Ce paradigme de la sécularisation n'a pas disparu avec eux : jusqu'aux années 1970, la sociologie du religieux ne cesse, avec des auteurs comme Peter Berger, Bryan Wilson ou Karel Dobbelaere, de constater la privatisation des croyances, et même leur reflux, sur fond de différenciation accentuée des secteurs de l'activité sociale. La sociologie du politique lui fait écho : en fondant son analyse de l'histoire des sociétés sur l'idée d'un passage nécessaire de la « culture paroissiale » à la « culture civique », la théorie développementaliste, dominante dans la science politique des années 1950-1960, affirme de même que le devenir des sociétés politiques ne peut se construire autrement que dans l'abstraction des récits croyants.

Or, les choses ont évolué au cours de ces dernières années. La théorie des relations internationales s'est ré-emparée du religieux. Le livre de Samuel Huntington sur le « choc des civilisations »⁵ marque sans doute une borne importante dans cette redécouverte. Mais d'autres ouvrages ont été publiés aussi depuis lors, appuyés sur des paradigmes plus nuancés, comme ceux de Jeffrey Haynes, Jack Snyder, ou Scot Thomas, pour noter que « les croyances et les institutions religieuses [étant] devenues de plus en plus importantes sur la scène internationale », il convenait de leur faire toute leur place dans l'analyse. Jack Snyder a d'ailleurs défendu l'idée que la doctrine réaliste elle-même, en principe la plus rétive à cette ouverture, pouvait accorder une place centrale au religieux en le considérant comme ressource légitimatrice de la puissance étatique⁶. Cette réorientation des théories est le fruit d'une recomposition des pratiques. Il semble bien que depuis les années 1960, la proportion des conflits à base religieuse soit passée de 25% à 60%.

Cette introduction offre une analyse de cette recomposition, non sans s'appuyer sur un double avertissement conceptuel. Le premier concerne le religieux. Le religieux est saisi ici sous une définition wébérienne : on l'appréhende comme un système sémantique fondé sur la croyance dans des entités méta-empiriques et appelé à « ordonnancer la vie » (*Lebensordnungen*). Le second regarde le politique : il ne s'agit pas ici de considérer que le religieux est aujourd'hui en train de se substituer au politique, comme pourraient le vouloir certains courants de l'école « transnationaliste ». On présuppose que l'ordre international demeure encore structuré, malgré les contestations dont il fait l'objet, par la capacité organisatrice et normative des Etats.

L'EFFRITEMENT DU NATIONALISME SECULIER

Au XIX^e siècle, le Saint-Siège, en particulier, persiste certes à vouloir intervenir sur la scène internationale, en appui, il est vrai, sur l'Empire d'Autriche, et, même comme dans les années 1850, sur le gouvernement de Louis-Napoléon. Des mouvements d'inspiration religieuse, constitués à partir de la société civile, vont dans le même sens, la Ligue de la Paix par exemple à la fin des années 1860, constituée de manière œcuménique, autour d'un discours pacifiste appelé à transformer le comportement des puissances européennes. Cette immixtion du religieux dans le jeu international n'avait alors cependant que des effets limités : on était dans le « temps de la nation », rivé à la puissance de l'Etat, et non plus dans le « temps de l'Eglise »⁷.

⁵ Huntington Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

⁶ Snyder Jack, *Religion and International Relations Theory*, New York, Columbia University Press, 2011; Haynes, Jeffrey, *An Introduction to international relations and religion*, Harlow, Pearson education, 2007; Thomas, Scot, *The Global Transformation of Religion and The Transformation of International Relations. The struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

⁷ Manent Pierre, *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion, 2010.

Comment ce « nationalisme séculier » s'est-il imposé ? Il est issu d'un double processus de sécularisation. Un processus de sécularisation « idéologique », d'une part. A partir de l'entrée dans la modernité, on entre dans un univers marqué par la possibilité du pluralisme. Jusqu'alors, les sociétés ne disposaient pas de l'outillage mental susceptible de penser l'incroyance. Avec les Lumières, l'incroyance devient, selon la formule de Charles Taylor, l'« option par défaut ». C'est autour d'elle désormais, autour de l'idée qu'il n'est pas de vérité divine s'imposant au pouvoir, que se construit l'ordre politique. Cette immanentsation a touché certes les pays occidentaux. Elle n'a pas laissé à l'écart les autres continents, sous l'effet sans doute de la colonisation politique, mais aussi du mimétisme culturel. En Chine, les élites, chrétiennes certes mais aussi bouddhiques, ont repris les thèses occidentales de la sécularisation sous la Première République au début du XX^e siècle. Il en va de même en Inde, où le Parti du Congrès, créé en 1885, développe un véritable sécularisme. Les pays musulmans se sont installés aussi, en partie, dans cet univers de la modernité, en Turquie avec Atatürk, en Egypte avec Nasser, en Tunisie avec Bourguiba. Des réinterprétations de la religion islamique apparaissent d'ailleurs dans cette perspective. On peut songer, parmi d'autres, à l'ouvrage d'Ali Abderraziq sur le pouvoir en islam⁸ publié en 1925 : l'auteur y prône une séparation radicale du spirituel et du temporel, en montrant que les préceptes du prophète n'impliquent en rien la construction d'un "État islamique" qui n'a d'ailleurs jamais existé, ajoute-t-il, pas même aux premiers temps de l'Umma. Il importe de préciser cependant que cette sécularisation n'a pas été, dans ces derniers pays, une inclination entièrement partagée : elle n'a touché que des segments limités, urbains et élitaires, de la société.

A la sécularisation idéologique s'est ajoutée une sécularisation « institutionnelle ». Le mouvement de détachement vis-à-vis du religieux s'est prolongé dans une reconfiguration du schéma juridico-politique des pays considérés, selon d'ailleurs différentes formules. On a pu repérer dans les pays occidentaux deux grandes traductions de l'imaginaire immanentiste. La France, après avoir expérimenté la voie concordataire, s'est rangée du côté du modèle laïque, qui se passe de toute référence explicite à la religion. Les Etats-Unis, ou la Grande-Bretagne, ou l'Allemagne, ont développé une voie « judéo-chrétienne », qui inscrit la sécularité dans le prolongement du christianisme⁹. Dans les deux modèles, selon des modalités pratiques différentes, la liberté de religion et de conviction se trouve préservée. Les pays du sud ont validé d'autres modèles : une politique de contrôle autoritaire souvent dans les pays musulmans, une politique d'irréligion militante, pouvant parfois aller jusqu'à l'éradication, dans les pays marxistes. Bien sûr, le religieux ne disparaît pas totalement de l'organisation du politique. Simplement, il n'a plus la puissance de configuration normative que les périodes antérieures lui reconnaissaient : lorsqu'il est sollicité, c'est au titre de soutien du pouvoir ; on lui demande simplement de se placer au service de l'Etat. Ce qu'il fait volontiers d'ailleurs : dans les déchaînements nationalistes du XIX^e et du XX^e siècle, les clergés n'hésitent pas à mêler le sacrifice religieux et le sacrifice patriotique¹⁰.

Or, ce sécularisme national, à partir duquel s'est construite depuis le XVII^e siècle mais plus encore depuis la Révolution française, la pratique des relations internationales, s'est trouvé sévèrement contesté au cours de ces dernières décennies. Deux phénomènes se sont entrecroisés. On a assisté, d'une part, à une fragilisation du politique. Au plan institutionnel d'abord ont émergé, à côté de l'Etat-nation, de nouveaux pôles de décision, de type tantôt infra-étatique (les institutions décentralisées) tantôt supra-étatique (les institutions supranationales), favorisant du reste un éclatement des modes d'identification des individus. Au plan axiologique, l'Etat a perdu, au cours de la période récente, la légitimité qu'on lui accordait naguère. Il faisait cause commune avec la raison et le progrès. La mondialisation des problèmes (économiques, politiques, environnementaux) l'a confronté à son impotence matérielle (l'impossibilité de répondre concrètement aux défis) et symbolique (l'incapacité d'incarner, du fait même de son inefficacité, la conscience collective de la société). Ulrich Beck a parfaitement résumé la situation en opposant une première modernité, marquée par une conception enchantée de la science et du progrès, elle-même

⁸ Abderraziq Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir* [1925], Paris, La Découverte, 1996.

⁹ Shakmann-Hurd Elizabeth, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.

¹⁰ Kantorowicz Ernst, *Mourir pour la patrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

portée par une démocratie nationale, et une seconde modernité, articulée, quant à elle, à une angoisse du risque que les gouvernements ne parviennent plus à juguler à partir de leurs seules ressources territorialisées¹¹. Cette inflexion se repère dans les sociétés occidentales. Elle concerne plus encore les sociétés du sud, où la greffe de l'Etat-nation s'est faite ici, souvent, dans le déni de la démocratie.

On a assisté, d'autre part, à une résurgence du religieux. Michel de Certeau avait précisé que « lorsque le politique fléchit, la religion revient ». De nombreuses sociétés se sont recomposées autour de nouvelles appartenances de type religieux. Il en va de la sorte dans l'aire musulmane. Dès les années 1920, après l'abolition du califat, se met en place en Egypte, à l'initiative d'Hassan al-Banna, le courant des Frères musulmans, qui entend, contre les politiques séculières, restaurer l'ascendant de la loi divine. A la même époque, en Inde, contre la sécularisation de la société, se constitue un mouvement politico-culturel constitué autour du *Rashtriya Swayamsevak Sangh* en vue de défendre le caractère hindou de la nation. Ces organisations politico-religieuses ne se sont pas dissoutes après la décolonisation, qu'elles appelaient de leurs vœux au nom d'une volonté de retour au monde traditionnel. Elles se sont l'une et l'autre, dans leurs aires culturelles respectives, renforcées à mesure que les régimes séculiers, issus de Nasser et de Nehru, témoignaient, selon des figures différentes, de leur incapacité à réduire les fractures sociales et à s'ouvrir, du fait de leur mode de fonctionnement oligarchique, à la « demande de participation des masses »¹². Dans les pays musulmans, la révolution de Khomeiny contre le régime du Shah a joué comme accélérateur d'un processus qui a conduit l'islamisme politique à pouvoir ici ou là s'emparer du pouvoir, comme par exemple en Afghanistan sous les Talibans. Il importe de noter que même lorsque les partis séculiers sont restés au pouvoir, ils ont souvent été amenés à infléchir leur politique intérieure souvent dans un sens favorable à la croyance religieuse, comme on l'a vu dans l'Egypte de Sadate avec le durcissement du code du statut personnel.

Ce réinvestissement du politique par le religieux ne concerne pas seulement les pays du sud. Le sécularisme des pays du nord a vu apparaître aussi, en son sein, des formules de réarmement religieux. Le cas est particulièrement patent pour les Etats-Unis. Ils ont connu, à partir de l'époque rooseveltienne, une première tendance vers l'« Etat fort », qui remettait en cause le principe, jusqu'alors prévalant, de la « nation chrétienne ». L'« Amérique de la contestation » dans les années 1960 a renforcé le mouvement, avec le concours de la Cour suprême. Or, les années 1970 ont inversé la donne : la société a continué certes de se séculariser, mais en suscitant le réarmement idéologique et militant des fractions religieuses, évangéliques mais aussi catholiques, dont les idées ont très puissamment pesé sur les discours, et, en tout cas sous les présidences Bush, sur les politiques publiques. L'Europe, dont on signale souvent le caractère d'exception dans un « monde plus furieusement religieux qu'il ne l'a jamais été »¹³, va dans le même sens : la période récente a vu bien des Etats en son sein, comme l'a montré le débat, dans les années 2000, sur la question de ses « racines chrétiennes », tenter de repenser leur constitution politique à partir de leur culture religieuse.

LA POLITISATION DU REFERENT RELIGIEUX

Cette crise du nationalisme séculier a-t-elle eu des effets sur la conduite des relations internationales ? De manière idéal-typique, le moment westphalien, lié à la première phase - « enchantée » - de la « modernité », renvoyait à un modèle de relations entre les peuples déterminé d'abord par les intérêts de l'Etat, sans que les groupements religieux n'interviennent autrement qu'à titre de ressource de légitimation et/ou d'intervention subsidiaire. Le monde contemporain, ancré dans une phase plus hésitante de la modernité (les auteurs parlent d'« ultramodernité » ou de « postmodernité »), nous confronte à une

¹¹ Beck Ulrich, *La Société du risque : Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.

¹² Snyder Jack, *Religion and International Relations Theory*, op. cit.

¹³ Berger Peter (ed.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

situation bien plus hybride qui voit le politique quitter son statut d'instance surplombante, pour se construire dans l'interaction avec des forces religieuses autonomes et, souvent, déterritorialisées.

La violence fait partie en effet, dans certains cas, des répertoires d'action. Dans le passé déjà, des éléments de ce type ont pu être mis en exergue. L'insurrection des Taiping dans la Chine de la fin du XIX^e siècle ou celle des Cristeros dans le Mexique des années 1920, l'une et l'autre marquées par un imaginaire volontiers apocalyptique, signalent ce type de résistance, qu'on a longtemps cru rivées à un état ancien – « vendéen », en tout cas pour ce qui a trait aux Cristeros - de l'histoire. Or, la période récente nous a confrontés à des réaffirmations de ce type. Dans le monde chrétien, une théologie de la révolution (et/ou de la libération) est venue nourrir des mobilisations armées contre les Etats oligarchiques. La figure de Camilo Torres, qui rejoint fin 1965 la guérilla colombienne au nom de sa fidélité au « Christ des pauvres », en est l'incarnation : « Les voies légales sont épuisées, explique-t-il début 1966. Pour que le peuple puisse posséder éducation, toit, nourriture, vêtement et, surtout, dignité, la voie armée est l'unique voie qu'il reste ». On évoque aussi parfois la même tentation de la violence, mais bien plus ponctuelle, dans certains groupes évangéliques ou catholiques américains, contre les médecins qui pratiquent l'avortement dans leurs cliniques, avec l'idée au bout du compte d'obtenir une révision des législations existantes. Le monde musulman offre une illustration bien connue. Il a vécu, au cours de ces dernières décennies, une réactivation de la théologie du Djihad, à partir d'une lecture idiosyncrasique du Coran : les pratiques d'Al-Qaïda s'inscrivent dans cette perspective, non point seulement contre les Etats occidentaux (comme on l'a vu avec les attentats qui ont ponctué les années 1990-2000), mais contre les Etats de l'aire musulmane qui auraient trop cédé aux requêtes de la sécularité (ou aux alliances avec l'« Amérique »). Le bouddhisme lui-même, que le discours occidental n'hésite pas, depuis les Lumières, à placer du côté des vertus apolliniennes, n'échappe pas à ces tentations entropiques, comme on le voit depuis les années 1980 au Sri Lanka avec la volonté des activistes de préserver, contre la présence tamoule-hindouiste, la pureté (imaginée) du bouddhisme originel.

Cette violence a fait l'objet d'une recherche d'origine. Deux grandes interprétations méritent ici d'être évoquées. La première explique la violence religieuse par des facteurs extra-religieux : elle serait le langage des invisibles et des humiliés, auxquels les idéologies séculières ne pourraient plus donner d'espérance. La thèse de Gilles Kepel va dans ce sens lorsqu'il pointe, à propos de l'Algérie par exemple, le déficit démocratique du pays et la captation de la rente pétrolière par la minorité « laïque » au pouvoir. Ces analyses sont évidemment stimulantes. Elles renvoient d'ailleurs au schéma plus général de certaines théories de la violence politique comme celle d'un Ted Gurr qui insiste sur l'effet entropique de la dissociation entre les promesses d'un système et ses réalisations. Mais sans doute faut-il faire sa part aussi au facteur religieux lui-même. Silvio Ferrari a récemment proposé une interprétation de ce type, en s'appuyant sur l'exemple des mobilisations enregistrées sur la question de la publication au Danemark des caricatures de Mahomet : « Les conflits, explique-t-il, n'ont pas pour protagonistes des Etats ou des communautés ethnoculturelles et ils ne sont pas non plus caractérisés par une pluralité de causes (intérêts économiques, inégalités sociales, aspirations à l'indépendance nationale, etc.) parmi lesquelles les différences de religion jouent un rôle important mais pas essentiel : il s'agit, au contraire, de conflits qui ont des origines essentiellement religieuses et qui se manifestent à une échelle tellement étendue qu'ils dépassent les facteurs liés aux réalités locales »¹⁴. Il faudrait compléter, sur ce dernier point, en montrant que ce ne sont nullement tous les discours religieux qui provoquent ce type de réaction, mais ceux qui sont attachés à une vision polémologique de la religion, ce que Mark Juergensmeyer appelle le motif de la « guerre cosmique », à partir de laquelle se construit une vision manichéenne de l'existence, conduisant à vouloir imposer son ordre code par tous les moyens en faisant prévaloir l'impératif de la vérité divine sur les arguments de la morale ordinaire.

¹⁴ Ferrari Silvio, « Religions et conflits », in : Jean-Pierre Vettovaglia, dir., *Déterminants des conflits et nouvelles formes de prévention*, Bruxelles, Bruylant, 2013, p. 152.

Mais les groupes religieux sont intervenus aussi, au cours de ces dernières décennies, par des modes d'action conventionnels, dans le but le plus souvent d'installer leurs valeurs au sein de l'Etat séculier. Parfois, les groupements religieux ont choisi d'œuvrer à l'intérieur même de l'espace partisan, tantôt en s'associant avec les partis « laïques » comme il est arrivé en Israël avec les forces relevant du sionisme religieux, mais aussi, comme aux Etats-Unis avec les évangéliques, en pénétrant l'un des partis dominants, ou, encore, en occupant seul le pouvoir comme c'est le cas aujourd'hui en Turquie. Cette présence n'est pas sans influence sur les politiques internes et internationales des Etats. Parfois, les groupements religieux agissent de l'extérieur du champ politique, en exerçant ce qu'on a pu appeler une fonction revendicative ou tribunicienne¹⁵ en faveur d'une allocation plus juste des biens politiques ou économiques. On les a vus de la sorte délégitimer par la parole les autorités en place, tel Jean-Paul II en Pologne, au Chili ou en Haïti¹⁶, ou le Conseil mondial des Eglises contre le système d'apartheid en Afrique du sud¹⁷. Mais l'intervention peut se faire aussi, dans les conflits interétatiques ou intra-étatiques, par le truchement de l'engagement humanitaire. Presque tous les mondes religieux sont concernés. L'islam, par exemple, a vu se développer en son sein, au cours de la période récente, des associations de ce type. On pourrait repérer le même investissement caritatif dans le monde chrétien, avec par exemple, dans le monde catholique, les associations liées à Caritas. On sait que les discours officiels en la matière sont assez stéréotypés : l'humanitaire ne répond à son idée, affirment-ils, que lorsqu'il se donne pour tâche de résoudre les difficultés concrètes des populations. La réalité est plus complexe : les associations sont le plus souvent au service de « causes militantes »¹⁸.

Certains entrepreneurs religieux en font l'aveu sans difficultés. Il en va de la sorte par exemple de Yusuf al-Qaradawi, créateur en 1985 de l'Association internationale islamique de bienfaisance, proche des Frères musulmans, qui n'hésite pas même à placer l'humanitaire musulman au service du djihad : « Le djihad, déclarait-il, est une obligation pour les experts militaires et médicaux ou tous ceux qui maîtrisent une spécialité dont ont besoin les moudjahidines. Ils doivent aider les moudjahidines dans les domaines de leurs compétences et de leurs capacités »¹⁹. Cette sentence ne saurait fixer le religieux du seul côté de la guerre. Camille Tarot le place sous le vocable grec du *Pharmakon*, tout à la fois poison et remède. Il est certes, dans les mondes confessionnels, des appels à la guerre sainte. D'autres s'en défient au contraire. On pourrait, de ce point de vue, sans qu'il ait en la matière nul monopole, reprendre le discours catholique depuis Jean XXIII et surtout Paul VI, en montrant combien son interprétation très réductrice des conditions d'actualisation de la guerre juste est vouée à faire obstacle à son avènement. L'opposition d'un Jean-Paul II aux deux guerres d'Irak en donne une belle illustration : dénonçant la politique de la puissance, même dissimulée derrière le concept de « guerre juste préventive » utilisée par les Américains lors de la deuxième guerre, il a entendu que les Etats fassent valoir, jusqu'au bout, la possibilité du dialogue, en mesurant bien les conséquences toujours désastreuses du passage à la violence.

En parlant de politisation du référent religieux, on aura donc voulu signaler une évolution à deux niveaux. D'une part, un phénomène de « déterritorialisation ». La première modernité avait assigné le religieux à résidence nationale, en tentant, comme l'indique la formule *ejus regio, cujus religio*, de rapporter l'espace politique à une appartenance religieuse unifiée (quoique subordonnée au pouvoir gouvernemental). La deuxième modernité introduit un système plus fluide, fondé sur la pluralisation et la transnationalisation des appartenances, elles-mêmes liées à l'organisation du religieux en réseaux globalisés²⁰. D'autre part, un phénomène de « déconfessionnalisation ». La première modernité a voulu réduire le religieux à sa dimension culturelle, en lui ôtant la position d'englobement qui la caractérisait dans les

¹⁵ Lederach, John Paul, *Preparing for peace : Conflict transformation Across cultures*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1995.

¹⁶ « Il faut, déclare-t-il en Haïti en mars 1983, que quelque chose change. Il faut que les choses changent ici ».

¹⁷ K. Warr, "The normative promise of religious organizations in global civil society", *Journal of Church and State*, 41, 3, 1999, p. 499 sq.

¹⁸ Pérouse de Montclos Marc-Antoine, *Les humanitaires dans la guerre*, Paris, La Documentation française, 2013.

¹⁹ Entretien avec le Cheikh al-Qaradawi, *Al Jihad*, 21 avril 1985.

²⁰ Voir, par exemple, Bastian, Jean-Pierre, Rousselet, Kathy, Champion, Françoise (dir.), *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.

époques antérieures. Le pouvoir gouvernemental pouvait certes lui donner une dimension publique : il s'agissait d'abord de l'engager, à titre d'auxiliaire, au service des disciplines étatiques. La deuxième modernité se situe dans un autre cadre : elle confronte l'observateur à un religieux affirmant sa dimension publique, au point de vouloir reconfigurer l'ordre social à partir de ses propres normes.

L'HYBRIDATION DE L'ESPACE INTERNATIONAL

Si le religieux réapparaît, ce n'est pas cependant au point d'« ethniciser » ou de « reféodaliser » totalement la scène internationale. L'Etat demeure bien le foyer central d'agrégation des populations et de production des normativités. On n'est pourtant plus dans la situation qui était celle de la période antécédente. Le religieux pèse sans doute davantage aujourd'hui dans les choix internationaux des Etats que ce n'était le cas du temps de la modernité triomphante. Brooke, en un propos qui remet en cause le postulat réaliste, rappelait, à cet égard, que l'analyse ne peut se passer dorénavant d'« articuler le matériel et le spirituel ».

Cette défrontiérisation du politique et du religieux se repère d'abord sur le terrain matériel. La pénétration de l'espace public par les forces religieuses n'a pas été sans effet performatif sur la détermination des politiques internes certes, mais aussi sur celle des politiques internationales, et notamment des politiques de la guerre. On dispose de toute une statistique aujourd'hui du déclenchement des conflits. Les données signalent que les guerres ont souvent à voir avec des raisons religieuses, comme le révèlent les statistiques notées plus haut. Le conflit israélo-palestinien en est l'illustration. Des deux côtés, la guerre s'est entourée de nouveaux motifs : il s'est agi, pour une partie croissante des acteurs, de défendre des territoires religieux, le Dar al Islam ici, Eretz Israël là. C'est le cas également du conflit Irak-Iran : le discours martyro-pathique de Khomeiny est fondé sur une exaltation de la défense du chiisme contre l'alliance, qu'incarne Saddam Hussein, des sunnites et des sécularistes. Parfois, les Etats, au nom même de leurs adhésions religieuses, prennent des risques au regard de leurs propres intérêts immédiats. Ainsi en va-t-il par exemple de l'Arabie saoudite que son alliance avec les Etats-Unis n'empêche pas d'activer des foyers d'agitation, et parfois de terrorisme, politico-religieux. Il a été observé aussi que les guerres se construisent par un effet de déploiement concentrique : les gouvernements s'engagent souvent dans des conflits pour protéger des minorités religieuses au-delà de leurs propres limites territoriales²¹.

On ne considérera pas que ce tropisme religieux ne concerne que les pays peu sécularisés. La politique américaine au Moyen-Orient ou en Afghanistan semble bien avoir été déterminée par une vision du monde de type « judéo-chrétien », pour parler comme Elizabeth Shakmann-Hurd, que les évangéliques, souvent attachés à défendre, pour des raisons théologiques, les droits de l'Homme et l'Etat d'Israël, ont contribué à réactiver au cours de ces dernières décennies. On ne peut comprendre non plus, sans référence à ce retournement religieux du monde, l'adoption du *Religious Liberty Protection Act* de 1998, qui fait de la défense de la liberté religieuse un élément central de la politique extérieure américaine. Certes, l'Europe, et la France en son sein, ne pensent pas la liberté religieuse exactement de la même manière que les Etats-Unis. On préfère associer ici la liberté de religion et la liberté de conviction, dans l'idée de placer les croyants et les incroyants sur le même plan. Il reste qu'en Europe aussi, comme on le voit vis-à-vis des minorités chrétiennes en Orient, l'enjeu religieux est tout à fait décisif.

Mais la défrontiérisation s'observe aussi sur le terrain institutionnel. La scène internationale connaît maintenant une pluralité d'acteurs, comme du reste la scène nationale. On est confronté à une gouvernance multi-niveaux, dans laquelle les institutions politiques et religieuses entrent, à tous les degrés de la ligne politique, en interaction. Les organisations

²¹ Fox Jonathan, *Religion, Civilization and Civil War: 1945 through the New Millenium*, Lanham MD, Lexington Books, 2004.

internationales sont le lieu de négociation constante entre les Etats, l'organisation elle-même, et les groupements de la société civile. Dans ce schéma, les représentants des religions ont toute leur place, selon des systèmes d'alliance avec les Etats, dans l'élaboration de la norme internationale. Il y aurait lieu de revenir ici par exemple sur la Conférence internationale du Caire sur la population et le développement de 1994 où les Etats catholiques (d'Amérique du Sud notamment) et musulmans et certaines ONG d'obédience religieuse ont fait cause commune, au nom de la loi morale et de plus en plus souvent d'une réinterprétation des droits de l'Homme²², contre la mentalité contraceptive des pays du nord, ou encore sur la mobilisation des forces musulmanes pour obtenir la reconnaissance d'un délit de diffamation religieuse. L'apport, plus consensuel, des institutions religieuses à la problématique des biens publics mondiaux, les *common goods*, mérite aussi d'être signalé. Les organisations régionales présentent le même dispositif visant à multiplier les points d'entrée des forces religieuses dans leur cercle délibératif. Même l'Europe sécularisée va dans ce sens, comme l'indique l'article 17 du traité de Lisbonne lorsqu'il convoque l'Union européenne à organiser un « dialogue ouvert, transparent et régulier » avec les religions et les organisations non confessionnelles.

On retrouve le même phénomène au niveau étatique. Les Etats font appel aussi aux ressources diplomatiques du religieux, non point seulement dans l'ordre interne mais dans l'ordre international lui-même. Le recours à la médiation en est une illustration. L'histoire longue, rappelée notamment par Charles Tenenbaum²³, dessine une trajectoire claire sur ce terrain. Jusqu'au XVI^e siècle, la médiation religieuse est encore centrale dans un monde qui se définit, en dépit de la marqueterie des royaumes, comme *Respublica Christiana*. Du XVII^e au XX^e siècle s'impose le temps du *jus publicum europeum*, où tout est suspendu à l'action souveraine des Etats. La fin du XX^e siècle la voit resurgir en revanche, quoique sous une autre forme, plus horizontale et contractuelle. Au cours de ces dernières années, dans le cadre du *peace-building process*, des groupements d'obédience religieuse se sont spécialisés dans la médiation, tantôt pour éviter que des conflits entre Etats (ou, à l'intérieur des Etats, entre fractions de la population) n'émergent, tantôt, plus souvent, pour mettre fin à ceux qui ont déjà émergé. Des programmes universitaires ont d'ailleurs été créés en ce sens aux Etats-Unis - les *quakers*, en raison de leur ancrage pacifiste, y sont souvent très actifs. Ils se développent actuellement en Europe. Le monde catholique n'est pas absent de ces dispositifs : la communauté Sant'Egidio, née dans les années 1960, est intervenue en ce sens sur plusieurs théâtres d'opération, comme en Algérie ou au Mozambique. Le pape lui-même a un rôle central dans cette opération, comme l'a montré la médiation de Jean-Paul II entre le Chili et l'Argentine à propos du canal de Beagle (1979-1984), l'organisation des rencontres d'Assise à partir de 1986, ou en 2014, la réunion de prière organisée à Rome par le pape François entre Shimon Peres et Mahmoud Abbas. La sociologie des agents des organisations internationales spécialisées dans la « pacification » (sortie de conflit, paix par le bas, justice reconstructrice), signale aussi, par une autre entrée, l'importance des affiliations croyantes dans ces processus de rapprochement des acteurs.

L'intervention pacificatrice des religions, typique de la diplomatie « à voies multiples », est particulièrement utile dans les conflits de nature religieuse dont on a pu montrer que, articulés à des idéaux non divisibles (l'enjeu ne peut pas être subdivisé sans en affecter sa valeur substantielle²⁴), ils sont souvent bien plus difficiles à résoudre que les conflits d'une autre nature. Des travaux récents ont commencé à en décrire la forme. La médiation articule souvent deux moments. Un moment normatif, au cours duquel il s'agit de rappeler aux parties prenantes du conflit (interne ou externe) les règles d'une juste allocation des droits et des ressources. Un moment pratique, au cours duquel les acteurs religieux enclenchent le dialogue stratégique entre les élites des groupes en conflit²⁵. On a pu montrer

²² Banchoff, Thomas, Wuthnow, Robert, eds. *Religion and the Global Politics of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

²³ Tenenbaum, Charles, *La médiation dans les relations internationales : évolutions et transformations depuis 1945*, Thèse pour le doctorat en science politique, IEP Paris, 2011.

²⁴ Svensson, Isak, "Fighting with Faith. Religion and Conflict Resolution in Civil wars", *Journal of Conflict Resolution*, 51, 6, December 2007, pp. 930-949.

²⁵ Hasenclever, Andreas, Rittberger, Volker, "Does religion make a difference? Theoretical Approaches to the impact of faith on political conflict", in Fabio Petito, Pavlos Hatzopoulos, *Religion in International relations. The return from*

aussi que le répertoire d'action des médiateurs religieux incorporait aussi l'observation (l'observateur offre une présence physique et morale qui peut conduire à la modification de la dynamique conflictuelle) et l'éducation (action pédagogique en classe, séminaire en vue de transformer le conflit)²⁶.

Ce retour sur la période récente ne doit pas se clore sur l'idée que le religieux serait redevenu, comme dans la société pré-moderne, l'infrastructure de la politique internationale. Même si le religieux connaît un processus de déprivatisation pour parler comme José Casanova, ce n'est pas réellement au prix d'un renversement du processus de différenciation qui fait la marque de la modernité.

Différenciation institutionnelle, d'une part. Les Etats peuvent bien passer alliance avec les forces confessionnelles, s'inspirer de leurs doctrines même, et les mobiliser au service de leurs intérêts. Ils demeurent cependant les centres premiers de détermination de la norme. C'est encore autour de leur souveraineté politique, et des allégeances qu'elle suscite, que s'agence, en dépit de mouvements religieux erratiques en leur sein (mais dont le propre est précisément, comme en Afghanistan ou au Mali, de s'emparer de l'institution gouvernementale), le jeu des relations internationales, et non point autour d'une instance surplombante de type religieux, ce qui n'empêche pas, rappelons-le, que dans certaines conjonctures, à la faveur en particulier du réarmement religieux de la société civile et de la pénétration de l'Etat par des forces confessionnelles, que la croyance religieuse, peut-être articulée à d'autres motifs mais pas nécessairement²⁷, puisse, un temps, devenir son principe d'action.

Différenciation culturelle, d'autre part. Toute une école, inspirée de Samuel Huntington, a voulu opposer les cultures les unes aux autres, au point de trouver l'origine des guerres dans leurs rivalités éternelles. Même si l'étude des guerres contemporaines révèle une accentuation de la puissance des agressivités religieuses, c'est une approche qui mérite d'être réévaluée, non seulement parce qu'elle saisit le religieux de manière déterministe (alors même que son activation dépend des circonstances et des mobilisations qu'elle suscite), mais aussi parce qu'elle l'approche de manière unificatrice (sans voir que les divisions du monde actuel s'expriment d'abord au sein même des mondes religieux).

LA PRESENTE LIVRAISON

C'est autour de ces quelques principes de réflexion que s'organise cette présente étude de l'IRSEM, structurée en trois parties. La première (« Intégrer le religieux dans les modèles de compréhension stratégique ») comprend deux chapitres qui précisent la manière d'aborder la variable religieuse. S'ils s'enracinent dans des cas concrets, eu égard aux expériences de terrain menées par les deux auteurs (Irlande du Nord, Burundi, Pacifique Sud), ces deux chapitres ont une vocation clairement épistémologique et méthodologique. Elise Féron s'appuie sur une sociologie du religieux, Brigitte Vassort-Rousset privilégie une perspective d'internationaliste. Dans les deux cas, la variable religieuse n'est pas analysée en termes d'isolat explicatif mais bien de variable enchâssée dans des configurations sociales que l'observateur se doit de décoder.

Les deux autres parties appréhendent cette variable selon des angles distincts. Le premier angle (seconde partie « Du facteur religieux dans les configurations stratégiques ») relève des configurations nationales. Les différents chapitres font travailler cette variable à partir d'ancrages variés bien que tous liés à des conflits anciens ou récents. Pierre-Jean Luizard

exile, New York and Basingstoke, 2003; John, Paul Lederach, *Preparing for peace : Conflict transformation Across cultures*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1995.

²⁶ Sampson Cynthia, "Religion and Peacebuilding", in William Zartman, ed., *Peacemaking in International Conflict. Methods and techniques*, Washington, United States Institute of Peace Press, 2007, pp. 273-323.

²⁷ On songe ici à la distinction opérée par Monica Duffy Toft entre facteur religieux central et facteur religieux périphérique dans les conflits. Voir, par exemple, Monica Duffy Toft, "Getting Religion ? The puzzling case of Islam and civil war", *International security*, 31, 4, 2007, pp. 97-131.

s'intéresse aux situations irakiennes et syriennes et montre le poids que représentent les carences de légitimité étatique dans le renforcement des confessionnalismes au sein même des sociétés. Alain Dieckhoff revient sur la trajectoire du facteur religieux dans les conflits israélo-arabes. Il souligne que ce facteur est neutre en soi mais que des conjonctures historiques expliquent sa mobilisation par les acteurs politiques. Aïda Kanafani-Zahar analyse le poids des divisions confessionnelles au Liban. Elle intègre la dimension mnésique en tant que source de polarités et de violence mais aussi comme facteur de transformation du conflit. Jean-Luc Racine étudie la place que revêt l'Islam dans la construction historique du Pakistan mais aussi et surtout sa manipulation par les élites militaires au pouvoir à l'égard des Etats voisins. Une telle utilisation se révèle à double tranchant car elle attise des tensions internes voire une guerre civile. Provenant d'horizons disciplinaires différents, les auteurs convergent toutefois en soulignant le caractère non essentialiste de ces conflits mais plutôt leur degré plus ou moins religieux en fonction du contexte stratégique. On pourrait alors comparer, bien que les auteurs ne le fassent pas directement, la définition du religieux *in situ* à celle du politique développée par Hans Morgenthau. Celui-ci associe la politique non pas à une substance mais à une intensité plus ou moins présente dans la société.

Le second angle consiste à observer les acteurs de nature religieuse dans les interactions stratégiques (troisième partie intitulée « Des acteurs religieux dans l'environnement stratégique »). Ces acteurs sont de natures très diverses, allant de l'entrepreneur confessionnel à l'Etat. De plus, ces interventions ne sont pas univoques. En effet, elles révèlent à nouveau la variabilité des engagements et des orientations : médiation, réconciliation, voire aussi intensification des conflits. Les différents cas étudiés sont issus d'une pluralité de zones géographiques, démontrant par là l'idée selon laquelle aucun espace n'exclut *a priori* ces acteurs au sein des interactions stratégiques. Ilan Greilsammer se focalise sur les acteurs religieux juifs dans le conflit israélo-arabe. Il souligne la variabilité des positions adoptées et le rôle pivot exercé par la guerre des Six Jours dans leur élaboration. Il constate également une tendance au durcissement du nationalisme malgré l'existence de voix favorables à la conciliation. Sébastien Fath revient sur le rôle des Eglises évangéliques américaines concernant l'intervention militaire en Irak. Non seulement ces Eglises n'abordent pas la légitimation selon une union sacrée mais la rhétorique de guerre sainte ne constitue pas le socle de l'argumentaire diffusé. L'objectif poursuivi consiste à favoriser l'éclosion de sociétés civiles pluralistes où la différence chrétienne peut s'exprimer (une *soft war* qui ne s'articule pas de manière mécanique et immédiate avec la posture stratégique américaine). Marie Balas décrit la diplomatie de réseau construite par la Communauté Sant'Egidio qualifiée d'ONU du Trastevere. Son chapitre revient sur les origines de la Communauté et ses spécificités : une méthode fondée sur le secret, l'appui sur des communautés locales, une conception intégrative de la résolution des conflits. C'est moins les expériences concrètes de médiation qui intéressent ici l'auteur que le répertoire d'action particulier qu'entend développer la Communauté. Delphine Allès porte son attention sur l'Indonésie qui a su remettre au goût du jour des pratiques de dialogue inter-religieux fondées sur des méthodes ancestrales occultées par des années de centralisme autocratique afin de gérer les irruptions de violence dans l'archipel. Une telle réactivation participe d'une identité indonésienne que le gouvernement cherche à valoriser à l'international en se définissant comme un pont entre islam et Occident. Enfin, Jean-Paul Willaime examine le rôle du Conseil de l'Europe en matière de dialogue interculturel depuis 2005. Celui-ci comporte une dimension religieuse avec l'adoption du Livre Blanc sur le dialogue interculturel de 2008. Cette composante n'est pas à négliger dans un espace comprenant la Russie mais aussi les Républiques du Caucase du Sud. La sécurité pan-européenne passe aussi par la prise en compte du religieux.

PREMIERE PARTIE

INTEGRER LE RELIGIEUX DANS LES MODELES DE COMPREHENSION STRATEGIQUE

RELIGIONS ET CONFLITS. COMMENT RENOUVELER LE CADRE DE L'ANALYSE ? ¹

Elise FÉRON
CARC, University of Kent

Résumé: Depuis 1945, les religions et les différences religieuses constituent l'une des causes les plus courantes de conflits internes ou internationalisés, ce qui a généré l'idée que les conflits possédant une forte dimension religieuse étaient nécessairement plus sauvages, brutaux et primitifs que les autres. Toutefois, les recherches montrent que religion et nationalisme ne font pas toujours bon ménage, et que la religion peut être utilisée comme facteur d'apaisement en cas d'escalade d'un conflit, ou lors d'un processus de paix. Dans cette perspective, cet article montre que l'impact des religions sur les conflits est le résultat de l'interaction entre le contenu de la doctrine (ce que disent les textes fondateurs, comment ils sont interprétés par les autorités religieuses dans un contexte donné, et comment ces interprétations sont comprises et traduites au niveau local), la dimension sociologique des Eglises (leur statut dans la société, leur attitude vis-à-vis des affaires temporelles, leurs divisions internes) et l'évolution du contexte dans lequel elles sont placées (en particulier les changements qui sont susceptibles d'affecter leur position dans une société donnée).

.....
Mots-clés: Sociologie des conflits, doctrine religieuse, sociologie des églises, désescalade

Summary: *Since 1945, religions, and religious differences have been ranked amongst the most common factors of internal or internationalized conflicts. This has generated the idea that conflicts with a strong religious dimension were necessarily more savage, brutal and backward than others. However, research shows that religion can also be inimical to nationalism and conflict, and that it can be used as a soothing element in deteriorating situations or peace processes. In this perspective, this article shows that the impact of religion on conflicts is the result of the interplay between doctrinal content (which can itself be further disaggregated into what the founding texts say, how religious authorities interpret them in the light of the current context, and how these interpretations are understood and translated at the grassroots level), the sociological dimension of Churches (their status in society, their attitude towards worldly matters and their internal divisions), and the evolution of the context in which they are embedded (in particular the changes that are likely to affect their position in a given society).*

.....
Key words: Sociology of conflict, religious doctrine, sociology of the church, de-escalation

La fin des guerres de religion au XVIII^e siècle en Europe avait, semble-t-il, relégué la religion au second rang des facteurs explicatifs des conflits internes et internationaux. Mais le déclin des idéologies séculières telles que le socialisme, la résurgence parallèle de la foi dans de nombreuses parties du monde, le regain apparent des conflits dits ethniques et communautaires, ainsi que la percée du fondamentalisme islamique, ont replacé la religion

¹ Ce chapitre est la version remaniée d'un article paru dans *Arès*, 46/3, décembre 2000.

au centre des recherches des spécialistes en relations internationales². Certaines études récentes montrent que depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale beaucoup de conflits présentent des dimensions, ou des causes, religieuses, qu'ils tendent à être plus violents et plus longs que les autres, et qu'il y a eu une augmentation globale de leur nombre (c'est-à-dire des conflits dans lesquels au moins l'un des protagonistes pense que la religion est l'enjeu principal)³. Les conflits dits ethniques sont en particulier davantage susceptibles de présenter une forte dimension religieuse, et les conflits entre religions différentes sont beaucoup plus nombreux que les attaques fondamentalistes contre des Etats séculiers. Depuis 1945, les religions, et les différences religieuses, figurent donc parmi les facteurs les plus fréquents de conflits internes et internationaux.

Ces tendances, qui semblent en partie contredire les théories relatives à la sécularisation et à la modernisation du monde, sans toutefois entièrement valider celles qui prédisent un « clash des civilisations », ont nourri l'idée que les conflits présentant de fortes dimensions religieuses étaient plus sauvages, brutaux, et « rétrogrades » que les autres : « Les nationalismes religieux invoquent les images de lutte particulièrement troublantes de haine, de violence souvent pour de bonnes raisons. Le recours à la religion en tant que moyen visant à redéfinir la communauté nationale peut et a déjà conduit à la violence dans des proportions stupéfiantes »⁴. Ce qui rend les simplifications hâtives impossibles, toutefois, est que les religions représentent parfois aussi de puissantes forces d'opposition aux nationalismes et aux conflits, et peuvent permettre de limiter les processus d'escalade, voire peuvent jouer un rôle apaisant pendant des négociations de paix⁵. Qui plus est, nombre de religions coexistent paisiblement à travers le monde, et beaucoup de pays abritant des groupes de confessions différentes connaissent paix et stabilité.

Cet impact apparemment imprévisible des religions sur les sociétés, et sur les processus politiques, s'explique par leurs complexité et ambiguïté inhérentes, et par le fait qu'elles constituent des systèmes très divers et changeants, qui peuvent être appréhendés tantôt comme des entités culturelles, des structures idéologiques, des acteurs politiques, des institutions ou des communautés, pour ne mentionner que quelques-unes de leurs multiples facettes. Chacune de ces facettes renvoie à son tour à une multiplicité de processus, ainsi que l'a notamment montré Georg Simmel⁶. Beaucoup d'auteurs ont tenté de classifier ces différents aspects des religions, en mettant l'accent soit sur leur contenu doctrinal, soit sur leur structure, ou encore sur le contexte dans lequel elles se déploient, et les ont ensuite reliés aux phénomènes d'éruption des conflits. Parmi ces tentatives de classification, celle de Jonathan Fox⁷ met en évidence plusieurs fonctions essentielles des religions au niveau politique, social, et conflictuel : d'abord, les religions constituent un cadre d'analyse et de compréhension du monde ; ensuite, elles fournissent un ensemble cohérent de valeurs et de comportements ; elles organisent les communautés de croyants par le biais d'institutions formelles ; enfin, elles ont la capacité de légitimer certains acteurs, actions et institutions. En partant de cette classification relativement simple, nous pouvons remarquer que lorsque nous essayons d'analyser les relations entre religions et conflits, nous évoquons en réalité deux aspects du phénomène religieux, différents mais complémentaires : d'une part, les religions constituent des cadres symboliques et culturels qui peuvent également jouer le rôle de liens sociaux, et qui présentent des ressemblances frappantes avec l'ethnicité ou le nationalisme. Ce cadre peut être utilisé comme outil de mobilisation en temps de conflit : les religions peuvent en effet se substituer aux identités politiques, elles peuvent servir à légitimer la violence, à sanctifier une lutte politique, à

² Voir notamment Snyder, Jack (ed.), *Religion and International Relations Theory*, New York, Columbia University Press, 2011; Thomas, Scott (ed.), *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, New York and Basingstoke, Palgrave, 2005; Goldewijk, Berma Klein (ed.), *Religion, International Relations and Development Cooperation*, Wageningen, Wageningen Academic Publishers, 2007; ou encore Haynes J. "Religion and International Relations: What are the issues?", *International Politics*, 41, 2004, pp. 452-462.

³ Fox, Jonathan, "Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflicts from 1950 to 1996", *International Political Science Review*, 25, 1, 2004, p. 70.

⁴ Puri, Jyoti, *Encountering Nationalism*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 172.

⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁶ Simmel, Georg, *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, Glencoe, The Free Press, 1955, p. 158.

⁷ Fox, Jonathan, "Towards a dynamic theory of ethno-religious conflict", *Nations and Nationalism*, 5, 4, 1995, pp. 445-452.

désigner un bouc émissaire, à renforcer la fierté d'un groupe, à encourager le fanatisme ou encore à transformer l'image de l'Autre en celle d'un ennemi. D'autre part, les religions constituent également des éléments structurants non seulement pour les communautés de croyants, mais aussi pour les sociétés dans leur ensemble. Cela renvoie au fait que les religions sont aussi des institutions qui structurent et divisent les sociétés, par exemple en entretenant des systèmes de scolarisation séparés, en favorisant le maintien de sphères médiatiques et politiques distinctes, etc. Mais par-dessus tout, cela signifie que les religions sont aussi des acteurs sociaux, culturels, politiques et même économiques qui peuvent intervenir dans l'espace public, entrer en compétition avec d'autres élites politiques, et développer en leur sein des stratégies différentes, et parfois contradictoires.

Dans cette perspective, le but de cette contribution n'est pas d'analyser ces deux rôles des religions en temps de conflit, puisqu'une telle analyse a déjà été conduite⁸, mais plutôt d'essayer d'apporter des améliorations aux théories ou cadres d'analyse existants : la plupart de ces théories se concentrent sur une seule phase du cycle des conflits (essentiellement comment les religions contribuent à l'éclatement des conflits, ou comment elles participent à leur intensification), comme si ces différents aspects n'étaient pas interdépendants ; très peu de cadres d'analyse (à la notable exception de Fox dans ses différentes publications) ont essayé d'adopter une approche dynamique, intégrant l'impact de la religion sur l'ensemble du cycle des conflits, et *vice versa* ; par ailleurs, la plupart des recherches sur les liens entre religions et conflits se fondent, dans l'ensemble, soit sur quelques cas d'étude spécifiques sans chercher à les relier à un cadre d'analyse plus général, soit sur une analyse de type quantitatif, très utile pour mettre en évidence des tendances générales, mais assez peu heuristique lorsqu'il s'agit de comprendre les relations complexes et parfois contradictoires qui se déploient au niveau local.

En s'appuyant sur une série de cas d'étude (Balkans, Chypre, Irlande du Nord notamment) qu'il met en relation avec une approche plus générale, ce chapitre éclaire les relations entre religions et conflits en mettant en relation trois catégories d'éléments :

- d'abord, un élément de contenu (les religions en tant que cadre symbolique et culturel, en tant qu'outils de mobilisation), qui nous amène à prêter attention non seulement aux textes religieux eux-mêmes, mais aussi à la manière dont ceux-ci sont traduits par les autorités religieuses, puis repris et adaptés au niveau « de la masse » ;
- ensuite, un élément sociologique (renvoyant au rôle clé joué par les élites religieuses, au phénomène de compétition entre élites politiques et religieuses, etc.), qui nous oblige à prendre en compte la position des Eglises dans la société, leurs divisions internes, leurs relations avec les autres acteurs du conflit, etc. ;
- enfin, une dimension dynamique et contextuelle (éléments de contexte général, période de gestation ou d'escalade du conflit, éléments juridiques et constitutionnels, etc.), qui nous conduit à analyser comment les deux éléments précédents évoluent, changent et interagissent dans le temps.

La question n'est pas tant de déterminer s'il y a beaucoup de conflits « religieux » ou pas, ou si leur nombre augmente ou décroît, mais plutôt de comprendre quels processus spécifiques sont en jeu lorsqu'un conflit présente une dimension religieuse. Le facteur religieux joue-t-il un rôle essentiel dans le développement des conflits, et si oui, au travers de quels processus et dynamiques, et comment ces derniers évoluent-ils lors des différentes phases des conflits ? Pouvons-nous dépasser le clivage qui sépare habituellement ceux qui pensent que la religion est source de conflits, de ceux qui soutiennent que la religion ne devient un facteur de conflit que lorsqu'elle est instrumentalisée par d'autres acteurs en opposition ? Pour des raisons de cohérence, cette contribution se focalisera essentiellement sur les conflits infra-étatiques et/ou internationalisés, sans pour autant nier le fait que d'autres formes de conflits contemporains, comme les conflits interétatiques, ou la fameuse « guerre

⁸ Voir, entre autres, Fox, Jonathan, "Towards a dynamic theory of ethno-religious conflict", *op.cit.*; Kowlewski, David, Greil, Arthur, Religion as Opiate: "Religion as Opiate in Comparative Perspective", *Journal of Church and State*, 32, 3, 1990, pp. 511-526; Williamson, Roger, "Why is Religion Still a Factor in Armed Conflict?", *Security Dialogue*, 21, 3, 1990, pp. 243-253; Lincoln, Bruce (ed.), *Religion, Rebellion and Revolution*, London, Macmillan, 1985; ou encore Lewy, Guenter, *Religion and Revolution*, New York, Oxford University Press, 1974.

contre le terrorisme » possèdent de fortes dimensions religieuses. Par souci de clarté, le raisonnement suivra une structure dynamique, copiant le cycle de développement des conflits : nous examinerons dans un premier temps le rôle des religions comme causes profondes des conflits, puis leur contribution à l'escalade des conflits et à l'intensification de la violence, laissant de côté le thème de leur rôle dans les processus de désescalade et de construction de la paix, traités dans la deuxième partie de cet ouvrage.

LES RELIGIONS COMME CAUSES PROFONDES DES CONFLITS

L'une des principales caractéristiques des religions est qu'elles tendent à structurer les opinions de leurs fidèles en un système cohérent de valeurs et de croyances, et peuvent ainsi donner naissance à des visions du monde relativement antithétiques. Les groupes de fidèles, en particulier ceux qui relèvent des traditions monothéistes, sont aussi des groupes identitaires aux frontières relativement rigides. Derriennic⁹ et Reynald-Queyrol¹⁰ avancent deux explications à ce phénomène : d'une part, les monothéismes ont un contenu culturel riche et complexe, qui leur permet de porter des identités collectives, avec leur propre vision du monde, système de valeurs, manières de vivre, etc. ; d'autre part, beaucoup de religions, et en particulier les monothéismes, ont un caractère exclusif, qui a fait craindre à Huntington, et surtout à Max Weber bien longtemps avant lui, la « Guerre des Dieux » : « Suivant Huntington, l'une des causes les plus importantes de conflit futur entre civilisations réside dans leurs caractères et leurs différences les moins susceptibles de changer. Par conséquent, il est plus difficile de résoudre ces conflits que les différences politiques et économiques. Plus que l'ethnicité, la religion discrimine et différencie les humains de manière exclusive, plus qu'un pays ne pourrait le faire »¹¹. Ces tendances sont renforcées par le fait que les religions essaient en général d'éviter les contacts entre leurs fidèles respectifs, au niveau formel aussi bien qu'informel, par exemple en maintenant des coutumes différentes en matière de nourriture ou de mariage, ce qui rend les unions mixtes plus compliquées, et tend à institutionnaliser l'endogamie. Il n'est donc pas surprenant que changer de religion constitue pour presque tous ces systèmes religieux le péché le plus grave. Ces éléments facilitent la constitution de groupes dont les visions du monde sont à la fois cohérentes au niveau interne, et mutuellement exclusives, ce qui peut ensuite être mis à profit par divers entrepreneurs identitaires. Les fondamentalismes en particulier se caractérisent par leur tendance à créer des frontières claires et rigides entre les communautés religieuses, et avec les personnes sans religion, grâce à une vision du monde simpliste et manichéenne. Lorsque le manichéisme atteint son apogée, le groupe religieux qui est présenté comme l'ennemi principal devient l'incarnation même du mal, si bien que les risques d'escalade du conflit augmentent de façon exponentielle. Cela explique probablement pourquoi les sociétés très fragmentées au niveau religieux semblent connaître moins de conflits que celles où deux groupes religieux s'opposent.

Un autre facteur aggravant réside dans le fait que les Eglises contrôlent toute une série d'autres institutions sociales et culturelles qui jouent un rôle essentiel dans la socialisation des individus. Ainsi, les visions du monde spécifiques qui naissent de croyances religieuses peuvent être disséminées et renforcées par des systèmes scolaires ségrégués, et par des réseaux d'activités culturelles qui maintiennent les croyants dans un monde intégré et cohérent, dont les « infidèles » sont exclus. C'était par exemple le cas à Chypre avant même la partition *de facto* de l'île, lorsque sous le règne ottoman un système d'éducation dual, correspondant aux Eglises orthodoxe et musulmane, s'est développé. Ce système d'éducation séparée a permis de renforcer et de reproduire des identités culturelles distinctes et basées sur la religion. Une dynamique assez similaire est à l'œuvre en Irlande du Nord depuis la partition de l'île d'Irlande en 1921, puisque les Eglises protestante et catholique sont largement impliquées dans la plupart des activités d'éducation, mais aussi

⁹ Derriennic, Jean-Pierre, *Les guerres civiles*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.

¹⁰ Reynal-Querol Marta, "Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars", *Journal of Conflict Resolution*, 46, 1, February 2002, pp. 29-54.

¹¹ Reynal-Querol Marta, *op.cit.*, p. 31.

culturelles et de loisir. Le système scolaire sépare les écoliers en fonction de leur origine religieuse – avec l'exception des quelques écoles « intégrées », très médiatiques, mais qui accueillent moins de 5% des écoliers – et les Eglises contrôlent également divers réseaux culturels, sportifs et associatifs : « Les Eglises ne sont pas des institutions avec des membres qui changeraient de chemises dans d'autres aspects de leur vie. Elles sont également des communautés de personnes qui vivent à la lumière de leurs expériences et de leur savoir spirituels. Ainsi, lorsqu'ils sont au marché, dans les pubs, devant les écoles pour aller chercher leurs enfants, quoi qu'ils fassent, ils demeurent attachés à leur église »¹². Dans ces circonstances, l'influence des Eglises est bien plus importante que si elles restaient confinées dans le domaine spirituel et rituel ; elles deviennent de puissants agents de construction sociale des communautés, et elles ont même un impact sur les identités de ceux qui ne vont pas à l'Eglise et/ou ne croient pas en Dieu.

Lorsque ce processus atteint son apogée, et que la religion se superpose à d'autres clivages, elle devient un marqueur ethnique très puissant. Dans beaucoup de conflits qui présentent une dimension religieuse, la religion joue un rôle de premier plan dans la définition des identités sociales et culturelles. Dans les Balkans par exemple, la symbiose entre identités religieuses et « ethniques » existait depuis longtemps déjà, avant qu'elle ne devienne évidente aux yeux des observateurs extérieurs, au moment de l'éclatement de l'ex-Yougoslavie. L'Irlande du Nord est également un bon exemple d'une telle dynamique, puisque les individus se réclamant de croyances religieuses différentes se différencient également au niveau de leurs projets politiques, de leur culture, de leur histoire, etc. Ces divisions se renforcent et se légitiment mutuellement. Même si le conflit n'est pas le résultat de croyances religieuses divergentes, ou des activités d'individus fanatiques, les religions continuent d'informer les identités, de fournir des valeurs et des modèles, d'organiser les activités de la vie courante, et de structurer les modes de sociabilité. Elles pénètrent aussi, de manière plus ou moins directe, la scène politique. Dans ces configurations, les dimensions sociales et relationnelles des religions sont au moins aussi importantes que les aspects métaphysique et rituel¹³.

Dans tous ces cas, le rôle des Eglises en tant qu'institutions est d'une importance fondamentale, mais peut varier selon que la religion en question a un statut officiel ou pas. Paradoxalement, dans le cas nord-irlandais, c'est le fait que l'Eglise catholique n'ait reçu aucun statut officiel lorsque la province a été créée en 1921, et que les Eglises protestantes puissent être plus facilement identifiées comme alliées du gouvernement, qui explique le grand rôle que l'Eglise catholique continue à jouer dans la vie quotidienne des catholiques, au travers de l'existence d'un grand nombre d'associations et de réseaux : « En tant qu'institution, le profil politique de l'Eglise romaine catholique est plus fort que n'importe quelle église protestante. En l'absence d'un Etat auquel les Catholiques accordent leur allégeance inconditionnelle, l'Eglise est devenue le principal organisateur institutionnel »¹⁴. Le rôle des Eglises en tant qu'institutions ne dépend donc pas uniquement du contenu et des caractéristiques des religions elles-mêmes, mais aussi des circonstances historiques qui ont eu un impact sur leur place et leur influence dans une société donnée. Terence McCaughey¹⁵ distingue deux modèles de relations entre institutions religieuses et Etats : soit les institutions religieuses adoptent une attitude « d'Eglise », en jouant le rôle de *cultus publicus*, et en essayant d'instiller leurs valeurs dans l'espace public et dans l'Etat lui-même ; soit elles adoptent une attitude de retrait, « de secte », et décident de se tenir à l'écart du monde et de la politique. Suivant l'attitude qu'elles choisissent, elles pourront, ou pas, venir en soutien d'un projet politique. Quand deux religions au sein d'une même société ont l'ambition d'adopter une attitude « d'Eglise », comme *cultus publicus*, alors un conflit est plus susceptible d'émerger. Encore une fois, la position qui est adoptée par l'institution ne semble pas dépendre du contenu doctrinal de la religion concernée, mais

¹² Morrow, Duncan, Birrell, Derek, Greer, John, O'Keefe, Terry, *The Churches and Inter-Community Relationships*, Coleraine, University of Ulster, Centre for the Study of Conflict, 1994, pp. 3-4.

¹³ Mitchell, Claire, "Is Northern Ireland Abnormal?: An Extension of the Sociological Debate on Religion in Modern Britain", *Sociology*, 38, 2004, p. 250.

¹⁴ Morrow, Duncan et al., *op.cit.*, p. 260.

¹⁵ McCaughey, Terrence, *Memory and Redemption, Church, Politics, and Prophetic Theology in Ireland*, Dublin, Gill and Macmillan, 1993, pp. 130-132.

plutôt du contexte dans lequel les groupes de fidèles évoluent¹⁶. Plus spécifiquement, il semble qu'une menace à l'encontre de la survie d'une religion pousse son clergé à entrer dans le champ politique afin de se défendre. C'est en particulier le cas lorsqu'un groupe est victime de discrimination et de ségrégation en raison de ses croyances religieuses¹⁷. Ce groupe est alors susceptible de développer des revendications qui sont ensuite reprises et mises en avant par les élites religieuses, et qui peuvent constituer une base de mobilisation et de rébellion. Les traitements discriminatoires étaient par exemple monnaie courante pendant la colonisation, et les religions des populations indigènes étaient souvent méprisées et réprimées par les colons, ce qui a fréquemment constitué l'une des motivations des luttes de libération nationale. L'exemple irlandais est, là aussi, très intéressant, puisque les catholiques incarnant la population « locale » ont pendant longtemps été ouvertement victimes de discrimination, tandis que les protestants, identifiés aux colons, bénéficiaient de traitements de faveur. Cette discrimination fut particulièrement intense du XVII^e au XIX^e siècle, et ce n'est donc pas un hasard si cette période est cruciale pour comprendre le lien presque organique existant entre le catholicisme et le nationalisme irlandais¹⁸. Le lien très étroit qui existe encore aujourd'hui entre croyances religieuses et opinions politiques en Irlande du Nord est donc une conséquence plus ou moins directe des injustices subies par les catholiques d'Irlande plusieurs siècles auparavant. La division entre les deux groupes confessionnels s'est ainsi cristallisée dans deux projets politiques divergents, même si aujourd'hui ceux-ci ne possèdent plus guère de tonalité religieuse.

Un groupe religieux peut également être amené à entrer dans l'arène politique lorsque les équilibres sociaux et politiques de la société à laquelle il appartient sont bouleversés, par exemple lors de phases de transition politique. C'est ce qui s'est passé à Chypre au début du XX^e siècle, après le passage de l'île sous contrôle britannique. Pendant des siècles, chrétiens orthodoxes et musulmans de Chypre avaient vécu ensemble et en paix, souvent dans des communes mixtes. Sous l'Empire Ottoman (1571-1878), les élites et institutions religieuses constituaient des acteurs centraux, dont la mission principale était de maintenir les identités distinctes de leurs communautés respectives, et de défendre leurs intérêts. Les Eglises en tant qu'institutions avaient des pouvoirs politiques relativement étendus, grâce au système dit du *millet* qui allouait une certaine autonomie locale aux différents groupes religieux, mais elles n'avaient pas développé de projets politiques indépendants quant à l'avenir de l'île. Le sultan ottoman avait autorisé l'Eglise orthodoxe à représenter les chrétiens de Chypre, et l'archevêque de Chypre était l'*ethnarch* commandant à ces populations. L'Eglise orthodoxe bénéficiait également d'un *berat* impérial, qui l'autorisait à gérer certaines questions relatives au mariage, au commerce local, aux questions d'héritage et de propriété. Malgré les nombreuses et intenses interactions entre les deux principales communautés chypriotes, le système du *millet* maintenait la séparation entre elles car il donnait à chacune l'opportunité d'exister dans le système politique non seulement en tant que groupe culturel, mais aussi comme institution distincte. Le *millet* donnait également une identité et une autorité spécifique aux musulmans de Chypre, dans la mesure où ils partageaient la même identité religieuse que les élites ottomanes. L'imposition de l'autorité britannique en 1914 est venue remettre en cause cet équilibre, en particulier parce que les Britanniques ont cherché à « moderniser » rapidement, et de manière radicale, la scène politique de l'île. Les *leaders* politiques qui se sont alors manifestés, et qui ont commencé à mettre en avant des opinions politiques divergentes, n'étaient autres que les élites religieuses héritées du système du *millet*. Dans ce contexte, la question du statut légal de l'île devint peu à peu centrale. Influencée par la guerre d'indépendance grecque, l'Eglise orthodoxe de Chypre, et l'élite politique chypriote-grecque ont commencé à exprimer leur sympathie envers l'idée d'*enosis* (unification de Chypre et de la Grèce), tandis que les élites musulmanes penchaient de plus en plus clairement vers la Turquie.

¹⁶ C'est le cas en Irak ou en Syrie à titre d'illustration. Voir à cet égard la contribution de Pierre-Jean Luizard dans le présent volume.

¹⁷ Fox, Jonathan, "The Effects of Religious Discrimination on Ethno-Religious Protest and Rebellion", *Journal of Conflict Studies*, 20, 2, 2000, pp.16-43; Fox, Jonathan, "Religious Causes of Discrimination against Ethno-Religious Minorities", *International Studies Quarterly*, 44, 2000, pp. 423-450.

¹⁸ Morrow, Duncan et al., *op.cit.*, p. 240.

Nous voyons ainsi que même si les Eglises ne prennent pas toujours directement part aux conflits, elles sont parfois à la source des incompatibilités, parce qu'elles créent un environnement culturel favorable à la constitution de groupes solidaires, cohérents, et opposés les uns aux autres. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que la présence de religions conduit nécessairement à une éruption de violence, mais simplement que lorsqu'un certain nombre de conditions sont remplies, comme par exemple une division binaire de la société suivant des lignes religieuses, les religions rendent l'éclatement d'un conflit plus probable. Afin de véritablement comprendre le rôle que les religions jouent en tant que causes profondes des conflits, il faut par ailleurs conduire une analyse à au moins trois niveaux : d'abord, une analyse du contenu doctrinal des religions, en d'autres termes comment les religions se positionnent en tant que systèmes de valeurs et visions du monde, et sont susceptibles de s'opposer les unes aux autres ; ensuite, une analyse sociopolitique des institutions et acteurs religieux qui peuvent être amenés à porter et manipuler dans l'espace public les revendications et les aspirations des fidèles ; enfin, une analyse historique et dynamique du contexte dans lequel ces groupes religieux vivent, et de la manière dont l'évolution de ce contexte influence leur positionnement dans l'espace politique.

LES RELIGIONS COMME SOURCE D'INTENSIFICATION DES CONFLITS

Il s'agit à présent de comprendre par quels mécanismes les religions peuvent contribuer à l'intensification des conflits et à l'escalade de la violence. Certaines études ont déjà mis à jour les liens entre religions et interventions internationales¹⁹, entre religions, nationalismes et terrorisme²⁰, entre religions et faiblesse de l'Etat²¹, ou encore entre religions, nationalismes ethniques et guerres révolutionnaires²². Toutes ces recherches montrent que la religion n'est en aucun cas le seul facteur expliquant l'émergence et le maintien de ces conflits, et que son influence peut grandement varier dans le temps ; néanmoins, ces études montrent aussi que le facteur religieux peut expliquer l'intensification de beaucoup de disputes, et que lorsque la religion divise les peuples, la violence et l'intensité des conflits augmentent.

Toutefois, le lien causal entre religion et escalade des conflits est extrêmement complexe, car la religion peut influencer le développement des conflits de nombreuses manières, qui se recourent et/ou se contredisent parfois. Les systèmes de croyance peuvent par exemple, à un moment donné dans le temps, constituer simultanément des facteurs d'escalade et d'apaisement d'un même conflit, par exemple parce qu'il existe des divisions sur la conduite à tenir au sein d'une même Eglise²³, ou parce que le haut-clergé et le bas-clergé adoptent des attitudes différentes par rapport au conflit en cours, ou encore parce qu'un même contenu doctrinal peut être interprété comme invitant à une guerre sainte, ou à offrir le pardon à ses ennemis. Maïla²⁴ explique que dans un environnement conflictuel la religion remplit trois fonctions : d'abord, elle peut se substituer aux identités politiques en crise, et devenir un élément fédérateur ; ensuite, la religion peut être utilisée afin de légitimer la violence, en présentant la lutte comme si elle était menée au nom de Dieu ; enfin, la religion peut favoriser la mobilisation, en ayant recours à des émotions comme la peur et la menace.

¹⁹ Fox, Jonathan, "Religious Causes of International Intervention in Ethnic Conflicts", *International Politics*, 38, 2001, pp. 515-532.

²⁰ Armstrong, John, "Religious Nationalism and Collective Violence", *Nations and Nationalism*, 3, 4, 2007, pp. 597-606.

²¹ Fox, Jonathan, "Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflicts from 1950 to 1996", *op.cit.*

²² Fox, Jonathan, "Towards a dynamic theory of ethno-religious conflict", *Nations and Nationalism*, *op.cit.*; Fox J., "The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars; 1945-2001", *Journal of Peace Research*, 41, 6, 2004, pp. 715-731.

²³ Pour une illustration de ce phénomène, voir la contribution de Sébastien Fath consacrée aux églises évangéliques face à l'intervention militaire en Irak de 2003 dans le présent volume.

²⁴ Maïla, Joseph, « Religion et conflits », *Religion et violence*, *Projet*, 281, Juillet 2004, pp. 40-41.

Plus spécifiquement, Crettiez²⁵ a mis en évidence le lien très étroit qui existe entre religions et nationalismes. Selon lui, religions et nationalismes ont un fonctionnement similaire, perceptible notamment dans leurs rituels et pratiques, mais aussi dans leurs discours et valeurs qui font par exemple appel au sacrifice, à la quête d'authenticité, et qui possèdent une dimension missionnaire. Crettiez montre que ces similitudes peuvent être explorées de deux manières, d'une part dans la logique religieuse du nationalisme, et d'autre part dans ce qu'il appelle la logique nationaliste des religions. La logique religieuse du nationalisme est apparente dans certains rituels et liturgies (comme la sacralisation de la nation, de ses origines, les enterrements nationalistes, etc.), dans un certain culte de l'authenticité que le nationalisme entretient (par exemple le fait que la communauté nationale est toujours présentée comme unique dans ses origines, avec un ancêtre prestigieux, etc.), dans la quête d'une mission sacrée (un avenir radieux qui doit advenir), et au travers de certains mécanismes comme le réconfort communautaire, qui permet à la communauté nationale d'être une source de cohésion et d'intégration dans un environnement en perpétuelle mutation. La plupart des nationalismes actifs dans le cadre des conflits ethno-nationalistes contemporains présentent de telles caractéristiques, comme le nationalisme serbe en ex-Yougoslavie, le nationalisme républicain en Irlande du Nord, ou encore le nationalisme basque en Espagne. La propagande nationaliste sanctifie les combattants, qui endossent les habits d'émissaires divins réalisant une mission sacrée, et qui sont considérés comme tels par une partie importante de leurs communautés d'origine.

Dans certains cas, comme celui du conflit israélo-palestinien, les liens entre religion et nationalisme sont encore plus inextricables, comme si les groupes en conflit ne pouvaient pas vraiment faire la différence entre la défense de leur religion et le combat pour leurs « droits nationaux ». Ce phénomène peut en partie être expliqué par l'aspect complémentaire du lien entre nationalisme et religion, à savoir la logique nationaliste des religions dont parle Crettiez. En situation de conflit, et plus particulièrement quand une religion en tant qu'institution est menacée, elle tend à adopter un discours nationaliste. En prescrivant une identité aux membres d'une communauté donnée, et en devenant un quasi substitut à l'identité nationale, la religion est alors en mesure de légitimer et même de soutenir et d'exacerber la violence nationaliste. Elle devient un outil de défense du groupe, et désigne un bouc émissaire – habituellement « l'autre » communauté – qui représente une menace totale et immédiate, et qui donc parfois justifie le fanatisme et même le racisme. Elle confère aussi à la lutte nationaliste une certitude absolue dans la justesse de ses buts, si bien que le combat devient un devoir sacré et non plus une opération politique.

Ce qu'il est difficile de déterminer, c'est si la religion (élément de contenu) et les acteurs religieux (élément sociologique) sont les principaux agents responsables du conflit, ou bien s'ils ne font qu'accompagner son développement. En réalité, il semble que dans la plupart des cas les deux processus soient à l'œuvre en parallèle, à des degrés divers suivant le contexte. La religion peut notamment jouer un rôle « inspirationnel », pour reprendre la qualification de Puri²⁶ : « La religion peut devenir un aspect central des mouvements nationalistes, mais pas sans intervention politique active. (...) Elle peut contribuer à façonner les buts des mouvements nationalistes. » La religion peut ainsi être à l'origine de mouvements nationalistes, par exemple en donnant naissance à des mouvements ou partis politiques – comme dans le cas du DUP (Democratic Unionist Party) en Irlande du Nord, un parti unioniste radical, créé en 1971 par le Révérend Ian Paisley, qui a par ailleurs créé sa propre Eglise, la *Free Presbyterian Church* ; dans ce cas précis, les objectifs principaux du parti sont politiques et non religieux, mais la défense de ces objectifs politiques doit également permettre de préserver la domination du protestantisme en Irlande du Nord.

D'une manière plus indirecte, la religion peut aussi jouer un rôle actif dans le développement d'un mouvement politique ou d'une idéologie. Ivekovic²⁷ par exemple montre comment, dans le cas de l'ex-Yougoslavie, la religion et le nationalisme xénophobe se sont renforcés l'un l'autre. Plus précisément, les conflits basés sur les clivages ethniques

²⁵ Crettiez, Xavier, *Violence et Nationalisme*, Paris, Odile Jacob, 2006, pp. 107-124.

²⁶ Puri, Jyoti, *op.cit.*, p. 198.

²⁷ Ivekovic, Ivan, "Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion: The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States", *Social Compass*, 49, 4, 2002, pp. 523-536.

semblent avoir renforcé la conscience religieuse des populations, à un tel point qu'il est difficile de décider ce qui, de la religion ou du nationalisme, vient « en premier ». Dans le cas relativement peu connu de la région du Sandžak en Serbie par exemple, un conflit d'intensité limitée oppose les Serbes orthodoxes et les communautés musulmanes/Bosniaques, les Serbes se référant à la période pré-Ottomane pour légitimer leur souveraineté sur la région, tandis que les Bosniaques s'appuient sur les quatre siècles et demi durant lesquels le Sandžak a existé comme territoire turc au sein de la Bosnie. Les deux groupes se conçoivent l'un l'autre comme ennemis de ce qui fait l'essence de leur culture et de leur ethnicité, si bien que tout pouvoir acquis par l'autre dans les domaines politique ou économique est interprété comme une menace quasi ontologique. Depuis le début des années 1990, le nombre de croyants a augmenté significativement, aussi bien côté serbe que bosniaque. L'Eglise serbe orthodoxe et la communauté musulmane du Sandžak ne sont pas en conflit direct, et officiellement elles n'interviennent pas au niveau politique, mais elles soutiennent indirectement certains partis politiques. L'Eglise serbe orthodoxe a une branche ultranationaliste, tandis que le Meshihat de la communauté musulmane du Sandžak soutient les positions du Conseil national bosniaque du Sandjak (BNVS, devenu depuis quelques années le Conseil national de la minorité bosniaque), qui est décrit par les Serbes comme le chantre du fondamentalisme musulman et du séparatisme. Dans ce cas, même si la religion ne semble pas être la source directe du conflit et des mobilisations au niveau politique, la conscience religieuse accrue des populations au niveau local a nourri une dynamique d'éloignement et de dissociation des groupes, et de développement de projets politiques divergents. Cette propension de la religion à établir des liens avec des projets et des acteurs politiques s'explique par sa capacité à relayer et à reformuler les revendications non religieuses des groupes ethniques²⁸. Bien évidemment, cette capacité varie selon le contexte et le fait que les questions religieuses se trouvent ou pas au centre du conflit – si les enjeux principaux sont religieux, alors les revendications sont souvent uniquement liées à des questions religieuses. Cela signifie, d'une manière un peu paradoxale d'ailleurs, que lorsque le conflit n'est pas religieux, les membres des différents clergés sont davantage susceptibles d'intervenir sur des questions politiques et sociales.

Mais l'initiative de l'implication de thèmes ou d'acteurs religieux peut venir aussi du monde politique lui-même, afin de s'en servir comme sources de légitimation pour leurs idéologies et projets politiques. C'est ce que certains auteurs appellent le rôle « instrumental » des religions : « Dans certains cas, les nationalismes ne sont pas inspirés par la religion même s'ils recherchent une justification religieuse, le symbolisme religieux et les interprétations religieuses afin de recueillir un soutien à leur cause »²⁹. En tant que fournisseurs de valeurs, de croyances, de mythes et de héros, les religions constituent des sources constantes de référence et de légitimité pour les mouvements politiques³⁰. Elles servent également de modèles qui peuvent être imités par le biais de cérémonies et de rituels dont la fonction principale est de sanctifier la lutte nationaliste, ethnique ou de libération. Mener la lutte au nom de Dieu permet en effet aux combattants de la présenter comme immémoriale et moralement supérieure. De plus, les religions fournissent d'excellentes raisons de combattre, car elles se présentent comme de « justes causes » au nom desquelles les individus peuvent tuer et mourir. Et même quand la religion n'est pas au centre du conflit, toute attaque contre un symbole ou un territoire auquel le groupe est attaché est assimilé à une attaque contre sa religion, comme l'illustre le cas du Kosovo.

Il faut donc se méfier des explications simplistes, car la religion peut être utilisée comme moyen de différencier et d'opposer les communautés, même si elle n'est pas au centre du conflit. C'est par exemple le cas en Inde, où des émeutes intercommunautaires meurtrières déchirent, dans certaines villes, les communautés musulmanes et hindoues, mais où cette violence, souvent décrite comme religieuse, doit plutôt être interprétée comme un moyen de

²⁸ Fox, Jonathan, "The Influence of Religious Legitimacy on Grievance Formation by Ethno-Religious Minorities", *Journal of Peace Research*, 36, 3, 1999, pp. 289-307.

²⁹ Puri Jyoti, *op.cit.*, p. 197.

³⁰ Voir les contributions d'Alain Dieckhoff pour le conflit israélo-palestinien et de Jean-Luc Racine pour le Pakistan dans le présent volume.

polariser l'électorat, mis en œuvre par des acteurs politiques³¹. On peut d'ailleurs aisément tracer un parallèle avec la période de création de l'Inde et du Pakistan, durant laquelle les différences religieuses ont été politisées, et l'ethnicité réinterprétée comme affiliation religieuse et base de la souveraineté nationale. Nous pouvons donc voir que la religion en tant que contenu doctrinal peut avoir des effets à la fois directs et indirects sur l'escalade d'un conflit donné, en particulier lorsqu'elle est instrumentalisée par des acteurs politiques.

Le rôle des élites religieuses dans l'intensification des conflits (approche sociologique) ne peut être analysé qu'en partant de la structure des relations entre les Eglises et les élites politiques. Trois types de configurations, de toute évidence non mutuellement exclusives, peuvent expliquer l'implication des élites religieuses dans un conflit³². D'abord, les membres d'un clergé peuvent intervenir en tant que *leaders* religieux et « moraux » face à une menace incarnée par un autre groupe religieux, et à laquelle les élites politiques ne réagissent pas, selon eux, de façon adéquate. L'implication du *leader* protestant Ian Paisley sur la scène politique nord-irlandaise en constitue un bon exemple ; Paisley n'hésite pas à utiliser la théologie pour diaboliser ses adversaires, à identifier le Pape à l'Antéchrist, ou à se servir de la Bible pour interpréter telle ou telle configuration politique³³. Dans ce cas, les événements politiques sont décodés grâce à une grille de lecture religieuse, qui les met en cohérence et les relie à une vision du monde multiséculaire (et donc plausible aux yeux de beaucoup).

Dans le deuxième type de configuration, les élites religieuses interviennent directement afin de soutenir et de renforcer la légitimité de leur « camp » politique, et entrent alors en compétition avec d'autres acteurs politiques et séculiers, en remplissant des fonctions politiques, comme c'est le cas en Irlande du Nord pour certains *leaders* protestants³⁴. Les sociétés (protestantes) orangistes jouent d'ailleurs un rôle fondamental dans la vie politique, économique, sociale et culturelle de la province, si bien que jusqu'à une période récente, un homme politique protestant qui n'appartenait pas à l'Ordre d'Orange n'avait quasiment aucune chance d'être élu. La période de désintégration de l'ex-Yougoslavie fournit pléthore d'exemples similaires ; il est par exemple bien connu que le clergé serbe orthodoxe était très actif durant la période des combats, et arpentaient les territoires contrôlés par les forces serbes afin de les encourager³⁵. Dans ce cas, le caractère inextricable du lien entre religion et nationalisme était renforcé d'une double manière : les nationalistes serbes utilisaient la religion à des fins de mobilisation, et les *leaders* religieux mettaient leur légitimité et leur pouvoir d'influence directement à contribution afin de les soutenir.

L'activisme politique des élites religieuses peut enfin être provoqué par un changement dans les équilibres de pouvoir, et plus particulièrement lorsque leurs intérêts en tant qu'institution sont menacés par ce changement. Ainsi que nous l'avons vu à propos des raisons qui peuvent pousser une institution religieuse à développer un projet politique, les Eglises qui souhaitent entretenir une position publique de premier rang sont très sensibles à tout changement politique ou institutionnel. Les élites religieuses peuvent ainsi décider d'intervenir sur la scène politique pour des raisons qui ne sont d'ordre ni théologique ni doctrinal. A Chypre par exemple, les élites religieuses ont joué un rôle fondamental dans l'escalade du conflit entre les deux communautés. Pendant les premières années de souveraineté britannique, l'Eglise orthodoxe aussi bien que les *leaders* musulmans ont insisté afin de garder certains droits qu'ils avaient acquis sous le règne ottoman, comme par exemple le droit pour le clergé orthodoxe de représenter la population chrétienne de l'île. Pour les Britanniques, le rôle de ces institutions traditionnelles devait au contraire être revu et modernisé, si bien que les différents clergés ont réagi en réaffirmant leur statut de *leaders* « naturels » des communautés composant la population chypriote. Ceci les conduisit à soutenir et défendre des projets politiques divergents, et surtout à devenir des acteurs majeurs du conflit, comme Makarios, élu en 1950 Archevêque de Chypre (il devint donc non

³¹ Robin, Cyril, « Emeutes ethno-religieuses en Inde », *Religion et violence, Projet*, 281, Juillet 2004, p. 35.

³² Pour un exemple, voir la contribution d'Ilan Greilsammer dans le présent volume.

³³ Hill, Myrtle, *The Time of the End, Millenarian Beliefs in Ulster*, Belfast, The Belfast Society/ The Ulster Historical Foundation, 2001, p. 52.

³⁴ Ce n'est toutefois pas le cas côté catholique, puisqu'au contraire de ce qu'il se passe en Amérique latine par exemple, aucun membre du clergé catholique nord-irlandais n'a brigué de mandat politique.

³⁵ Ivekovic, Ivan, *op.cit.*, p. 525.

seulement le *leader* officiel de l'Église orthodoxe à Chypre, mais aussi l'*Ethnarch*, le *leader de facto* de la communauté chypriote-grecque), puis en 1960 président de la République de Chypre. Cet exemple montre clairement que c'est l'imposition de nouvelles règles et institutions par les Britanniques en 1914 qui a généré un sentiment de peur et de menace parmi les élites religieuses, qui décidèrent donc de contre-attaquer en réaffirmant leur mainmise sur « leurs » communautés respectives. Parfois ces changements politiques s'accompagnent d'une dégradation de la situation économique, une configuration qui incite d'autant plus les populations locales à se tourner vers leurs *leaders* religieux pour des explications et du soutien. La communauté protestante d'Irlande du Nord a subi une telle combinaison de changements à partir des années 1970, avec la reprise en administration directe de la province par Londres, qui a mis définitivement fin au système politique qu'ils dominaient, et la désindustrialisation qui a provoqué le déclin des industries dans lesquelles ils travaillaient : « Le scénario politique de l'Irlande du Nord étant objet d'un changement inévitable, il n'est pas surprenant que la vulnérabilité d'un nombre croissant de marginalisés cherche la justification et le confort qu'offre le langage de la foi, lequel promet châtement et récompense ainsi qu'une doctrine prophétique qui a souvent fourni un refuge dans l'histoire »³⁶.

Les religions sont donc bien en mesure de contribuer à l'escalade d'un conflit, et ce de multiples manières ; le contenu doctrinal aussi bien que les clergés peuvent être à l'origine de l'éruption d'une dispute (rôle « inspirationnel ») ou peuvent être instrumentalisés par d'autres acteurs, principalement politiques et militaires (rôle « instrumental »). Cependant, dans beaucoup de cas, il reste difficile de savoir si la religion peut être considérée comme une cause profonde, comme un facteur aggravant, ou simplement comme un enjeu du conflit. C'est pourquoi une bonne compréhension de la relation entre religions et conflits ne peut être atteinte sans prendre en compte à la fois les causes spécifiques de chaque conflit au sens historique du terme, et ses enjeux actuels. Une autre source de complexité dérive du fait que ce que nous percevons comme les causes d'un conflit peut changer avec le temps ; en effet, la plupart des conflits contemporains se nourrissent d'eux-mêmes, leurs développements donnant aux combattants de nouvelles raisons de combattre, même si celles-ci n'ont plus rien à voir avec les causes « originelles » du conflit. Il est ainsi fréquent que ce qui est désigné comme la « cause » d'un conflit, par exemple la discrimination dont ont été victimes les catholiques d'Irlande pendant la colonisation, ne soit pas très utile pour caractériser et résoudre le conflit dans sa forme actuelle.

De manière plus générale, il semble que l'évaluation de l'impact des religions sur le développement et l'intensification des conflits commande de comprendre l'interaction entre différents éléments, notamment le contenu doctrinal des religions (qui peut à son tour référer soit au contenu des textes sacrés eux-mêmes, à la manière dont le clergé les interprète à un moment donné, et comment ces interprétations sont comprises et reprises au niveau des fidèles), la dimension sociologique des Églises (leur statut dans la société en question, leur attitude envers le domaine temporel, et leurs divisions internes), et l'évolution du contexte (en particulier les changements susceptibles d'affecter la position et le pouvoir des institutions religieuses). Dans la plupart des cas examinés dans cette contribution, ces éléments ont des impacts spécifiques et parfois contradictoires sur l'évolution des conflits, si bien qu'il paraît dangereux de vouloir tirer des leçons générales. Les conflits ont toujours une multiplicité de causes, de dimensions, et sont transformatifs. De ce fait, tout cadre d'analyse des relations entre religions et conflits se doit d'être multidimensionnel, dynamique et multiniveaux, afin de saisir et de rendre compte de cette complexité.

³⁶ Hill, Myrtle, *op.cit.*, p. 54.

RELIGION, IDENTITE ET POLITIQUE INTERNATIONALE

Brigitte VASSORT-ROUSSET

Université Jean Moulin Lyon III

Résumé: La réémergence du facteur religieux est un défi théorique pour les analyses des relations internationales, qui doivent concevoir des catégories d'interprétation inédites, ainsi que des cadres analytiques et des outils méthodologiques nouveaux. L'impact de la religion sur la politique internationale est multiple et constitue une source de légitimation publique. Intégrer le facteur religieux dans les RI éclaire d'abord la relation ambivalente entre dynamique religieuse et monde occidental post-westphalien privatisé, l'impact social et politique des différents systèmes de croyances à travers le monde, et le lien entre exclusivité et religion. Deuxièmement, la démarche expose les interactions complexes entre religion, guerre et sécurité, bien au-delà des approches primordiales-essentialistes et modernistes-instrumentales. Troisièmement, elle révèle la contribution potentielle de la tradition religieuse à une nouvelle éthique de responsabilité internationale.

.....
Mots-clés: Facteur religieux, Théories des relations internationales, tradition religieuse, méthode

Summary: The re-emerging religion factor is a theoretical challenge for IR analysts, who must elaborate new interpretative categories, analytical frameworks, and methodological tools. The impact of religion in international politics is manifold and constitutes a source of public legitimacy. Bringing the religion factor into IR as a discipline first sheds light on the ambivalent relationship between religious dynamics and the privatized post-Westphalian Western world, the social and political impact of various belief systems throughout the world, and the link between exclusiveness and religion. Secondly, it clarifies the nexus between religion, war, and security beyond the primordial-essentialist and the modernist-instrumental approaches. Thirdly, it explores the potential contribution of religious tradition to a new ethics of international responsibility.

.....
Key words: Religious factor, international relations theories, religious tradition, method

En 2000, un numéro spécial de la revue *Millenium* lançait un début d'exploration de la sphère à l'intersection de la religion et des relations internationales (R.I.). L'article de Stephen Chan y critiquait la théorie normative en cours des R.I., et illustre « le caractère désirable de vérités diverses, et le besoin de contextualiser leur multiplicité dans la recherche du bien » ; il déplorait aussi que dans « leur précipitation vers le sécularisme », les R.I. aient « oublié la nécessité de raconter des histoires qui aient une nature sacrée -qui tendent vers une dimension sacrée-, et qui soient des pensées réflexives sur les récits longs et variés de l'établissement des conditions de ce qui est bon et, oui, de(s) la vérité(s) »¹.

¹ Chan, Stephen, "Writing sacral IR : an excavation involving Kung, Eliade, and illiterate Buddhism", *Millenium*, 29, 3, 2000, pp. 565-89. Fox, Jonathan dans "The rise of religion and the fall of the civilization paradigm as explanations for intra-state conflict", *Cambridge Review of International Affairs*, 20, 3, septembre 2007, pp. 361-82, passe en revue les raisons (qui se recourent) pour lesquelles la théorie et la recherche en R.I. ont pour l'essentiel ignoré ou marginalisé la religion au vingtième siècle : les paradigmes dominants de la théorie de la modernisation

Après un résumé rapide des perspectives théoriques sur la religion, l'identité et les conflits internationaux, cet essai analysera les stratégies des Églises chrétiennes de recherche de la paix dans le Pacifique sud insulaire, abordera les conditions d'un langage commun en relations internationales, et présentera le facteur religieux successivement comme créateur potentiel de passerelles puis garde-frontières occasionnel.

PERSPECTIVES THEORIQUES

Selon la compréhension des sociologues des religions, la « théologie » renvoie à des discours et des liens entre eux, au sujet d'affaires de ce monde, en quête d'une réponse transcendante ou séculière au besoin humain de sens² ; la « religion », elle, est liée à une autre conception du monde³, et analyse « les religions » comme des institutions organisées matériellement pour la promotion de la religion. L'État n'est pas une entité unitaire ni l'acteur dominant des R.I., et la connectivité et la pertinence imbriquée des différents niveaux de la religion (privé, public, national, international, jusqu'à transnational/global) fournissent des éléments importants et longtemps absents du puzzle du monde contemporain et de la politique internationale. Parce qu'elles suggèrent des liens relationnels⁴, et atteignent les traits les plus fondamentaux de l'existence humaine en impliquant la compréhension de la parole, l'intersubjectivité et l'action.

Les personnes se rejoignent sur des significations, discutent d'opinions sur ce qui est bien et mal, juste et injuste ; leur compréhension du monde est créée par leurs actions, des liens s'établissent et des actions s'expliquent en fonction de leur contexte. Les mots, les prises de parole et les règles sont des éléments ontologiques-clés d'interaction, et de la vision de l'homme sur le monde ; et les éclairages sur l'existence sociale tirés du constructivisme qui s'intéresse aux règles permettent de mettre en relation des concepts et des propositions sur des questions habituellement séparées comme les R.I. et la religion. Ce qui dépasse l'analyse d'une communauté épistémique parmi beaucoup d'autres, d'organisations non-gouvernementales ou transnationales, et va aussi au-delà du positivisme, du structuralisme et de la théorie du choix rationnel, étant donné que la force et la passion « irrationnelle » ou « non-rationnelle » de certaines organisations religieuses et de leurs dirigeants peuvent, le cas échéant, compenser un manque de moyens matériels.

À travers le monde, de nombreuses expressions de foi et de pratiques religieuses - chrétiennes en particulier - sont une manifestation possible de règles péremptoires préscientifiques que le schéma intellectuel occidental rationnel-instrumental tend à

et de la sécularisation ont prédit le déclin de la religion en tant que force sociale et politique à partir du traité de Westphalie ; la théorie des R.I. occidental-centrée a refusé de considérer les preuves, venues de l'extérieur, que la religion restait une force puissante ; et les principales théories de R.I., comme le libéralisme, le réalisme et les approches inspirées par le marxisme ne laissaient pas de place à la religion.

Pour une confirmation que la religiosité perdure très fortement parmi les populations vulnérables, surtout dans les pays les plus pauvres et les états faillis, et qu'une érosion systématique des pratiques, valeurs et croyances religieuses est observable parmi les catégories les plus prospères des nations riches, voir Norris, Pippa et Inglehart, Ronald, *Sacred and secular. Religion and politics worldwide* (2004), New York, Cambridge University Press, 2011.

Sur le choix de variables optimales pour caractériser les politiques gouvernementales à l'égard de la religion à travers le monde, voir. Fox, Jonathan, "Building composite measures of religion and state", *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 7, 8, 2011, pp. 1-39 ; sur les types de politiques gouvernementales qui limitent le rôle de la religion dans le gouvernement, voir également du même auteur "Separation of religion and secularism in theory and in practice", *Religion, State, and Society*, 39, 4, décembre 2011, pp. 384-401, et sur les législations correspondantes dans 27 démocraties occidentales entre 1990 et 2008, "The last bastion of secularism? Government religion policy in Western democracies, 1990 to 2008", *Journal of Contemporary European Studies*, 20, 2, juin 2012, pp. 161-180. Jonathan Fox a aussi étudié la résurgence du facteur religieux dans les conflits civils et la place « disproportionnée » des musulmans dans "The religious wave. Religion and domestic conflicts, 1960 to 2009", *Civil Wars*, vol. 14, 2012, pp. 141-58.

² Kubalkova, Vendulka, "Towards an international political sociology", *Millenium*, *op. cit.*, pp. 675-704.

³ Kubalkova, Vendulka comprend la religion comme « un système de règles (surtout des règles d'instruction) et de pratiques liées, qui servent à expliquer la signification de l'existence y compris l'identité, les représentations de soi et de sa position dans le monde, motivant ainsi et guidant le comportement de ceux qui acceptent la validité de ces règles dans une démarche de foi et les intériorisent complètement. » *Ibid.*, p. 695.

⁴ La question cruciale devient l'identification du contexte relationnel dans lequel les « jeux » interactifs s'inscrivent, et les mouvements d'un type ou l'autre apparaissent raisonnables et donc justifiables.

dédaigner comme non-modernes, primitives, et non-rationnelles si ce n'est irrationnelles. Il n'empêche qu'elles peuvent générer une association très puissante d'émotions, parallèlement à un raisonnement rationnel-instrumental, et renvoyer à « une conscience en tant que règles et pratiques reconnues, mobilisées dans le passé et désormais intériorisées ». Ces traits sont compatibles avec une vision de la culture et de la civilisation qui englobe ces valeurs, ces normes, ces institutions, et des formes de pensée d'importance primordiale dans la succession des générations d'une société donnée. Les R.I. dans le monde contemporain concernent aussi les valeurs et la signification de l'existence humaine, et pas seulement la richesse et la puissance ; elles peuvent être conceptualisées comme une construction sociale à de nombreux niveaux d'interaction, révélant la multitude et la complexité des relations sociales, montrant comment l'échelon humain avec ses sentiments et ses émotions est en relation avec l'échelon étatique dans des formes d'arrangement complexes, et participant à la construction du monde.

Pour saisir de façon théorique le jeu croisé contemporain entre religion et politique internationale, par opposition à l'état désordonné des affaires intérieures et internationales, il convient d'éclairer la relation complexe entre religion et résolution des conflits, pour trois raisons fondamentales. Premièrement, il existe un besoin d'étudier l'interaction ambivalente entre modernisation libérale et ordre mondial post-westphalien, et les dynamiques religieuses qui s'apparentent davantage au syncrétisme qu'aux Lumières. Deuxièmement, une lecture primordialiste-essentialiste qui détecterait la source principale du conflit dans les différences religieuses ou ethnico-culturelles est simpliste, de même qu'une interprétation moderniste-instrumentaliste qui considérerait la religion comme l'outil de mobilisation de facteurs modernes socio-économiques. D'où la nécessité d'étudier les conditions dans lesquelles les croyances religieuses vont donner leurs formes aux conflits et à leurs solutions plutôt que de susciter des affrontements ; et d'explorer les similitudes et les différences entre foi religieuse, religion politique et idéologie séculière, pour analyser et définir les origines religieuses des phénomènes politiques régionaux et internationaux, et pour réfléchir à une compréhension de la religion intrinsèquement différente de la violence. Enfin, il y a un besoin urgent de références aux traditions religieuses à travers le monde, qui rejettent une économie exclusivement libérale et une structure normative occidentale, afin d'explorer le potentiel aussi bien des grandes traditions monothéistes que des spiritualités orientales, pour faire échec à la prédiction du « choc des civilisations ». Ceci ouvre en réalité un espace de réflexion sur la tension fondamentale en R.I. entre éthique et droit, et sur le passage difficile d'un universalisme abstrait à un universalisme concret. Le modèle de stratégie de dialogue reposant sur les élites d'Andreas Hasenclever et Volker Rittberger, et leur affirmation que la violence peut être évitée par l'intervention de *leaders* religieux même si des inégalités socio-économiques et politiques importantes existent à l'intérieur des sociétés ou entre elles, modèlent le comportement conflictuel de façon décisive soit vers une escalade soit vers une « dés-escalade », et incorporent des compréhensions religieuses de l'identité, du dogme et de la praxis dans les débats sur le multiculturalisme et sur la communauté politique dans la politique mondiale, « bien que les différences de croyance religieuse soient rarement une source authentique de conflit politique ».

STRATEGIES ECCLESIALES COMPAREES DE RECHERCHE DE LA PAIX SUR LES QUESTIONS INTERNATIONALES

La recherche de terrain inter-religieuse, internationale et interinsulaire menée par l'auteure dans le Pacifique sud à partir de 1988, s'est concentrée sur la contribution importante des élites religieuses, qui ont défini les positionnements par rapport à l'indépendance et aux essais nucléaires de communautés politiques non-occidentales multiethniques autonomes. En particulier, les clercs et les laïcs chrétiens en position de responsabilité ont laissé ouvert un espace de recherche de stratégies de compromis pacifique, sinon de réconciliation, du niveau local à l'international, sur les thèmes très sensibles à cette période de l'auto-

détermination et des protestations anti-nucléaires⁵. Cette recherche développe le modèle de choix stratégiques fondés sur le rôle des élites développé par Hasenclever et Rittberger, en faisant ressortir les déterminants de stratégies conçues pour lancer ou renforcer un dialogue non seulement entre les religions du monde mais également avec les autorités politiques nationales, régionales et internationales, et pour établir et appliquer une éthique qui élargisse l'espace utilisé par des formes coopératives de gestion des conflits en périodes de crise, empêchant ainsi l'escalade des conflits politiques en affrontements violents. Ces élites chrétiennes sont en relation permanente avec d'autres élites politiques et administratives dans leur région, en Europe et en Amérique du Nord, ainsi que dans les pays ACP et d'autres en développement. Leurs attitudes, leur comportement et leurs réseaux ne s'étudient pas simplement au travers des mécanismes institutionnels au cœur de tous les phénomènes politiques, mais en sociologie des religions en même temps qu'en sociologie des élites, soulignant la pertinence particulière du rôle des individus.

Il est possible d'argumenter (selon la perspective fonctionnelle et durkheimienne proposée par Anthony D. Smith) que les nationalismes ma'ohi et kanak devraient être envisagés comme une forme de « religion politique » dont les tensions avec les religions traditionnelles ont conduit occasionnellement à la politisation de la religion, à la messianisation de la politique, et à l'élévation du « peuple ». La nation élevée par le nationalisme devient ainsi une communion sacrée des citoyens, une volonté voulue et ressentie de ceux qui affirment une foi morale, et expriment une affinité ancestrale : les éléments fondateurs ou les propriétés sacrées d'une nation incluent le mythe de l'élection ethnique, à la fois missionnaire et contractuelle, l'attachement à un territoire sacré par la territorialisation de la mémoire⁶ et la sanctification de la terre, le souvenir d'un ou plusieurs « âges d'or » comme points de repère de l'ethno-histoire du groupe, et le culte des « morts glorieux » et du sacrifice national⁷. La religion et le sacré réinvestissent le cadre de la politique internationale en créant une impression de cohésion par le sacrifice, en engendrant une exclusivité et une confiance en soi nationales, et en agissant comme force de stabilité intérieure et internationale autant que comme force de rupture...

Les outils méthodologiques ainsi développés peuvent s'utiliser dans différentes études de sociologie politique internationale, par exemple pour l'analyse des processus décisionnels en politique internationale sur des questions de sécurité et de défense, et pour des études de la participation décisive des élites religieuses à la négociation de crise et à la résolution des conflits. En effet, dans l'arène politique étroite de ce qui s'appelait les Territoires français d'outremer, aux moments de vive protestation intérieure et régionale contre la poursuite de la présence administrative de la France et de ses essais nucléaires (et l'exigence parfois violente de nouveaux statuts politiques), le facteur religieux a prévalu dans de tels microcosmes multi-ethniques, pluriconfessionnels, multilingues et à identités multiples, et explique comment ces élites ont géré un système politique occidental importé, et un processus de construction étatique de style occidental déconnecté des identités locales et des liens primordiaux, dans un contexte de « dépendances au sentier » fortes et conflictuelles.

Afin d'approcher la richesse extrême de la vraie vie, la sociologie « compréhensive » webérienne peut s'utiliser de concert avec différents instruments contemporains, le maniement du type-idéal, l'élaboration graduelle de typologies, des concepts comme le charisme, la légitimité et le *leadership* en rapport avec la tradition, la coutume, les valeurs

⁵ Vassort-Rousset, Brigitte, "Religion, ethnicity, and legitimacy in situations of domestic and international change : the Christian elites' differential strategies in French Polynesia, New Caledonia, and Wallis-and-Futuna", Congrès annuel de l'International Studies Association, Honolulu, Hawaï, 5 mars 2005 ; voir aussi du même auteur, « Les organisations régionales chrétiennes face aux questions de sécurité dans l'hémisphère Sud », *Arès*, XVIII, 46/3, décembre 2000 ; et « Églises et autonomie dans les Territoires d'Outremer français du Pacifique », *Cahiers de l'ORHIS*, 5, numéro spécial sur « Sécurité et insécurité dans l'Amérique du Sud », 2001. Une autre plus longue, en français, est parue sous le titre « Identités religieuses et politique internationale », Actes du Colloque des 21-2/03/2013 « Francophonie, Identités religieuses et dynamiques régionales », *La Revue Internationale des Mondes Francophones*, n°6, automne-hiver 2013, pp. 149-60 et 363-74.

⁶ Sur le rôle spécifique de la mémoire dans ses liens avec la composante religieuse des conflits, voir la contribution d'Aïda Kanafani-Zahar dans le présent volume.

⁷ Smith, Anthony, "The 'sacred' dimension of nationalism", *Millennium*, 29, 3, 2000, pp. 791-814.

politiques et les croyances religieuses autant que les processus bureaucratiques, les mouvements sociaux contrôlés par des personnes, et la prise de décision en petit comité. C'est le domaine des guides d'entretien semi-directifs soigneusement élaborés après une longue recherche documentaire et sur archives. C'est aussi un débouché pour les acteurs du changement politique national et international : leurs institutions religieuses sont devenues depuis longtemps des structures quasi-autonomes (en termes de statuts juridiques, de réseaux régionaux et de ressources institutionnelles) ; elles agissent comme de quasi-oppositions qui remplissent les fonctions de socialisation politique, de sélection des dirigeants et de programmation sociale et politique, en mettant en avant une sélection distincte de questions-clés, et en se servant d'éléments de dé-radicalisation dans les travaux de préparation de solutions impliquant complémentarité et collaboration là où existe un contentieux entre élites étatiques et religieuses. Ces élites en sont venues à reconnaître leur besoin partagé de stabilité politique en dépit des revendications d'indépendance, du pluralisme ethnique et des disparités économiques, dans le cadre d'institutions indigènes et de langues d'origine qui garantissent la persistance des symboles, des mythes et des délimitations.

Les églises chrétiennes majoritaires et leurs dirigeants dans la région du Pacifique sud francophone et anglophone, ont bénéficié de suffisamment d'intérêt et de crédibilité pour agir comme médiateurs dans de lourdes querelles intérieures, régionales et internationales. Leur conscience d'un intérêt commun à éviter des dommages réciproques est renforcée par les dimensions opposées de la stratégie de dé-radicalisation de la gestion des conflits chez les différentes élites chrétiennes, par référence à la tradition : les dirigeants catholiques et évangéliques-libres ont limité l'émergence d'une conscience politique agressive en accentuant les allégeances multiples et la responsabilité individuelle ; les élites évangéliques-autonomes ont encouragé la segmentation et la conscience d'une identité ethnique séparée, et agi à la fois comme gardiennes traditionnelles des frontières et comme créatrices de passerelles. Là où elles sont en minorité, l'Église catholique conduit une médiation sociale et politique non-conformiste, alors que l'Église évangélique autonome fonctionne comme forum d'opposition. Partout où elles représentent la majorité, l'Église évangélique agit comme contre-culture ethnique, et les Églises catholiques apportent un soutien critique au gouvernement français.

Les attitudes religieuses et la pensée théologique doivent être envisagées comme des éléments en évolution plutôt que réifiés ; elles offrent de nouvelles façons de penser les implications sociales et politiques des divers systèmes de croyances présents dans le monde, par exemple pour l'orientation d'une communauté politique et l'interaction entre pensée éthique et praxis historique. La résurgence globale de la religion tout comme le pluralisme culturel défient la société internationale, et promeuvent l'« authenticité » aux dépens de la modernisation politique et économique comme préoccupation fondamentale du monde en développement. Par-delà la présomption westphalienne en R.I., les institutions et les élites religieuses encouragent l'« éthique de la vertu » pour permettre un « pluralisme plus profond » parmi les différentes communautés et les États de la société internationale. C'est-à-dire qu'elles conjuguent impact des idées et quelque réalisme de la puissance. Mais l'influence des croyances chrétiennes ou de l'islam sur les R.I. est « non-exceptionnelle », dans le sens où elle peut être évaluée avec des catégories universelles d'analyse (comme l'insistance sur l'historicité et la flexibilité de ces fois, utiles pour l'analyse du rôle de la religion en R.I. en règle générale).

Un autre exemple de la présence de la religion dans la politique internationale est constitué par la manière dont les ONG religieuses contemporaines (distinctes des mouvements sociaux transnationaux de Sydney Tarrow et des réseaux transnationaux de militants) contestent le monopole ou l'hégémonie de la modernité occidentale, et rejettent le projet culturel occidental moderne comme résumé de la modernité. Elles sont nées d'initiatives privées mais ont développé un objectif public, et influencent les relations internationales et transnationales en raison de leur propos, et de leur capacité à infléchir le processus décisionnel officiel national et international en tant que « conscience du monde ». Aucun archétype d'acteur religieux non-étatique en R.I. ne peut être construit, mais l'influence de ces ONG en politiques publiques et leurs perspectives comprennent des fonctions dans

certains domaines de l'ingénierie technique, une représentation et une adaptation des intérêts, la fixation de standards internationaux et l'ingénierie sociale, et plus largement le changement social et politique, à la fois intérieur et international.

VERS UN LANGAGE COMMUN EN R.I. ?

James Davis défend l'idée que « la science sociale est disciplinée et peut voyager », et procède en quatre étapes à l'explication de la contribution des croyances, de la pratique et de la pensée religieuses aux processus politiques, nationaux et internationaux⁸.

Premièrement, la culture, la langue et le développement cognitif précoce structurent les processus suivants de conceptualisation et de catégorisation, comme le montrent la relation intime avec la religion dans le développement historique de la science, et des schémas chrétiens reconnaissables dans la pensée politique chargée de conséquences internationales, tels que l'égalité politique entre les hommes, la « paix perpétuelle », les racines religieuses des constitutions et des systèmes juridiques de l'État moderne, et la centralité de la variable « démocratie » dans les études contemporaines de science politique et la recherche sur les conflits et la paix.

Deuxièmement, il n'existe pas de relation point par point entre le phénoménologique et le conceptuel : « les concepts, étant créés plutôt que trouvés, sont des représentations mentales d'éléments ou d'expériences détachés du temps et de l'espace sans limite des mondes physique, social et psychologique ». Avant tout, les concepts, pour être scientifiques, doivent être exprimés de façon à générer au moins une certaine quantité de significations partagées, ou servir à créer des explications du monde. « Un certain degré d'imprécision opérationnelle est essentiel à une communication effective. À partir du moment où des jugements de similitude peuvent être faits selon des dimensions partagées par des membres de différents sous-ensembles, certains objets peuvent être sujets à une variété de classements. » En d'autres termes, les concepts sont extensibles par assimilation d'observations nouvelles ou d'expériences sur la base d'un raisonnement pratique et d'une ressemblance à des modèles, archétypes ou noyaux. Ils estompent les contours et incluent des cas limites hétérogènes où se déroule beaucoup de construction sociale du sens, sur la base de jugements de ressemblance plutôt que de stricte description opérationnelle. En outre, l'appartenance à des catégories conceptuelles est souvent graduelle, de centrale ou archétypique à beaucoup moins cruciale et même anecdotique.

Troisièmement, les annonces d'incommensurabilité de la pratique scientifique à l'intérieur des cultures et entre elles sont exagérées, car plutôt que la convergence conceptuelle, ce qui compte est la ressemblance entre les concepts idiosyncratiques employés par chacun. L'incommensurabilité dans les programmes de recherche en politique internationale s'explique par le fait que les mêmes termes revêtent des significations différentes dans des théories différentes, et qu'aucune synthèse entre les paradigmes dominants n'est possible dans la mesure où les préoccupations, unités d'analyse, acteurs-clés, et méthodologies centraux sont différents. Ce que James Davis met en avant est que plutôt que de dépendre d'une langue d'observation neutre ou indépendante, la commensurabilité résulte du fait que les concepts scientifiques partagent un fondement commun dans la langue de tous les jours. De la même façon, à travers les fois religieuses aussi bien en recherche scientifique qu'en politique internationale, la communication et même la persuasion peuvent avoir lieu sur la base de concepts qui, bien que non-identiques, sont suffisamment semblables pour transmettre du sens. Ceci est vrai pour les discussions entre théories et entre paradigmes comme pour les scientifiques rattachés à une même tradition scientifique.

Quatrièmement, un tel processus de traduction doit avoir lieu à l'échelon individuel dans une communication chargée de sens et une controverse interactive, même par des canaux

⁸ Davis, James W., *Terms of inquiry. On the theory and practice of political science*, Baltimore et Londres, Johns Hopkins University Press, 2005. Voir aussi sa communication inédite « Can social science travel ? » au Congrès ISA de 2007 à Chicago.

improbables, comme l'a montré la transmission paradoxale et pleine de péripéties de nombreuses idées telles que la liberté, la démocratie, la tolérance, la connaissance, la science et la faculté de raisonner depuis la Grèce Ancienne jusqu'à la vision du monde occidentale moderne, ou encore les influences croisées de langues et de traditions culturelles étrangères.

Il s'agit ici d'une vision optimiste, qui accentue la responsabilité individuelle ultime dans la mise en place d'interactions visant à l'enrichissement mutuel constant des concepts, et à la promotion de visions du monde tolérantes.

C'est une conception également frappante et dynamique de la culture dérivant de l'expérience individuelle, comme « constituant évolué de la cognition et de l'action sociale de l'homme », et qui est placée dans le même cadre de référence que la résolution des conflits⁹. Elle est utile aux chercheurs et aux praticiens qui doivent lutter avec la culture et la différence culturelle dans les processus de médiation, de facilitation, ou de négociation de règlements pacifiques de conflits violents. Elle est apprise ou créée par les individus eux-mêmes, ou leur est transmise socialement par des contemporains ou des ancêtres ; elle est beaucoup moins stable ou homogène que d'autres conceptions de la culture.

Elle insiste moins sur le modelage que sur le processus social et cognitif. En liant la culture aux individus et en valorisant le nombre et la diversité des contextes sociaux et expériences empiriques que rencontrent les individus, nous élargissons la portée de la référence à la culture jusqu'à embrasser non seulement les groupes de quasi - ou pseudo - parenté (comme la tribu, le groupe ethnique ou la nation), mais aussi ceux dérivés de la profession, du métier, de la classe, de la région, ou pour notre propos, de la religion. Ainsi, au lieu de rattacher une culture singulière, cohérente et intégrée à des groupes sociaux définis sans problématique, cette réorientation selon laquelle les individus reflètent ou incarnent des cultures multiples et la « culture » est toujours distribuée socialement et psychologiquement dans un groupe, rend l'idée de culture plus élaborée, et étend ses sens multiples à la culture générique comme fondatrice, et aux cultures locales comme dynamiques, variables et diverses. Elle contredit et rend inappropriées six idées sur la culture : qu'elle serait homogène, réifiée et uniformément répartie entre les membres d'un groupe, qu'elle équivaudrait à la coutume et serait intemporelle, et qu'un individu participerait à une seule culture.

Pendant, trois questions étroitement reliées se dessinent. La première est empruntée aux *Discours sur la Violence* de Vivienne Jabri¹⁰ où elle traite des ateliers de résolution des problèmes : « Alors que la médiation coercitive peut être critiquée pour ne pas arriver à changer sa base politique de pouvoir dans sa dépendance à l'usage de la menace et pour sa tactique de gratification pour obtenir des concessions, l'approche facilitatrice de l'atelier de résolution des problèmes peut être critiquée pour nier l'asymétrie de la puissance dans son discours, créant ainsi un mythe d'égalité qui contribuerait à un dialogue sans obstruction. » Il semble que la puissance reste problématique pour les théoriciens de la résolution des conflits, et que la résolution optimiste des conflits n'est peut-être pas si différente du vieux mythe des égaux entretenu par la culture de la diplomatie internationale... Comment est-ce que des approches culturelles de la résolution des conflits en relations internationales traitent de la puissance et des intérêts ?

Deuxièmement, malgré la description des concepts aux contours flous, et étant donné le risque de proclamer qu'une institution ou une notion indigène particulière servirait de clé universelle donnant accès à n'importe quelle culture spécifique, l'aversion probable des chercheurs à l'égard d'instruments frustes pour mesurer des aspects plutôt fins de la culture, et leur précaution dans l'imputation de la causalité, il est permis de penser qu'une typologie bien conçue ou un profil dimensionnel aiderait à rechercher, et même laisserait envisager selon toutes probabilités, des éléments d'un complexe culturel cohérent, qui se

⁹ Avruch, Kevin, *Culture and conflict resolution*, Washington D. C., United States Institute of Peace Press, 1998.

¹⁰ Jabri, Vivienne, *Discourses on Violence : Conflict Analysis reconsidered*, Manchester, Manchester University Press, 1996.

dégagerait de l'analyse d'une grande quantité de données et des négociations. On pourrait penser, par exemple, qu'une description en épaisseur de la volonté d'une communauté nationale du Moyen-Orient d'être reconnue comme peuple, et d'accéder à la souveraineté, et une analyse analogue de celle de son rival éternel, seraient très révélatrices de leurs compréhensions de la sécurité. Troisièmement, le problème est posé des limites de la formation à « la sensibilité culturelle ».

LA RELIGION, CREATRICE DE PASSERELLES EN POLITIQUE INTERNATIONALE

En tout état de cause, si une lecture exclusive de la foi chrétienne a pu s'appliquer au processus de construction européenne, il est possible de souligner et de défendre des valeurs chrétiennes inclusives comme métaphores du pluralisme dans le processus européen¹¹. En effet, elles remettent en question un discours politique hégémonique et d'instrumentalisation de traditions chrétiennes, qui essaierait d'unifier la culture et l'identité en Europe. Elles racontent des cultures religieuses en débat, qui donnent des formes différentes aux cultures politiques et sociales, et rappellent qu'il n'existe pas de Chrétienté éternelle qui cherche à s'établir politiquement.

Habermas comme Davis repèrent le besoin pour les penseurs laïcs et religieux d'avoir un dénominateur commun en connaissance du langage métaphysique et de la pensée religieuse, pour pouvoir interagir dans un forum politique ouvert et agnostique avec des arguments tirés de visions différentes du monde. Ici encore, on insiste sur le mode de traduction et sur des discours religieux pour essayer de dépasser les problèmes sociaux et politiques habituels, ainsi que sur une possible traduction sécularisée-philosophique du projet judéo-chrétien de libération. C'est-à-dire un projet qui valorise les notions de paix et de réconciliation comme legs central des Pères fondateurs de la construction européenne, l'idéal d'égalité, un processus décisionnel itératif, de même que des arènes territoriales et des communautés politiques multiples et simultanées, et une critique fondamentale de la domination, de la puissance *per se*, et des vérités politiques établies.

Il est même possible d'ajouter à ces caractéristiques européennes les cinq dimensions de la stratégie de sécurité européenne (et de la PESC), clairement distincte de son homologue américaine : l'intégration (c'est-à-dire la mobilisation délibérée d'instruments articulés, qu'ils soient politiques, commerciaux, d'aide multilatérale, environnementaux, judiciaires, de renseignement, de politique étrangère, et finalement militaires) ; la prévention par des partenariats coopératifs servant les intérêts stratégiques européens et engageant des biens communs, visant une portée universelle avec des cercles concentriques complémentaires et indivisibles ; un multilatéralisme effectif comme stratégie globale reposant sur le dialogue, la négociation et le partenariat ; une souveraineté partagée pour promouvoir la gouvernance globale (la coercition étant le dernier ressort) ; et une nouvelle définition du pouvoir depuis le sommet de Saint-Malo en 1998 et la Déclaration de Laeken en 2001, qui cherche à orienter la mondialisation selon les principes éthiques de solidarité et de développement durable.

Ces objectifs reposent sur la reconnaissance du pluralisme politique, comme influence chrétienne historique qui a donné sa forme à l'Europe. De la même façon, la force motrice de la Démocratie chrétienne dans les premières années du projet européen ne peut pas être surestimée. Ce qui est controversé est la mobilisation d'un système de croyances religieuses comme source-clé et exclusive de valeurs, et comme tradition créatrice d'identité dans un processus de sécuritisation qui tenterait de rigidifier une identité géographique et culturelle, spécifique à l'Europe mais en réalité jamais atteinte depuis l'Antiquité et en pleine contradiction avec certaines valeurs chrétiennes fondamentales qui privilégient la régulation de la domination et l'anti-matérialisme¹².

¹¹ Voir à cet égard la contribution de Jean-Paul Willaime dans le présent volume.

¹² A propos du débat entre « la séparation de la religion et de l'état est un élément essentiel de la démocratie » et « la religion est un élément moral constituant essentiel de la démocratie », Jonathan Fox avance que ce qui compte est d'abord les niveaux et les types d'engagement gouvernemental dans la sphère religieuse que les démocraties peuvent tolérer. Voir son article "Do democracies have separation of religion and state?", *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, 40, 1, mars 2007, pp. 1-25.

Une quadruple contribution à l'éthique de la construction européenne est identifiable : la subsidiarité, une Europe sociale, l'opposition aux puissants, la construction européenne comme « pèlerinage »... Elle se trouve dans les Encycliques depuis 1891, dans l'enseignement social chrétien, mais aussi dans la nouvelle entité socio-politique en émergence qui n'est pas un super-Etat, dans la réticence d'une entité normative à faire usage de la force¹³, et dans l'image du « pèlerinage » comme condensé d'échanges inter-culturels, de découvertes et de solidarités, difficiles à traduire en plans institutionnels.

C'est que le propos ecclésial n'est pas la formation de politiques publiques, et l'idée a été défendue que la seule place convenable pour la religion dans l'élaboration de la politique étrangère du monde développé est l'éthique et la moralité incarnées par les ONG religieuses, les réseaux de plaidoirie transnationaux, ou les institutions religieuses utiles à la promotion du type de valeurs, normes morales et inspiration nécessaires pour guider la conscience morale ou politique d'un pays. Néanmoins, si sont adoptés des concepts plus englobants de communauté épistémique, diplomatie, et élaboration de la politique étrangère, un certain nombre d'organisations religieuses et des instituts dotés des connaissances pertinentes pour l'étude des R.I. appartiennent aux communautés religieuses épistémiques sensibilisées et formées à la résolution des conflits, à l'instauration de la paix, à une diplomatie qui repose sur la foi, et au développement international¹⁴. Une difficulté dans l'application du concept de communauté épistémique à l'étude de la religion réside dans la façon dont le concept est souvent lié à des stratégies de promotion des biens collectifs dans les relations internationales : comment les acteurs religieux transnationaux pourraient aider à fournir différentes sortes de biens collectifs et à en limiter l'usage gratuit semble une voie qui permet de positionner les débats en R.I. sur l'interdépendance, la coopération et l'ordre international dans le cadre des études sur le dialogue inter-religieux.

Cela suscite trois commentaires. Premièrement, le pouvoir et le savoir religieux ne sont pas seulement des idées ou des systèmes de croyances en suspens au-dessus d'une sphère publique globale ; ils sont enracinés et incarnés dans les vertus de traditions religieuses particulières, ancrés dans de véritables communautés de foi selon des modalités qui rassemblent des formes de piété et d'identité culturelle et religieuse comme fondement de l'action politique et affirmation d'identités dans la politique mondiale. Le sacré, et les considérations de religion et spiritualité, font intégralement partie du monde post-moderne. Le discours sur la « mort de Dieu » et la sécularisation effrénée ne correspondent pas à la réalité : la pratique religieuse a changé, et les instruments et indicateurs de son évolution aussi. Malgré tout, les principales confessions et hiérarchies religieuses conservent toute leur signification dans les débats sur le développement durable, le contrôle des armements et le désarmement ou encore les querelles territoriales, sans parler de la chute des régimes et de leur transformation, car leur discours est devenu plus critique vis-à-vis des arrangements laïcs à mesure qu'elles se sont éloignées des positions de pouvoir politique¹⁵.

À l'heure actuelle, l'élargissement de l'Union européenne infuse une vitalité religieuse renouvelée dans la vie politique et sociale européenne grâce au rôle influent de la religion dans de nombreux États, nouveaux membres ou candidats, par deux voies liées. D'abord, les liens étroits entre la tradition religieuse et l'identité nationale dans ces États¹⁶ introduisent un potentiel qui revitalise la reconnaissance politique des racines chrétiennes, plus particulièrement catholiques, de la construction européenne, et les positionnements par rapport à elles ; cette influence peut être poussée à un paroxysme enflammé par la Pologne catholique, la Serbie orthodoxe ou la Turquie islamique. Ensuite, l'attention accrue

¹³ Laïdi, Zaki, *La norme sans la force : l'énigme de la puissance européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, Nouveaux Débats, 2005.

¹⁴ C'est le cas de la Communauté Sant'Egidio (voir la contribution de Marie Balas dans le présent volume).

¹⁵ Voir Thomas, Scott M., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York, Palgrave Macmillan, 2005. Voir aussi Remond, René, *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, 1998.

¹⁶ Sur les dimensions du contenu (normes constitutives, objectifs sociaux, comparaisons étroites avec d'autres catégories sociales et modèles cognitifs) et de la contestation (niveau d'accord dans un groupe sur le contenu d'une catégorie) pour faire de l'identité une variable plus utile en sciences sociales, voir Abdelal, Rawi, Herrera, Yoshiko M., Johnston Alastair L. Et Mcdermott Rose, "Identity as a Variable", *Perspectives on Politics*, 4, 4, décembre 2006, pp. 695-711.

portée à la différence religieuse que suppose cette vitalité renforcée pourrait exacerber des réactions et des conflits politiques de nature à freiner le processus d'« européanisation » : les traditions religieuses transnationales catholique, orthodoxe et musulmane ont chacune leur propre compréhension de l'identité européenne, de l'unité européenne, et même de la modernité européenne, qui sont articulées politiquement à Varsovie, à Belgrade et à Ankara en contradiction complète avec la définition de ces concepts à Paris, Berlin ou Bruxelles. Au fur et à mesure que ces traditions religieuses, et les communautés nationales qu'elles définissent en partie, sont attirées plus profondément dans le projet de construction européenne par le biais de l'élargissement, la religion s'insère aussi plus profondément dans la vie publique européenne¹⁷.

Deuxièmement, beaucoup parmi les théories dominantes comme le fonctionnalisme, le néo-fonctionnalisme et l'inter-gouvernementalisme ont négligé le fait que dans les premières années, la construction européenne a véritablement été un projet de la Démocratie chrétienne. La vision d'une Europe unie et fédérale chez les Démocrates chrétiens a perduré, puisque des concepts de l'enseignement du Catholicisme social utilisés pour modeler et promouvoir la construction européenne ont été intégrés dans les institutions européennes. Ce qui n'est peut-être plus aussi important aujourd'hui est la vision théo-politique derrière la Démocratie chrétienne. Les appels actuels à l'éthique globale et au dialogue entre les civilisations sont dans un certain sens un retour à cette conception visionnaire, dans l'immédiat après-guerre, des fondements religieux et spirituels de l'ordre international.

Les composantes du Thomisme (particulièrement le spirituel pénétrant le temporel) illustrées dans les écrits de Jacques Maritain sur la religion et la culture, et sur le christianisme et la démocratie, font partie de la controverse politique sur l'engagement de l'Église dans les affaires de ce monde. Maritain (1882-1973) croyait que la démocratie devait devenir la question centrale de la philosophie politique, et suggérait que l'idéal démocratique était le nom laïc de l'idéal du christianisme. Il essaya de réconcilier la spiritualité avec l'émancipation, et l'activité politique avec la culture. Il rêvait de la création d'un mouvement inspiré des principes chrétiens, comme expression politique des fins laïques intermédiaires de la foi chrétienne et du combat pour la liberté. Fondamentalement, il considérait la démocratie comme un état d'esprit et une philosophie plutôt que comme un régime politique, d'orientation communautaire, pluraliste, respectueuse de la liberté individuelle et de l'autonomie de la sphère séculière, en relation avec le détachement de ce monde. Des considérations démocratiques peuvent être étendues à n'importe quel canevas de relations internationales orienté vers la paix, à établir sur le pluralisme et le libre-arbitre¹⁸.

Mise en pratique de l'imagination politique, l'idée de construction européenne était aussi un acte d'imagination théo-politique, une vision politique et spirituelle de la démocratie chrétienne très semblable à l'hégémonie américaine pour le protestantisme : elle demandait aux États de se conformer à une certaine vision du monde, qui dans ce cas était une Europe unie, fédérée et fondée sur le pluralisme et le personnalisme chrétien, et critiquait fréquemment la souveraineté nationale absolue.

Troisièmement, dans la saga de l'accession de la Turquie à l'Union européenne, la conception narrative de René Girard sur la façon dont se construit l'identité avec un bouc-émissaire est probablement très pertinent ; il montre la violence latente sur laquelle reposent toute cohésion sociale et n'importe quel ordre politique, comme dans les relations entre la Turquie et l'Union européenne¹⁹.

¹⁷ Katzenstein Peter G. et Byrnes Timothy A. (dir.), "Transnational Religion in an Expanding Europe", in *Perspectives on Politics*, op. cit., pp. 679-694.

¹⁸ Maritain Jacques, *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1951. Voir aussi du même auteur *Christianisme et Démocratie*, New York, Éd. de la Maison Française, 1943; et Vassort-Rousset Brigitte, « Maritain, Jacques », dans Lipset Seymour M. (dir.), *The Encyclopaedia of Democracy*, Washington D.D., Congressional Quarterly Inc., vol. 3, 1995, pp. 799-800.

¹⁹ Girard René, *Violence and the Sacred* (1972), U. S. A., Continuum Publishing Group, 2005. Et du même auteur, *The Scapegoat* (1982), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.

Inversement, l'essai réputé d'Alfred Stepan sur les « tolérances jumelles »²⁰ renvoie aux situations dans lesquelles les autorités politiques acceptent d'autoriser la liberté des activités religieuses à l'intérieur de limites larges et appliquées également, alors que les personnes et les groupes religieux veulent bien abandonner leurs revendications d'exercer le pouvoir direct gagné, tout en restant libres d'utiliser tous les moyens disponibles de persuasion pacifique (y compris le vote des fidèles) pour essayer de donner aux politiques publiques la tournure qu'ils préfèrent. Cette situation peut se présenter, comme le souligne Stepan, même là où il existe une religion « d'État », pourvu que les lois sauvegardent efficacement les libertés religieuses et la tolérance à l'égard des confessions non-établies.

Derrière les « tolérances jumelles » se profile le concept que les sociologues des religions appellent la « différenciation », soit la distinction de principe entre autorités religieuse et politique, établie sur la compréhension que chacune appartient à des sphères de l'activité humaine distinctes conceptuellement bien que reliées, avec leurs propres buts, méthodes, formes de pensée, discours et actions. Cette notion est associée de façon fameuse à l'histoire longue et compliquée du christianisme occidental, et suggère que tous les types de sécularisation moderne ne se valent pas...

LA RELIGION COMME GARDE-FRONTIERES ?

Une réflexion sur les religions comme racines ou facteurs déclencheurs des conflits (on pourrait ajouter comme éléments de modération²¹), démontre qu'aucune conclusion univoque ne peut être tirée sur l'impact réel des différences religieuses, sans regarder le rôle-clé des élites individuelles, du contenu doctrinal, et des différents contextes dans lesquels le conflit est cadré en termes religieux. La religion a une signification culturelle comme marqueur d'identité, étroitement imbriquée dans l'ethnicité, les deux apparaissant comme les facteurs ou les arrière-plans (et non les causes) les plus courants dans les conflits internes et internationalisés. La religion a aussi apporté de l'apaisement dans les processus de paix, et d'ailleurs de nombreuses sociétés plurielles ne sombrent pas dans le conflit ; des systèmes et des processus très divers et changeants sont aussi des entités culturelles, des systèmes sociologiques, des institutions ou des communautés. Hors du débat sur la « mort de Dieu », la religion s'appréhende comme une charpente culturelle et sociale, et un élément de structuration communautaire et sociétale (avec un système scolaire, des partis politiques, des journaux, etc.).

Selon une structure dynamique calquée sur le cycle conflictuel, la religion contribue à des processus différents : lorsqu'elle augmente le niveau de violence et l'intensité d'un conflit donné, mais aussi quand elle contribue à la désescalade, et enfin quand elle endigue les tensions, ces trois possibilités se présentant parfois simultanément. Les clivages qui se renforcent mutuellement ont un impact sur les identités, et il existe des modèles de relations historiques entre institutions religieuses et États. Il n'existe pas de lien simple entre religion et escalade des conflits : la religion est devenue un élément fédérateur lorsqu'elle se substitue aux identités politiques en crise ; elle peut aider à légitimer la violence en sanctifiant une lutte ; elle peut être utilisée pour mobiliser des émotions et inspirer un mouvement politique ou une idéologie comme dans la logique religieuse du nationalisme, ou lors de la formulation de doléances non-religieuses par des groupes ethniques ; elle peut même servir à différencier et ouvrir des communautés.

L'approche du rôle inspirant, et peut-être instrumental, des contenus religieux et des élites religieuses doit être nuancée, et la temporalité changeante des causes reconnue, tout comme l'ambivalence d'éléments des doctrines religieuses et la diversité des acteurs et des

²⁰ Stepan Alfred C., "Religion, Democracy, and the Twin Tolerations", dans Diamond, Larry, Plattner, Marc, Et Costopoulos, P. J. (dir.), *World Religions and Democracy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005, pp. 3-23.

²¹ Voir les contributions de Marie Balas et de Delphine Allès dans le présent volume.

institutions, l'engagement à plusieurs niveaux de la plupart des institutions religieuses dans le cycle permanent de conflits à causes multiples, et la perméabilité des institutions ecclésiales aux changements culturels plus généraux. Il faut aussi reconnaître l'importance des relations entre les Églises et les élites politiques, ainsi que le rôle décisif des élites religieuses vis-à-vis de la communauté qu'elles représentent et de leur société en tant que *leaders* charismatiques, prêcheurs aptes à dé-diaboliser l'arrière-plan des discussions de paix, et également courtiers/médiateurs dans des processus ascendants et descendants.²²

Jonathan Fox considère également la religion comme ayant une influence parmi de nombreuses autres sur le conflit, et analyse ces conflits comme multidimensionnels, avec des causes et des dynamiques complexes. Il étudie la dimension religieuse du conflit interne comme échec étatique, avec une compréhension plus fine de la dynamique du conflit interne que le concept civilisationnel de Huntington, qui ne donne lieu qu'à une minorité de conflits. Le fait que la religion ait un impact grandissant sur le conflit interne résulte de processus qui remontent aux années 1970 (Afghanistan, Nigéria, Syrie, Palestine, Sri Lanka, Libéria, Cachemire et Sinkiang...) plutôt qu'au 11 septembre 2001. La nature des conflits infra-étatiques post-Guerre froide n'est en réalité pas civilisationnelle, puisque la majorité des états faillis en 2002 étaient des états religieux, et la majorité des conflits impliquant des musulmans étaient intracivilisationnels²³.

Des analyses ont vérifié l'impact de la religion sur les pertes civiles dans les conflits post-Guerre froide, à partir d'un ensemble de données cherchant à identifier les problèmes en question, les acteurs impliqués, et l'usage fait d'une rhétorique et d'un symbolisme religieux, et à jauger le facteur religieux dans les mouvements rebelles et pas seulement les interactions étatiques. Une conclusion notable est que les conflits religieux comme conflits identitaires spécifiques ne sont pas plus sanglants que d'autres contentieux d'intérêts ou linguistiques²⁴. Dans une perspective comparée, elle repose sur l'agrégation de données statistiques à la fois sur les parties étatique et rebelle, conceptualise le conflit religieux avec précaution, en expliquant qu'aucun conflit ne s'explique de façon réductrice par un facteur unique, mais que la centralité des problèmes religieux dans l'éclatement et la chaîne causale du conflit doit être prise en considération, et que la rhétorique religieuse est souvent instrumentalisée par les *leaders* religieux.

Le codage des réponses est une démarche difficile, peut être subjectif, et représente un défi dans l'effort de décomposition des dimensions religieuses variées des conflits selon l'affiliation religieuse des rebelles, selon la place de la religion comme objectif primaire ou secondaire, l'utilisation de la rhétorique religieuse pour la mobilisation, et l'implication du fondamentalisme islamique. D'autres questions touchent aux définitions de l'intervention étrangère (par exemple, est-ce qu'elle modère ou alimente les conflits intra-étatiques typiques des Etats faillis ?²⁵), et aux liens entre sécularisation et modernisation. Ici, plutôt que l'ingénierie institutionnelle ou la sécularisation menant à la paix, la combinaison de nombreux autres facteurs rend possibles le traitement de projets contradictoires et la canalisation pacifique du désaccord ou de la protestation, tels que le comportement des élites, certains effets de sélection, les normes démocratiques, l'adaptabilité institutionnelle,

²² Pour qu'une paix juste soit durable, les pré-requis doivent être tracés, soit des règles explicites de compromis, des règles légitimes de comportement acceptable, et des critères inter-subjectifs permettant à tout ayant-droit d'approuver la solution envisagée, l'ensemble devant être défini d'un commun accord. Voir Allan, Pierre et Keller, Alexis, *What is a Just peace?*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

²³ Jonathan Fox fait la différence entre « guerres religieuses », c'est-à-dire des conflits internes dans lesquels la religion est une question importante bien que le conflit ne soit pas inter-religieux, et « conflits d'identité religieuse » qui impliquent deux groupes appartenant à des religions différentes ; il prend l'exemple des musulmans qui participent à un nombre disproportionné de conflits mais combattent principalement d'autres musulmans. Voir Fox, Jonathan, "The rise of religion and the fall of the civilization paradigm as explanations for intra-state conflict", *Canadian Review of International Affairs*, 20, 3, septembre 2007, pp. 361-382.

²⁴ Voir par exemple, Nordas, Ragnhild, "Are religious conflicts bloodier ? Assessing the impact of religion on civil conflict casualties", communication inédite au Panel "Religion and International Conflicts", Congrès ISA 2007, Chicago.

²⁵ Les données assez récentes du projet de recherche américain "Correlates of War" indiquent que ces guerres sont devenues beaucoup plus fréquentes que les conflits interétatiques clausewitziens traditionnels, avec globalement moins de conflits mais plus de pertes humaines.

et la modernisation économique accompagnée d'une instruction répandue et de mécanismes institutionnels démocratiques.

La méthodologie de la collecte et de l'analyse des données est en cause également. Des données agrégées et des indices de polarisation fournissent des pourcentages de population, mais sont muets sur les clivages qui se renforcent, à l'inverse de ceux qui s'affaiblissent en se croisant. Il existe en réalité de nombreuses autres variables intervenantes que la religion, incarnées dans les allégeances multiples de chaque individu ; quantifier la religion est difficile et ne se prête guère aux comparaisons. L'examen de l'influence de la religiosité d'une population comme variable indépendante influençant le comportement étatique dans le domaine international, devra remonter à l'individu plutôt qu'au groupe (sachant que la confession et l'implication religieuses prédisent le plus fortement les attitudes morales), et bien établir la distinction entre l'expression de la religiosité et la véritable religiosité personnelle. Cependant, comparer les mesures de religiosité issues de différentes enquêtes reste risqué, parce que leurs protocoles ne sont pas tous exactement semblables, ni conduits au même moment.

La vérification empirique indique que la diversité religieuse n'est pas associée à la gravité des conflits ou aux morts durant la bataille. La religion n'est pas non plus le problème primordial. Le véritable puzzle est celui de la causalité, et des dimensions telles que la rhétorique conflictuelle ou la durée, envisagées comme des dimensions de l'intensité du conflit, non comme des causes. De la même façon, la polarisation religieuse présentée isolément, sans référence aux identités/allégeances multiples, est une fausse variable.

Suivant les constructivistes, l'insécurité est une construction sociale. Il appartient donc à l'approche constructiviste de développer l'impact de la socialisation politique, des procédures de recherche du compromis, et de l'effet conjugué des mécanismes institutionnels et des idiosyncrasies individuelles. En effet, les *leaders* peuvent agir comme courtiers, créateurs de modèles, architectes de « passerelles », ou *designers* institutionnels ! Les conflits religieux locaux peuvent franchir les frontières de plusieurs façons, et devenir ainsi des problèmes internationaux. Par exemple, alors que l'intervention internationale peut avoir lieu dans tous les types de conflit, c'est le cas plus fréquemment dans les conflits religieux, et quand les États intervenants tendent à partager une religion avec ceux au nom de qui ils interviennent. Ainsi, la religion fait souvent pencher la balance pendant que d'autres préoccupations, humanitaires, sécuritaires ou de jeux de puissance, jouent un rôle dans la décision d'intervention²⁶. Le débordement des frontières par les conflits locaux n'est pas spécifique des conflits religieux, mais la religion fait que les conflits traversent les frontières plus souvent. Et les conflits qui ont inspiré le plus de violence dans le monde récemment sont la révolution iranienne et la guerre civile en Afghanistan ; brandir le drapeau de la religion a aussi apporté un soutien aux Palestiniens.

Plusieurs concepts-clés de ce débat retiennent l'attention. La *laïcité* s'entend comme *cheminement*, idéal communautaire, pluralisme, pari d'ouverture, de confiance et d'amour désintéressés, ou encore attractivité ou rejet du modèle français ; il s'agit du respect de l'espace public et de la liberté de conscience, qui ne peut pas signifier le vide de valeurs puisqu'il doit forger les conditions du vivre-ensemble. L'importance de l'individu, du charisme et des élites se détache, mais peut être exclusive ou inclusive. Une conception primordialiste ou essentialiste ne peut se justifier, mais des situations d'inégalités horizontales peuvent induire une réappropriation rentable, l'institution d'une religion, l'instrumentalisation d'une appartenance religieuse par une élite politique dans un projet de conquête sociétale et politique, dans un processus de construction nationale et interrégionale, par rapport à des enjeux politiques intérieurs ou régionaux. La territorialisation des identités religieuses apparaît clairement et prend des formes multiples, de l'anticolonialisme ou du projet de libération nationale à celui de construction ou au

²⁶ Fox, Jonathan et Sandler Shmuel, *Bringing Religion into International Relations. Culture and Religion in International Relations*, New York et Basingstoke, Palgrave, 2004, en particulier le chapitre 4 "Local religious conflicts are international issues". Les auteurs décrivent les rôles de la religion, combinés avec les institutions formelles, comme les sources des représentations du monde qu'entretiennent les peuples, de leur identité et de la légitimité.

moins de solidarité régionale. L'instrumentalisation du facteur religieux revêt une *dynamique paradoxale*, à la fois du côté de l'institutionnalisation du pouvoir, d'un projet personnel, d'une ambition géopolitique, d'une vision culturaliste et exceptionnaliste, et en soutien à une rébellion contre le pouvoir établi. Le facteur religieux est en effet d'une *grande plasticité*, y compris dans la Francophonie, fréquemment sur fond de démenti du modèle français et de faillite de l'Etat. Il peut servir la conception d'une *régionalisation idéale*, salutaire réaction à la globalisation ; il nourrit une réflexion en réponse à des défis multiples, externes et internes, parfois sous l'influence de migrations, allant *jusqu'à la restructuration des configurations politiques* nationales et régionales ; mais il fait toujours *référence à un espace géographique d'appartenance investi d'une charge symbolique et historique, et défini par rapport à des enjeux stratégiques et des alliances internationales*. Certes comme l'a écrit Samuel Huntington, la culture est importante et se définit par des éléments objectifs communs et par l'auto-identification subjective des personnes ; les héritages religieux ont laissé une marque sur les valeurs contemporaines, et le « choc culturel » est *une des composantes* de nombreux conflits internationaux et internes. Mais le « choc » entre l'Ouest et les sociétés musulmanes ne concerne pas la « démocratie » ; ce n'est pas un « *choc des civilisations* » qui étaye la thèse primordialiste. Il a plutôt de quoi nourrir des *réflexions sur la conception de l'histoire, la place des gouvernants, les dimensions du pouvoir d'Etat, la définition du clivage entre tradition conservatrice et choix modernistes*, en particulier concernant l'égalité des genres.

Les difficultés centrales peuvent être ainsi formulées : « Où tracer le seuil entre religion et culture ? » et « Comment déterminer si une personne est religieuse ? ». Ces évaluations sont cruciales pour déterminer les motivations des décideurs politiques ; elles ne sont pas résolues par des analyses qui reposent sur des sondages, ou par la mesure de tendances dans des populations importantes. D'autant moins que la religion est parfois un instrument, mais dans des circonstances différentes une force autonome, en tout cas délicate à extraire d'autres facteurs sociaux et politiques. La question méthodologique corollaire décisive reste : « Comment mener une étude concrète à partir de données quantifiées, d'un sujet intrinsèquement sujet à interprétations multiples ? »

La réponse nuancée n'est pas mineure : la quête elle-même, le « pèlerinage », apporte déjà une meilleure compréhension du jeu des acteurs non-étatiques dans la politique internationale sur les questions de sécurité, et de la dimension religieuse dans les relations internationales. Elle autorise un cheminement vers un langage commun, davantage qu'un système de valeurs tourné vers la puissance.

DEUXIEME PARTIE

DU FACTEUR RELIGIEUX DANS LES CONFIGURATIONS STRATEGIQUES

CONFLITS ET RELIGION : LES CAS DE L'IRAK ET DE LA SYRIE¹

Pierre-Jean LUIZARD
 GSRL, CNRS/EPHE

Résumé : Il est troublant de constater à quel point l'évolution de deux pays arabes ayant connu, l'un, l'Irak, une occupation étrangère, l'autre, la Syrie, un Printemps arabe, a abouti à une même fragmentation communautaire qui est avant tout confessionnelle, mais aussi ethnique. Comme si, dans les deux cas, l'enjeu représenté par la religion l'avait emporté sur les considérations démocratiques et l'émergence des sociétés civiles. La régionalisation de conflits communautaires internes à chaque Etat semble effacer les frontières. N'assiste-t-on pas à une revanche de l'Histoire avec des processus d'effondrement d'Etats qui ont en commun d'être des créations coloniales à la légitimité peu assurée et aux frontières artificielles ? Un siècle après, la trahison par les Alliés des promesses tous azimuts faites aux Arabes, aux Kurdes, aux Arméniens et aux Assyro-chaldéens, semble resurgir dans la violence. Les uns et les autres s'étaient vus promettre des Etats ou des foyers nationaux indépendants s'ils se soulevaient contre l'Empire ottoman dont ils dépendaient. On sait ce qu'il en sera... La régionalisation autour d'enjeux confessionnels du conflit en Irak, puis en Syrie, montre bien que la question de la légitimité des Etats est posée. Créations coloniales dans leurs frontières comme dans leur conception (sous la forme d'Etat-nations arabes inachevés), ils n'ont pas permis aux sociétés civiles d'échapper aux pièges du confessionnalisme. Car c'est bien aussi dans la relation verticale entre l'Etat et les sociétés civiles que peut prendre forme un terrain propice à une démocratisation.

.....
Mots-clés: Islam, Etat, confessionnalisme, sunnisme, chiisme.

Summary : *It is a worrying fact that in two Arab countries that have experienced, firstly in Iraq, foreign occupation and secondly Syria, the Arab Spring, both now are host to fragmented communities mainly separated by faith, but also ethnicity. It is as though in both cases, the importance of religion won over democratic hopes and the emergence of civil societies. The regionalisation of community conflicts within each country appears to be erasing their borders. Could we be witnessing History's revenge, with the collapse of States which were both colonial creations of dubious legitimacy and artificial borders? A century later, the betrayal by the Allies of all sorts of promises made to the Arabs, Kurds, Armenians and Chaldo-Assyrians appears to be resurfacing in the violence. All were promised States or independent homelands if they rose up against the Ottoman Empire that ruled them. We know what followed...Regionalisation based on sectarian conflict in Iraq, followed by Syria, is a clear indicator that the legitimacy of these states is being called into question. As both their borders and their conception are colonial creations (in the form of incomplete Arab nation states), their civil societies could not escape the traps of sectarianism. The vertical relationship between the State and civil societies can also create fertile ground for democratization.*

.....
Key words: Islam, State, sectarianism, Sunni, Shi'ah

¹Note des directeurs de ce numéro de la revue *Les Champs de Mars* : ce chapitre a été rédigé en 2013 et a fait l'objet d'une réactualisation en septembre 2014. Il ne prend pas en compte les derniers développements de la zone bien qu'il en trace les fondements.

Il est troublant de constater à quel point l'évolution de deux pays arabes ayant connu, l'un, l'Irak, une occupation étrangère, l'autre, la Syrie, un Printemps arabe, a abouti à une même fragmentation communautaire qui est avant tout confessionnelle, mais aussi ethnique. Comme si, dans les deux cas, l'enjeu représenté par la religion l'avait emporté sur les considérations démocratiques et l'émergence des sociétés civiles. La régionalisation de conflits communautaires internes à chaque Etat semble effacer les frontières. N'assiste-t-on pas à une revanche de l'Histoire avec des processus d'effondrement d'Etats qui ont en commun d'être des créations coloniales à la légitimité peu assurée et aux frontières artificielles ? Un siècle après, la trahison par les Alliés des promesses tous azimuts faites aux Arabes, aux Kurdes, aux Arméniens et aux Assyro-chaldéens, semble resurgir dans la violence. Les uns et les autres s'étaient vus promettre des Etats ou des foyers nationaux indépendants s'ils se soulevaient contre l'Empire ottoman dont ils dépendaient. On sait ce qu'il en sera... Le haut-commissaire britannique au Caire, Sir Henry McMahon, promettait en 1916 au chérif Hussein de la Mecque d'établir un califat arabe en place et lieu du califat ottoman sur un royaume arabe unifié. Pratiquement au même moment, les négociateurs britanniques et français Sykes et Picot divisaient aux termes d'accords secrets le Moyen-Orient en zones d'influence britannique et française. Au lieu d'un royaume arabe unifié, Britanniques et Français fonderont en 1920 des mini-Etats-nations arabes croupions sous mandats, aux frontières arbitrairement tracées. Les habitants de la vallée de l'Euphrate et de la Djézireh, aux liens tribaux étroits, se verront ainsi séparés les uns des autres. Cette séparation sera d'autant plus douloureuse que – est-ce un hasard ? – ces Etats seront le siège privilégié de régimes autoritaires préoccupés à faire chez eux un Etat-forteresse et à rendre les frontières les plus étanches possible.

L'ECHEC DE LA RECONSTRUCTION AMERICAINE DE L'IRAK

Lorsque l'on parle de religion en Irak, on parle avant tout de communautés. Les deux principales communautés musulmanes sont les chiïtes, majoritaires avec 55% de la population, et les sunnites qui sont, à parité avec les Kurdes, aux alentours de 20% chacun. Cet aspect communautaire prévaut sur la notion de guerre dogmatique qui impliquerait l'opposition entre deux branches de l'islam. Ici, nous avons un conflit entre deux populations antagonistes pour des raisons historiques et sociales.

La violence entre chiïtes et sunnites est d'abord le résultat de siècles de domination de la part de la minorité sunnite depuis l'époque ottomane jusqu'à la fin du régime de Saddam Hussein en 2003. Le système politique irakien est actuellement fondé sur une Constitution et des institutions qui ont été décidées dans une période où le pays n'était pas souverain. Les règles du jeu politique ont des bases communautaires qui ne sont pas explicites. Seules les différences ethniques entre Arabes et Kurdes sont officiellement reconnues à travers un système fédéral qui n'est qu'un paravent pour un communautarisme qui ne veut pas s'avouer. Mais chiïtes et sunnites ne sont nulle part mentionnés, à l'inverse du Liban, par exemple, où le confessionnalisme politique fonde, depuis le Pacte national de 1943, une répartition du pouvoir entre les communautés religieuses du pays à tous les échelons de l'Etat et de l'administration.

Le système politique fondé par les Américains à partir de 2003 se voulait démocratique, parlementaire et fédéral. Mais on a sciemment confondu majorité démographique avec majorité démocratique. Les chiïtes votent pour les partis chiïtes. Les Kurdes votent pour les partis kurdes. Et les sunnites, d'abord exclus du fait de leur *boycott* des scrutins, ont ensuite voté pour une liste, *Al-Iraqiyya*, qui, de ce fait, est devenue à son tour une liste confessionnelle de plus, malgré les proclamations de ses dirigeants quant à leur volonté de sortir du confessionnalisme.

Il faut revenir aux origines de la domination politique et sociale des sunnites dans la société arabe de l'Irak. Elle est liée à l'histoire du peuplement de ce pays. La majorité des Arabes

chiites d'Irak sont de nouveaux venus, tribus nomades sunnites qui ont migré depuis la péninsule Arabique et se sont sédentarisées dans les plaines fertiles de Mésopotamie au cours des siècles. Dans le système de valeurs bédouines, la sédentarisation a été assimilée à une déchéance, légitimant un processus d'asservissement des communautés sédentarisées par les seigneurs du désert, les grands chameliers, demeurés nomades. Ravalées au rang de serfs, les tribus sédentarisées de paysans, cultivateurs ou éleveurs de moutons, et de pêcheurs ont trouvé dans le chiisme déjà existant dans leur région un cadre adéquat pour exprimer leur refus de la tyrannie des grands cheikhs tribaux. Jusqu'au début du XX^e siècle, dans les grandes confédérations tribales, comme les Muntafik, des familles régnaient sunnites maintenant une paysannerie sans terre chiite dans un état d'asservissement sans bornes. Ces classes dominantes tribales étaient les relais locaux du gouvernement ottoman, alors porte-drapeau du sunnisme. Le sunnisme a été identifié à la religion d'un pouvoir tyrannique auquel les chiites ne reconnaissaient aucune légitimité et au despotisme de leurs agents locaux : grands cheikhs tribaux et militaires notamment².

En 1920, les Anglais se sont reposés sur ces élites. Le système politique fondé sous les auspices du mandat britannique (1920-1932) a toujours assuré le monopole du pouvoir, notamment militaire, entre les mains des sunnites, malgré les révoltes et les révolutions successives. Les chiites, eux, sont restés constamment exclus du pouvoir politique, même si certaines familles commerçantes se sont rattrapées dans le domaine économique.

Dans ce contexte, il y a toujours eu une opposition aux gouvernements en place. Elle ne prenait pourtant pas la dimension d'une guerre confessionnelle comme celle des années 2005-2008. Il y a eu, par exemple, une adhésion massive des chiites les plus pauvres à l'idéal communiste dans les années 1940 à 1960. Derrière cet engagement politique, on retrouvait la dimension communautaire. Mais l'affrontement confessionnel sans merci, qui a ravagé l'Irak entre 2005 et 2008, et qui menace à nouveau depuis 2012, est un phénomène totalement nouveau. Les enjeux sociaux se sont transformés : à la hiérarchie sociale propre au monde bédouin s'est substituée une confessionnalisation qui transcende les clivages sociaux. Si la masse des plus pauvres demeure chiite, les plus riches le sont également.

On se souvient qu'à l'époque du régime de Saddam Hussein, qui n'est pourtant absolument pas une référence en matière de coexistence intercommunautaire, on ne savait jamais si l'interlocuteur irakien était sunnite ou chiite. Il était même déplacé de poser la question. Il y avait des antagonismes et la peur était omniprésente, mais le confessionnalisme ne gangrénait pas la société comme c'est le cas depuis 2005. Aujourd'hui, l'appartenance confessionnelle se rappelle obligatoirement au bon souvenir de chaque Irakien : tel intellectuel qui avait fini par oublier qu'il était chiite se voit brutalement ramené à son chiisme ; la peur de ceux d'en-face a vidé des quartiers entiers de Bagdad où les communautés vivaient côte-à-côte ; la capitale s'est hérissée de palissades en bétons séparant des quartiers devenus confessionnellement « purs ». La cité multicommunautaire où les gens vivaient dans des quartiers mixtes est devenue un ghetto où les chiites ont presque totalement chassé les sunnites.

Pour se remettre de la situation apocalyptique que l'Irak a connu entre 2005 et 2008, chacun ayant du sang sur les mains, il va bien falloir une ou deux générations. Une révision de la Constitution, qui emprisonne dans une logique communautaire tous les acteurs, à l'abri de toute influence étrangère, serait nécessaire. Mais il n'y a plus aujourd'hui d'*outsider* susceptible d'une telle proposition, chaque représentant politique et/ou confessionnel ayant désormais un intérêt particulier à voir se perpétuer un système pourtant mortifère qui sème jour après jour son lot de morts et de destructions.

Il faut comprendre qu'aujourd'hui, en Irak, nous sommes bien au-delà des violences communautaires. Le système politique que les Américains ont fondé a engagé la classe politique irakienne sur la voie d'une division sans fin, à partir d'intérêts de plus en plus régionaux, locaux et même privés, phénomène que l'on observe très bien au sein des

² Luizard Pierre-Jean, *La question irakienne*, Paris, Fayard, 2004.

ministères : chaque ministre a sa propre milice privée et entretient un réseau de clientélisme qui le ramène à sa base sociale provinciale.

Les acteurs étrangers sont très largement confrontés à cette division infinie. Ils se retrouvent tous spectateurs d'une situation que personne ne peut se targuer de contrôler. Plus personne, Iraniens, Saoudiens ou Américains, n'a de prise réelle sur un processus politique devenu ingérable. Le régime iranien est tout aussi spectateur de l'éclatement du pays que les Etats-Unis. Il y a bien sûr, en raison de la proximité des deux pays et de la solidarité confessionnelle, une présence naturelle de l'Iran en Irak. Mais les fortes divisions qui traversent la communauté chiite irakienne paralysent la capacité de Téhéran d'agir sur ses relais. D'autant que les acteurs chiites irakiens ont chacun des parrains dans les différents clans, eux-mêmes divisés, au sein du pouvoir en Iran. On peut même penser que les rivalités des factions chiites en Irak risquent d'aggraver les divisions en vigueur à Téhéran.

L'« arc chiite », unissant l'Iran au Liban en passant par l'Irak et la Syrie, est très largement un fantasme agité par les Américains et par les régimes sunnites, notamment à Riyad, au Caire et en Algérie où existe un fort sentiment anti-chiite. La menace iranienne se ferait ainsi au travers d'un arc chiite dominé par l'Iran, avec l'aide du régime « alaouite » de Bachar al-Assad d'un côté, du Hezbollah libanais de l'autre. Il y a bien un point commun entre les communautés chiites du monde arabe : elles étaient historiquement dominées, politiquement, par des dirigeants sunnites, de même que socialement, avec, dans certains cas, des structures sociales quasi-féodales. La révolution islamique en Iran en 1979 leur a donné le signal de l'émancipation, avec des belles réussites comme le Hezbollah qui a mené une véritable révolution sociale à l'intérieur de la communauté chiite du Liban, remplaçant les grandes familles de propriétaires terriens par une élite intellectuelle issue de la classe moyenne. Cette longue marche des communautés chiites vers l'émancipation et la modernité a été perçue comme une menace par les sunnites que ce soit en Irak, à Bahreïn ou en Arabie saoudite.

UNE CRISE POLITIQUE SANS ISSUE

La crise politique en Irak a éclaté au grand jour avec la fuite en 2011 du vice-président sunnite Tarek al-Hachemi, dont les gardes du corps sont accusés par le Premier ministre chiite Nouri al-Maliki de plusieurs assassinats. La justice irakienne poursuit M. al-Hachemi et certains membres de sa garde rapprochée pour 150 chefs d'inculpation, notamment le meurtre de six juges et de plusieurs hauts responsables, dont le directeur général du ministère de la Sécurité nationale. Le 9 septembre 2012, celui qui est l'un des principaux dirigeants sunnites du pays a été condamné à mort par contumace pour le meurtre d'une avocate et d'un général. Le secrétaire particulier de Tarek al-Hachemi, qui est aussi son gendre, a également été condamné à mort. Réfugié d'abord au Kurdistan d'Irak, qui avait refusé de le livrer à Bagdad, en Arabie saoudite, puis au Qatar, Tarek al-Hachemi est désormais exilé en Turquie, qui refuse à son tour de l'extrader.

Cette crise a abouti au *boycott* du Parlement par les élus du Bloc *Al-Iraqiyya*, majoritairement sunnite. Deuxième groupe parlementaire avec 82 députés, derrière les chiites de l'Alliance nationale (159 députés), *Al-Iraqiyya* a annoncé un boycott du gouvernement, deux jours après avoir suspendu sa participation aux travaux du Parlement, en dénonçant la « dictature » de Nouri al-Maliki. La fin du *boycott* du Parlement n'a pas mis fin à la crise, bien au contraire. Nouri al-Maliki avait menacé de remplacer les ministres appartenant au Bloc *Al-Iraqiyya* si ce dernier continuait de boycotter le gouvernement d'unité nationale. Ce qui fut fait, accentuant encore l'emprise du Premier ministre sur le gouvernement et, plus particulièrement, sur les forces de sécurité. Cette crise intervenait quelques jours après que les derniers soldats américains eurent quitté le pays, laissant derrière eux un Irak « souverain, stable, autosuffisant, avec un gouvernement représentatif qui a été élu par son peuple », selon les termes du président américain Barack Obama.

Les attentats anti-chiïtes ont un rapport avec la crise politique au sommet de ce qui ne peut être qualifié d'Etat. Car s'il y a un gouvernement irakien, miné par les divisions internes, on ne peut pas dire qu'un Etat irakien existe. Le problème est que le système politique actuel produit des exclus. Les Américains se sont adressés aux exclus de l'ancien système, fondé par les Britanniques en 1920 : les chiïtes et les Kurdes. Les sunnites sont donc condamnés à n'être qu'une minorité marginalisée dans un système basé sur les estimations approximatives des rapports de force démographiques. Les ex-insurgés sunnites, qui auraient dû être, après le départ des soldats américains, intégrés dans les forces armées, en sont un exemple. Le Premier ministre chiïte, Nouri al-Maliki, a annoncé qu'il n'en intégrerait que 20%. Les 80% restants pouvaient donc être tentés de rejoindre les rangs des djihadistes.

Y a-t-il un risque d'éclatement de l'Irak sur des bases ethniques ou confessionnelles ? Sur le plan ethnique, il y a clairement des risques de tensions entre Arabes et Kurdes, alors que les dirigeants kurdes ont tout fait pour larguer les amarres vis-à-vis de Bagdad. Ils signent, par exemple, des contrats avec des compagnies pétrolières étrangères sans même en référer au gouvernement central. Les forces armées irakiennes ne peuvent pénétrer dans les provinces autonomes du Kurdistan qui a ses propres forces armées. Pourtant, compte tenu du contexte régional, l'indépendance du Kurdistan ne peut être envisagé à court ni à moyen terme : c'est donc une bombe à retardement que les Américains ont laissé dans le pays après leur départ.

Sur le plan religieux, il n'y a pas d'ethnicisation du fait religieux, comme c'est le cas en ex-Yougoslavie. Il est difficile d'imaginer une partition de l'Irak sur des lignes religieuses, chiïtes et sunnites appartenant à la même société, même si une territorialisation sans précédent s'est mise en place à cause de la guerre confessionnelle. La Constitution adoptée en 2005 sous la tutelle des Américains est cependant conçue sur des bases confessionnelles et ethniques. Elle favorise les tendances centrifuges dans le pays et est en grande partie responsable du blocage politique. Toutefois, la remise en cause des Etats pourrait pousser les Arabes sunnites d'Irak à regarder au-delà de la frontière, vers leurs frères syriens en arabité et en islam, dans la mesure où ils refuseront toujours le statut de minorité marginalisée et sans ressources qui semble leur destin dans le cadre des institutions en place.

Les clientélismes communautaires tiennent lieu de système politique depuis 2005, ce qui semble voué à l'échec. Chacun, dans la classe politique irakienne, agit en fonction d'intérêts où la politique n'a plus sa place. Désormais, tous les dirigeants défendent le maintien de ce système pour perpétuer leurs acquis. On ne voit pas, à court terme, d'où pourrait venir une alternative. C'est peut-être le pire des legs des Etats-Unis que d'avoir impliqué tous les acteurs politiques irakiens dans ce jeu sans issue et de n'avoir permis à aucun *outsider* d'offrir une alternative. Les grands perdants sont les Irakiens.

LE CONFLIT SYRIEN, EPICENTRE DES AFFRONTEMENTS COMMUNAUTAIRES AU MOYEN-ORIENT

« Le régime bénéficie de l'appui des minorités ». Cette affirmation de Monseigneur Jeanbart, archevêque melkite (grec-catholique) d'Alep, définit-elle l'enjeu du conflit en cours en Syrie ? En bref, les aspirations démocratiques de la population syrienne, dans la foulée des Printemps arabes, sont-elles désormais totalement étouffées par les enjeux communautaires ? Comme pour les alaouites (10 % des 22 millions de Syriens), ismaéliens, druzes (3%), chiïtes du pays, les chrétiens (entre 7 et 10 % de la population syrienne) souhaitent-ils le maintien du régime de Bachar al-Assad, au risque de devoir payer cher un tel choix en cas de chute du pouvoir actuel ?

On le voit, les Printemps arabes ont abouti à des résultats radicalement différents en fonction de la nature des sociétés concernées. Les sociétés qui connaissent une

segmentation communautaire, qu'elle soit confessionnelle ou ethnique, voient la transition poser la question de l'Etat et des rapports entre communautés. Selon la formule très juste de Michel Seurat, l'Etat, au Moyen-Orient, est d'abord une *'asabiyya* (esprit de corps, solidarités familiales, claniques et régionales) qui a réussi³. On ne doit jamais oublier que, en Syrie d'avant l'insurrection, comme en Irak d'avant la chute de Saddam Hussein, le confessionnalisme avançait toujours masqué. C'est-à-dire qu'il était rarement revendiqué en tant que tel. Car il est d'abord la conséquence de solidarités locales. Ce sont elles qui ramènent tous les acteurs à leur appartenance confessionnelle, au cas où ils auraient tenté de s'en dégager. En Syrie comme en Irak, la légitimité des Etats, créations coloniales, demeure problématique. Lorsque les Américains ont mis à bas le régime de Saddam Hussein en 2003, ils ont mis fin à un système politique fondé en 1920 par les Britanniques, qui assurait le monopole du pouvoir à des élites issues de la minorité arabe sunnite du pays. Le nouvel Etat irakien, sous patronage américain, s'est péniblement bâti avec les exclus de l'ancien système (les Kurdes et, surtout, les chiïtes). Cet attelage branlant chiïto-kurde est aujourd'hui remis en cause. Des raisons internes (l'absence de projet commun) l'expliquent. Mais les Printemps arabes et leurs conséquences, notamment en Syrie, ont aussi sonné l'heure de la revanche pour les Arabes sunnites. Revanche face à des communautés chiïtes qui, au Liban, en Irak, à Bahreïn, avaient partout entamé des marches d'émancipation politiques et sociales, dans des sociétés où elles étaient traditionnellement dominées politiquement et socialement (ce qui n'empêchait pas les bourgeoisies chiïtes de prospérer). L'enjeu communautaire syrien est directement lié à un enjeu régional de taille : ce qu'on nomme, par facilité, les islamismes (en fait, la manifestation moderne de l'islam) n'a pas rapproché sunnites et chiïtes, bien au contraire. C'est au nom de la solidarité confessionnelle que les Frères musulmans syriens ont soutenu la guerre de huit années déclenchée en 1980 par le régime « laïque » de Saddam Hussein contre la jeune République islamique d'Iran. Les islamismes ont exacerbé les identités confessionnelles (il suffit de se rendre à Bagdad pour en avoir une illustration terrifiante).

Contrairement à l'Etat irakien, l'Etat syrien n'avait pas été conçu par la puissance mandataire française comme l'instrument d'une communauté⁴. Quelques données résument les enjeux : les sunnites sont environ 74% de la population syrienne, dont une grande majorité est arabe. Les Kurdes, également sunnites, représentent 9% de l'ensemble de la population. En chiffres, la Syrie est donc bien plus sunnite que l'Irak n'est chiïte. Parmi les minorités confessionnelles, seuls les alaouites et les chrétiens ont un poids démographique conséquent. Cependant, les chrétiens ne représentent pas un enjeu politique en tant que tels, isolés qu'ils sont au sein de leur micro-communauté (orthodoxes, catholiques, de tradition grecque, syrienne, assyrienne, etc.) et, il faut le dire, sans réels relais extérieurs prêts à les défendre. Les druzes ne concernent que les relations syro-libanaises. Ainsi, l'opposition syrienne a salué l'invitation, « tardive mais positive », lancée par le *leader* druze libanais Walid Joumblatt aux druzes de Syrie, non pas pour les inciter à prendre part à la révolution, mais pour leur demander de « ne pas collaborer avec la police et les unités de l'armée qui combattent le peuple syrien ». Ce sont bien les rapports à l'échelle de la région entre les deux principales branches de l'islam, sunnisme et chiïsme, qui sont au cœur du conflit syrien, et qui propulsent la communauté alaouite en première ligne. De ce point de vue, les acteurs syriens, quels qu'ils soient, sont largement dépossédés de leur libre-arbitre, tant le poids des parrains étrangers est devenu crucial (Arabie saoudite, Qatar, Iran, Turquie, France). Peu importe que les alaouites ne soient pas duodécimains, à l'instar des chiïtes du Liban, d'Irak ou d'Iran. Peu importe aussi que nombre d'alaouites n'aient jamais répondu aux appels des prédicateurs iraniens ou libanais à « réintégrer » le chiïsme majoritaire. Peu importe que le régime syrien ait acquis, depuis l'arrivée de Bachar au pouvoir, une vitrine sunnite de plus en plus affirmée à travers un *leadership* religieux influent. De même qu'en Irak, les chiïtes sont dénoncés comme des *rawâfid* (renégats) ou comme des Séfévides (du nom de la dynastie iranienne qui convertit l'Iran au chiïsme) par les extrémistes sunnites, les alaouites sont accusés d'être des Qarmates (secte dissidente des ismaéliens au Moyen-Age) et le Hezbollah libanais est taxé de *Hezbu-l-Lât* (du nom d'une

³ Seurat Michel, *Syrie, l'Etat de barbarie*, Paris, PUF, 2012.

⁴ Dupret, Baudouin, Ghazzal, Zouhair, Courbage, Youssef, al-Dbiyat, Mohammed, *Syrie au Présent : Reflets d'une société*, Paris, Sindbad, 2007.

des divinités païennes pré-islamiques). Côté chiite, on pointe du doigt al-Qaïda et les *takfiri* (les excommunicateurs). Ces représentations, encore minoritaires, illustrent malgré tout des clivages bien réels.

Le morcellement extrême de l'opposition syrienne et son manque de représentativité donnent d'autant plus de poids aux solidarités locales, et donc communautaires⁵. Verra-t-on pour autant renaître un territoire des Alaouites comme celui que la France mandataire avait formé en 1920 ? L'Etat syrien a fini, au fil du temps, par imposer une légitimité, conflictuelle certes, mais qui rend difficile toute remise en cause de son unité. Le réduit alaouite jouera un rôle de protection de la communauté le cas échéant. Le plus probable est que la Syrie demeure une zone d'intense instabilité, que le régime perdure ou qu'il y ait une transition. Le caractère inexpiable des affrontements entre les différents acteurs syriens atteste bien du caractère communautaire du conflit, attisé par un contexte régional tout aussi conflictuel. La fin de l'alliance stratégique entre la Syrie et l'Iran sonnerait à coup sûr le signal d'une nouvelle ère pour toute la région.

L'IRAK, PREMIERE VICTIME DU CONFLIT SYRIEN

De tous les pays voisins de la Syrie, l'Irak est certainement celui où la guerre sans merci entre Syriens a les conséquences les plus graves. Devenue l'épicentre des affrontements communautaires dans la région, la Syrie renvoie l'Irak à ses vieux démons : les divisions confessionnelles et ethniques⁶. Peu d'Irakiens semblent désireux d'en découdre à nouveau tant les années apocalyptiques 2005-2008, avec leurs centaines de milliers de morts et leurs millions de déplacés, sont dans toutes les mémoires. Mais la gangrène communautaire qui a supplicié la société irakienne semble désormais s'étendre à toute la région avec de puissants parrains (les pétromonarchies sunnites du Golfe, la Turquie, l'Iran) pour chaque protagoniste.

Le partenariat chiito-kurde, qui fonde le système politique que les Américains ont mis en place en Irak depuis 2003, prend l'eau de toutes parts sans avoir réussi à aucun moment à stabiliser la situation durablement. Et, surtout, la guerre en Syrie a sonné l'heure du réveil et de la revanche pour les Arabes sunnites d'Irak. Le tour de passe-passe imaginé par le général Petraeus, commandant des forces de la coalition américaine en Irak, qui avait donné l'illusion d'une intégration des Arabes sunnites au système en place, moyennant d'importantes sommes d'argent, semble avoir atteint ses limites.

De plus en plus critiqué pour sa gestion autoritaire du gouvernement, Nouri al-Maliki a vu se coaliser contre lui ses anciens alliés kurdes et sadristes⁷, du soutien desquels sa majorité dépend. Ses ex-alliés allaient-ils lui poser la question de confiance ? Nouri al-Maliki a alors sorti son arme dissuasive : les élections anticipées. Face au risque de perdre leurs sièges, les députés frondeurs ont vite battu en retraite. Mais les divisions n'ont cessé de s'aggraver : entre Bagdad et la région autonome kurde, tentée de s'affranchir de la tutelle du gouvernement central dans l'exploitation pétrolière ; et, à nouveau, entre chiites et sunnites, ces derniers relevant la tête après des années de marginalisation politique.

L'aggravation de la crise syrienne a eu pour effet d'exacerber les tensions confessionnelles en Irak. Tandis que les partis chiites irakiens affichent un soutien non dissimulé au régime de Bachar al-Assad, le Bloc *Al-Iraqiyya* se montre solidaire de l'opposition syrienne. Le Premier ministre irakien Nouri al-Maliki a beau réaffirmer sa position en faveur d'une « solution politique à la crise en Syrie », qui l'a hébergé pendant ses années d'exil, il se

⁵ Pierret, Thomas, *Baas et Islam en Syrie*, Paris, PUF, 2011.

⁶ Bozarslan, Hamit, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, 2011.

⁷ Le courant sadriste représente la première manifestation politique chiite en influence en Irak. Il est dirigé par Moqtada al-Sadr, fils survivant du meurtre de sa famille, notamment de son père l'ayatollah Muhammad Sâdeq al-Sadr, par le régime de Saddam Hussein en 1999. Il se prévaut, face aux directions chiites rentrées d'exil, d'être le représentant du chiisme de l'intérieur avec une base massive chez les plus défavorisés.

retrouve d'accord avec ses concurrents chiïtes sadristes pour refuser toute intervention extérieure dans le pays voisin.

Nouri al-Maliki a rejeté le plan de la Ligue arabe réclamant le départ de Bachar al-Assad et réitéré son refus de toute ingérence dans les affaires intérieures de la Syrie. Toutefois, le Premier ministre chiïte irakien est obligé de s'incliner devant les interdictions américaines de voir l'Iran utiliser l'Irak comme tête de pont pour l'aide que Téhéran apporte au régime syrien. Dans le camp chiïte irakien, les partisans de Moqtada al-Sadr et Ahmad Chalabi sont les plus engagés dans leur soutien à Damas et dans leur hostilité à l'opposition syrienne, dominée par les Frères musulmans. A l'instar du Hezbollah libanais, la mouvance sadriste est accusée d'intervenir en Syrie par l'envoi de miliciens de l'Armée du Mahdi, venus prêter main forte à l'armée syrienne. Moqtada al-Sadr a rejeté à plusieurs reprises l'idée que certains de ses partisans soient impliqués dans les combats en Syrie, tout en reconnaissant que des membres de groupes « dissidents » pourraient y participer. Moqtada al-Sadr s'est opposé à Nasrallah, le guide du Hezbollah libanais, en refusant d'envoyer en Syrie des miliciens irakiens combattre aux côtés du régime de Bachar al-Assad. Le Hezbollah s'est en effet directement impliqué dans la guerre en Syrie en s'engageant massivement, en juin 2013, dans la bataille de Qusayr, près de Homs, ce qui a permis au régime de Damas de reprendre cette région frontalière du Liban. Moqtada s'est défendu en arguant qu'un engagement similaire du côté irakien déclencherait une nouvelle guerre confessionnelle de grande ampleur avec les sunnites en Irak.

Côté sunnite irakien, seul Saleh Mutlak, vice-Premier ministre, continue à afficher son soutien à Damas. Lui-même ex-baassiste, il s'agit là sans doute d'une ultime solidarité partisane. Mais, il est la seule exception. Le Bloc *Al-Iraqiyya* soutient l'opposition syrienne et ne fait pas mystère de ses liens avec ses dirigeants, notamment les Frères musulmans parmi eux. Les contacts de Tarek al-Hachemi avec les groupes insurgés syriens sont notoires. Jusqu'où va cette solidarité sunnite ? La Syrie et l'Irak ont une frontière commune d'environ 600 kilomètres de long et les autorités irakiennes ont à plusieurs reprises fait état de contrebande d'armes. Les provinces irakiennes à majorité sunnite sont justement adossées à la frontière syrienne. Pendant des années, la frontière syro-irakienne était la porte d'entrée de djihadistes étrangers venus combattre les Américains en Irak, puis les chiïtes. Aujourd'hui, ce sont des combattants sunnites irakiens et étrangers qui vont prêter main forte à l'insurrection syrienne depuis l'Irak.

Mais le plus spectaculaire est sans doute la reprise des attentats à grande échelle revendiqués par l'Etat islamique en Irak, la branche irakienne d'al-Qaïda. Pèlerins chiïtes en route vers les villes saintes, soldats, policiers, autant de cibles désormais à nouveau régulièrement visées. Le mois de septembre 2013 a été le plus meurtrier depuis trois ans en Irak. La mise en ligne d'un message audio d'Abou Bakr al-Bagdadi, connu comme le chef de la nébuleuse d'al-Qaïda en Irak, qui figure parmi les personnes les plus recherchées du pays, est sans ambiguïté: « Nous entamons une nouvelle étape dans notre lutte, avec le lancement d'un plan nommé *Briser les murs* », y annonce-t-il. Ce nouveau plan vise principalement à obtenir la libération des membres d'al-Qaïda emprisonnés en Irak. Al-Bagdadi annonce ainsi une chasse aux juges, procureurs et gardiens des centres d'incarcération afin de permettre l'évasion des insurgés. L'homme invite également les chefs tribaux sunnites à accorder leur soutien au mouvement djihadiste, un appui qu'ils lui avaient retiré en 2005 en se rangeant du côté de l'armée américaine et en formant les Conseils de Réveil. Cette volte-face ne leur fut jamais pardonnée par les mouvements insurgés sunnites, qui font de cette milice une cible privilégiée. Du côté des autorités, on admet un certain renforcement des moyens dont dispose al-Qaïda en Irak. « La frontière avec la Syrie a toujours été le point de passage des insurgés sur notre territoire. Il ne fait aucun doute aujourd'hui qu'ils souhaitent semer le chaos en Irak également », explique un conseiller au gouvernement. Hoshiyar Zibari, le ministre irakien des Affaires étrangères, a abondé dans le même sens: « Nous redoutons qu'avec le chaos qui s'installe, la Syrie ne devienne une nouvelle base pour al-Qaïda », affirmait le chef de la diplomatie irakienne en juillet 2012, à la suite de la défection de l'ambassadeur de Syrie en Irak. La présence militaire à la frontière syrienne a été renforcée par Bagdad, qui a annoncé dans la foulée sa

fermeture face au flux jugé incontrôlable des réfugiés syriens - avant de revenir sur cette décision sous le feu des critiques.

Le caractère communautaire du conflit à l'échelle régionale se reflète dans le déplacement des populations. Au plus fort de la guerre confessionnelle en Irak, de nombreux chiïtes irakiens étaient partis se réfugier en Syrie. La Syrie a compté le plus grand nombre de réfugiés irakiens (plus d'un million) de tous les voisins de l'Irak. Les chiïtes irakiens s'étaient, pour une partie d'entre eux, regroupés dans les faubourgs sud de Damas, autour du mausolée chiïte de Sayyida Zaynab. Dans ce quartier se côtoient des chiïtes venus des quatre coins du monde musulman. L'Armée syrienne libre aurait attaqué Sayyida Zaynab, forçant de nombreux chiïtes irakiens à quitter la Syrie pour reprendre la route de Bagdad.

C'est désormais au tour de l'Irak d'accueillir des réfugiés syriens. Au total, quelque 33 704 Syriens ont été enregistrés en Irak en juin 2013. Plus de 28 000 d'entre eux sont des Syriens d'origine kurde qui sont arrivés au Kurdistan d'Irak. Plus au sud, à al-Qâ'im, dans la province sunnite d'al-Anbar, plus de 5 600 Syriens ont cherché asile depuis que les autorités de Bagdad ont ouvert les frontières du pays à la fin juillet. Le camp de réfugiés de Domiz, au Kurdistan d'Irak, à une trentaine de kilomètres de Dohouk, dans la direction de la frontière syrienne, encore embryonnaire au mois de mai, accueille désormais 8 000 Syriens. Tous sont d'origine kurde. Le camp a presque doublé de taille au début de l'été 2013 et les arrivées se font au rythme de près d'un millier par semaine. Les réfugiés de Domiz sont plutôt bien accueillis par le gouvernement de la région autonome kurde d'Irak, solidarité entre Kurdes oblige. Ce n'est pas le cas des autres Syriens, qui tentent d'entrer en Irak plus au sud, notamment près du poste frontière d'Abou Kamal/al-Qâ'im, fermé par Bagdad mi-juillet. Le gouvernement central irakien reste proche du régime de Bachar al-Assad. Les réfugiés arabes syriens sont donc refoulés sans ménagement vers leur pays.

Parmi les réfugiés kurdes, un petit millier d'hommes, entraînés par les peshmergas (combattants) kurdes irakiens, ont discrètement regagné le Kurdistan syrien pour prendre le contrôle des villes abandonnées par l'armée syrienne. Formés par le Parti démocratique du Kurdistan (PDK) de Massoud Barzani, ils sont en situation de confrontation avec les militants du PYD, la formation syrienne jumelle du PKK turc, qui avait joué la carte Bachar al-Assad jusqu'à début juillet 2012. Beaucoup craignent une guerre interkurde après la chute du régime syrien entre partisans du PKK de Turquie et ceux du PDK d'Irak. Une autre confrontation se dessine : celle entre les groupes liés à Al-Qaïda en Syrie et les Kurdes syriens qui ont pris le contrôle des villes frontalières avec la Turquie que leur disputent les djihadistes. Massoud Barzani s'est érigé en protecteur des Kurdes de Syrie, au nom du Kurdistan autonome d'Irak, ce qui a valu une vague d'attentats contre la capitale du Kurdistan irakien à la fin de septembre 2013, les premiers de cette ampleur à Erbil depuis 2007.

La chute du régime de Bachar al-Assad aurait des conséquences importantes en Irak. Elle signerait probablement la fin du duo chiïto-kurde et risquerait de replonger le pays dans des affrontements confessionnels généralisés et sans fin. Comme aucun camp ne semble en mesure de l'emporter en Syrie et que la guerre va probablement durer, les divisions confessionnelles en Irak ne peuvent que s'aggraver : retour du terrorisme anti-chiïte à une grande échelle, tensions grandissantes entre Bagdad et la zone autonome kurde sont à prévoir. La paralysie actuelle des institutions irakiennes illustre l'incapacité du système politique irakien à sortir le pays de la spirale infernale où il semble pris. Les parrains étrangers des différents protagonistes se font ainsi la guerre par communautés irakiennes et syriennes interposées.

LA SYRIE ENTRE COMMUNAUTARISME ET DJIHADISME

La rébellion syrienne a gagné la bataille des médias, faute d'avoir gagné celle sur le terrain. La seconde offensive des insurgés sur Damas, débutée le 29 novembre 2012, a échoué, comme avait échoué en juillet la première du genre. Les insurgés, en particulier *Jabhat al-Nosra* (le Front de la Victoire), ont subi de lourdes pertes. Le chef du bataillon *Tawhid* (l'Unité) a été tué, de même qu'un important *leader* de *Jabhat al-Nosra*⁸.

Le régime de Bachar al-Assad avait eu connaissance depuis plusieurs semaines qu'une opération d'envergure se tramait, impliquant des centaines de combattants étrangers. Harasta et Douma devaient servir de base pour investir la capitale. Jaramana, dans la périphérie orientale de Damas, était encerclée par les rebelles. Les services secrets et l'armée, fidèles au régime en place, ont mis au point un plan de contre-attaque début décembre. Le régime a soudainement interrompu tout moyen de communication, rendant les insurgés aveugles et sourds. Ils ont été pris par surprise et impitoyablement dispersés. La bataille s'est terminée à Daraya, dans l'oasis de la Ghouta au sud de Damas, où des dizaines d'insurgés ont été tués. Alors que le régime était donné au bord de l'effondrement (la fermeture temporaire de l'aéroport semblait en faire foi), il a cette fois encore manifesté des ressources insoupçonnées. Le régime de Damas a fait le choix stratégique de se retirer des nombreuses positions où ses forces étaient éparpillées pour concentrer ses efforts sur la capitale et les axes routiers. Tout montre qu'il a les moyens de tenir Damas.

Les difficultés des insurgés ne sont pas seulement dues à la fragmentation de leurs forces sur le terrain⁹. Elles sont aussi le fait des différences idéologiques entre groupes et de la rivalité sans merci entre les officiers qui ont fait défection pour rejoindre les unités de l'Armée syrienne libre (ASL). Dans ce contexte, les forces djihadistes sont de plus en plus présentes sur le champ de bataille. Elles sont aussi perçues comme un recours face à la corruption et aux exactions des miliciens de l'Armée syrienne libre. Ainsi, à Alep, la population d'un quartier tenu par l'ASL a pris le risque de manifester pour demander l'aide de *Jabhat al-Nosra* contre l'ASL.

Jabhat al-Nosra a amené des centaines de combattants étrangers en Syrie. On peut même se demander si l'Etat islamique en Irak d'Abou Mous'ab al-Zarqawi (tué en juin 2006 par l'armée irakienne) n'a pas été transplanté en Syrie depuis la province irakienne frontalière d'al-Anbar. Cela expliquerait la baisse relative de la violence en Irak pendant certaines périodes. L'alliance entre des djihadistes étrangers et certains Syriens montre que la guerre en Syrie ne prendra pas fin avec la chute du régime de Bachar al-Assad. *Jabhat al-Nosra* utilise un vocabulaire confessionnel haineux (« l'ennemi séfévide », les Qarmates) à l'égard des non-sunnites, comme l'Etat islamique en Irak l'avait fait contre les chiites irakiens. Les affrontements confessionnels dépassent aujourd'hui largement le cadre de la seule Syrie : chiites et sunnites sont devenus les otages de parrains étrangers qui se font la guerre par communautés musulmanes arabes interposées.

Cependant, l'expérience montre que la présence de djihadistes étrangers ne condamne pas pour autant de façon inéluctable un pays à devenir une base pour Al-Qaïda. L'Afghanistan est le seul exemple où des islamistes locaux ont sacrifié leur Etat au service d'un projet de djihad global. Partout ailleurs, en Irak comme en Libye, les djihadistes étrangers ont été refoulés par ceux-là même qui les avaient utilisés contre le pouvoir en place. Les partisans du djihad global peuvent s'enkyster dans des situations de crise marquées par le chaos et les confrontations confessionnelles : ils n'ont plus leur place dans un processus de reconstruction politique. Pas plus qu'en Irak, les djihadistes n'ont en Syrie de projet autre que le chaos et la terre brûlée. Leur stratégie ne s'inscrit pas dans le cadre des Etats

⁸ Burgat, François et Paoli, Bruno (dir.), *Pas de printemps pour la Syrie*, Paris, La Découverte, 2013.

⁹ Filiu, Jean-Pierre, *La Révolution arabe, Dix leçons sur le soulèvement démocratique*, Paris, Fayard, 2011.

existants. En avril 2013, *Jabhat al-Nosra* et l'Etat islamique en Irak ont annoncé leur fusion et la création de l'Etat islamique en Irak et au Levant. Même si le degré d'allégeance des djihadistes syriens envers leurs frères irakiens est sujet à caution, cette fusion illustre le retour d'Al-Qaïda dans le jeu confessionnel au Moyen-Orient.

En attendant, leur influence peut servir de thermomètre pour mesurer la gravité et l'enlisement d'un conflit. Le consensus – assez rare pour être souligné – avec lequel toutes les tendances de l'opposition syrienne (Conseil national syrien, Coalition nationale des forces de l'opposition révolutionnaire syrienne, Frères musulmans) ont condamné la décision américaine de placer *Jabhat al-Nosra* sur la liste des organisations terroristes, illustre bien la montée en puissance des forces djihadistes sur le terrain. Cette décision a encore accru la popularité de cette organisation auprès d'une population qui voit dans la position occidentale une duplicité qu'elle dénonce depuis le début du soulèvement. En décembre 2012, la Turquie a organisé une conférence de l'opposition avec l'élection d'un énième « conseil suprême » à Antalya, mais en l'absence de *Jabhat al-Nosra* et d'*Ahrâr ash-Shâm* (les Hommes libres de la Syrie) qui sont pourtant les deux groupes à avoir gagné sur le terrain le plus d'influence.

Le 18 novembre 2012, les groupes djihadistes à Alep avaient refusé d'intégrer la nouvelle Coalition nationale des forces de l'opposition syrienne et appelé à l'instauration de l'Etat islamique. Cette « islamisation » du conflit avait également été illustrée par la décision, en août 2012, de la direction des Frères musulmans, en exil depuis 30 ans, de former ses propres bataillons combattants en Syrie, ramenant ce mouvement aux années 1970 qui devaient aboutir aux tragédies de Hama et d'Alep en 1982. Des groupes continuent à recevoir généreusement l'aide des Frères musulmans, à l'instar du bataillon *Al Farouq* à Homs, *Tawhid* à Alep, de *Suqûr ash-Shâm* (les Faucons de la Syrie) dans le Jabal Zawiya (province d'Idlib) et d'*Ahrâr ash-Shâm* à Idlib. Et en septembre 2013, l'ensemble des groupes combattant au nom de l'islam ont rejeté l'autorité de toute direction basée à l'étranger, notamment celle de la Coalition nationale.

Parler de l'« islamisation » de la guerre en Syrie ne doit pas masquer des processus paradoxaux. Dans ce pays, dont la société a toujours été marquée par un conservatisme prononcé, l'islam est devenu le langage du politique et du social face à un régime autoritaire. En Orient, le confessionnalisme avance souvent masqué et n'est que l'effet secondaire de solidarités primaires, familiales, claniques et régionales. La dimension confessionnelle s'est peu à peu imposée sans qu'il soit possible de mesurer la part d'une volonté délibérée de part et d'autre de transposer les revendications citoyennes de départ vers la haine de l'Autre (exception faite des djihadistes étrangers et des quelques sectateurs syriens d'Al-Qaïda, réputés pour leur rejet viscéral du chiïsme et des alaouites). L'échec du régime de Bachar al-Assad à pérenniser un *leadership* religieux sunnite sous le patronage – même relativement libéral – de l'Etat est illustré par le silence du cheikh al-Bouti, prêcheur à la mosquée des Omeyyades, à la tête du département des Croyances et Religions de la Faculté de Shari'a, à Damas, où ses lectures rassemblaient avant le soulèvement tous les vendredi des centaines de musulmans. Le cheikh al-Bouti a été tué dans un attentat-suicide le 21 mars 2013. Ce que le conflit révèle, c'est bien une dissociation de l'islam et de l'Etat, un phénomène sans précédent en Syrie. L'« islamisation » peut, de façon paradoxale pour un Occidental, être vue comme le résultat d'un processus de sécularisation où la référence à l'islam s'apparente à une idéologie de combat et à l'affirmation d'une identité, plus qu'à une spiritualité et/ou à l'adhésion à une tradition musulmane d'inspiration ottomane, aujourd'hui bien mal en point. La sécularisation du religieux n'est pas pour autant la garantie d'une démocratisation en marche, comme l'ont précédemment prouvé les guerres en Bosnie et au Liban. Une conséquence de la guerre civile en Syrie est bien la confessionnalisation des sunnites de ce pays : renonçant à leur vocation majoritaire qui légitimait leur lien multiséculaire à l'Etat, ils se considèrent désormais de façon croissante comme une communauté mise au défi de défendre ses intérêts en tant que telle. En tentant de se poser comme le seul défenseur de l'unité nationale, le dirigeant syrien entérine le fait que la société qu'il gouverne est divisée et que les affrontements communautaires s'imposent de plus en plus comme un moteur essentiel de la guerre civile en cours.

La régionalisation autour d'enjeux confessionnels du conflit en Irak, puis en Syrie, montre bien que la question de la légitimité des Etats est posée. Créations coloniales dans leurs frontières comme dans leur conception (sous la forme d'Etats-nations arabes inachevés), ils n'ont pas permis aux sociétés civiles d'échapper aux pièges du confessionnalisme. Car c'est bien aussi dans la relation verticale entre l'Etat et les sociétés civiles que peut prendre forme un terrain propice à une démocratisation.

LA MOBILISATION DU RELIGIEUX DANS LE CONFLIT ISRAELO-ARABE

Alain DIECKHOFF
CERI Sciences Po

Résumé: La confrontation judéo-arabe, en Palestine, est éminemment politique, cela n'implique nullement que le religieux n'y a pas une part, une part changeante certes, mais indéniable. La dispute porte sur la Terre sainte, un lieu auquel les trois monothéismes sont attachés et met aux prises des Juifs et des Arabes (en majorité musulmans) qui, pour nombre d'entre eux, ont une proximité avec leur religion respective à la fois comme pratique et comme croyance. En soi cette identification religieuse est neutre, elle ne produit des effets que dans certains contextes historiques, lorsqu'elle se trouve mobilisée politiquement par des acteurs. Elle peut alors donner naissance à des « nationalismes religieux » - dans lesquels la visée nationale est totalement subsumée sous le projet religieux. Elles entretiennent du côté juif comme musulman des logiques d'absolu qui empêchent alors l'émergence de tout compromis.

.....
Mots-clés: Conflit israélo-palestinien, nationalismes religieux, sionisme, islamisme

Summary: *The Judeo-Arab conflict in Palestine is eminently political; this in no way denies the part played by religion, which has a changing, but undeniable role. The dispute is over the Holy Land, a place that the three monotheisms are highly attached to and opposes Jews and Arabs (mostly Muslims) who, for the most part, are closely tied to their respective religions both as a practice and as a belief. In itself, this religious identification is neutral; it only has an impact in certain historical contexts, when it is turned into a political movement by people. It can then give rise to "religious nationalisms" – in which the nation as an objective is entirely subsumed under the religious agenda. On both the Jewish and the Muslim sides, they sustain absolute mindsets which prevent any compromise from emerging.*

.....
Key words: *Israeli-Palestinian conflict, religious nationalisms, Zionism, Islamism*

Au Proche-Orient, le conflit qui, avec une intensité variable, déchire la région depuis un siècle n'est pas foncièrement, de nature religieuse mais bien politique. Il oppose, non des Juifs à des musulmans, mais des Juifs à des Arabes (dont une minorité est chrétienne) qui se disputent une terre sur laquelle ils entendent tous deux réaliser leur projet national. Une question centrale, pour l'heure non résolue, est de savoir si l'autodétermination nationale des uns se fera dans le respect de celle des autres ou, si au contraire, celle des uns se fera nécessairement au détriment de celle des autres. Si la confrontation judéo-arabe, en Palestine, est éminemment politique, cela n'implique nullement que le religieux n'y a pas une part, une part changeante certes, mais indéniable. Comment pourrait-il en être autrement ? La dispute porte sur la Terre sainte, un lieu auquel les trois monothéismes sont attachés et met aux prises des Juifs et des Arabes (en majorité musulmans) qui, pour nombre d'entre eux, ont une proximité avec leur religion respective à la fois comme pratique et comme croyance. En soi cette identification religieuse est neutre, elle ne produit des effets

que dans certains contextes historiques, lorsqu'elle se trouve mobilisée politiquement par des acteurs¹.

SOUS LA PERIODE MANDATAIRE

Pour cerner comment le conflit entre Arabes et Juifs se noue, il faut impérativement revenir à l'entre-deux-guerres lorsque la Palestine se retrouve sous le mandat britannique (1920-1948). Jusqu'à la fin du premier conflit mondial, les Juifs de Palestine continuent d'être gérés comme une communauté religieuse (*millet*) qui, à l'instar des Arméniens et des Grecs, bénéficie d'une autonomie judiciaire à charge pour elle de reconnaître sa subordination politique au pouvoir impérial. Leur statut officiel apparemment immuable ne doit toutefois pas masquer les transformations importantes que ce groupe constitué d'environ 85 000 âmes en 1914 - alors que les Arabes sont 640 000 - a connues à compter du milieu du XIX^e siècle. Sur le plan interne, alors que jusque dans les années 1880, les Juifs formaient un véritable « corps religieux », régi par les strictes règles du judaïsme orthodoxe, la composition sociologique du groupe va être transformée par l'arrivée de deux vagues migratoires en provenance d'une Russie où l'antisémitisme fait rage. Si la première cohorte d'immigrants (à compter de 1881) comprend encore en majorité des Juifs traditionalistes, il en va tout autrement de la vague migratoire de 1904 constituée de Juifs marqués par les idéaux révolutionnaires du marxisme et du populisme russe qui entendent fonder en Palestine une société nationale juive autonome. Ces immigrants d'un genre nouveau jetteront les bases du futur État d'Israël. Le second changement concerne le rapport des Juifs au pouvoir impérial ottoman. Comme les autres minorités, ils sortent progressivement de leur situation de *dhimmi* (« protégés », selon le droit musulman) et entrent dans un processus d'émancipation. Ce dernier est à la fois le résultat de réformes internes à l'Empire, comme le rescrit impérial de 1856 qui garantit l'égalité juridique entre tous les citoyens ottomans sans distinction de religion, et du statut privilégié qu'un certain nombre d'entre eux, en particulier ceux d'origine européenne, obtiennent *via* le système des capitulations qui leur permet d'échapper à l'autorité de la Sublime Porte. Lorsque la Première Guerre mondiale éclate, si la position structurelle des Juifs de Palestine comme *millet* dans l'ordre ottoman n'a pas changé, le groupe est désormais divisé entre une « communauté » orthodoxe sur la défensive, et une aile modernisatrice composée de nouveaux immigrants ayant un véritable projet national. L'après-guerre et la disparition de l'Empire ottoman permettront à ce second groupe de prendre l'ascendant, ce qui modifiera en profondeur les rapports entre Juifs et Arabes.

Le mandat que la SDN confie au Royaume-Uni en 1922 lui fait obligation d'assurer l'établissement d'un foyer national pour le peuple juif, l'organisation sioniste étant chargée d'œuvrer, de concert avec la puissance mandataire, à la mise en œuvre de cet objectif. Ce dispositif juridique permettra la consolidation institutionnelle progressive du *Yichouv* (communauté juive de Palestine)². L'ambition sioniste de reconstruction d'une nation juive, dans un cadre étatique, se heurte d'emblée à l'opposition de la majorité arabe. Alors que les Arabes avaient espéré réaliser leur indépendance nationale sur les décombres de l'Empire ottoman, dans le cadre d'un royaume unifié sous la houlette de Fayçal, fils du chérif Hussein de la Mecque, ils voyaient non seulement leur rêve unitaire avorter du fait du partage colonial franco-anglais, mais se retrouvaient en concurrence avec un projet national rival. Entre Juifs et Arabes, le contentieux naissant fut dès l'origine politique, non religieux, et les deux points majeurs de friction portaient sur des questions éminemment politiques : l'immigration et l'achat des terres. Preuve s'il en était besoin que le conflit israélo-arabe est « fondamentalement un affrontement entre deux mouvements nationaux, compris et vécus comme tels par les principaux protagonistes »³. Ce constat ne doit pas masquer le fait que, dès ces années fondatrices, se développa un processus de politisation du religieux. Il fut porté par des acteurs de nature différente dans les deux camps. Du côté palestinien, la personnalité dominante de

¹ Pour une présentation de cette mobilisation sur le plan méthodologique, voir la contribution d'Elise Féron dans le présent volume.

² Pour des détails complémentaires sur la période mandataire, voir Dieckhoff, Alain, *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993. Laqueur, Walter, *Histoire du sionisme*, Paris Gallimard, coll. Tel, 1994, 2 volumes. Laurens, Henry, *La question de Palestine*, tome 1, « L'invention de la Terre Sainte (1799-1922) », Paris, Fayard, 2002.

³ Barnavi, Elie, *Israël-Palestine, une guerre de religion ?*, Paris, Bayard, 2006, p. 32.

l'entre-deux-guerres fut Hajj Amin al-Husseini, grand mufti de Jérusalem de 1921 à 1948, et de ce fait chef suprême des institutions religieuses musulmanes⁴. Comme son titre l'indique, cet homme, issu d'une prestigieuse famille de notables, fut indéniablement un dignitaire religieux mais avant tout il fut et demeura un nationaliste arabe (dès 1918, à l'âge de 23 ans, il avait fondé le club nationaliste *al-Nadi al-Arabi*). Contrairement aux oulémas traditionnalistes versés en sciences religieuses mais peu actifs dans le domaine strictement politique, Amin al-Husseini est un « moderne » qui a compris le potentiel de mobilisation politique du religieux, comme son contemporain égyptien Hassan al-Bannâ, le fondateur des Frères musulmans. En avril 1920, la première grande émeute déclenchée à Jérusalem contre les Juifs le fut, à l'instigation d'Amin al-Husseini, à l'occasion de la fête musulmane de Nabi Musa. Si le moment choisi est celui du pèlerinage sur la « tombe de Moïse » (près de Jéricho), l'objectif est, lui, clairement politique : protester contre le sionisme et soutenir le roi Fayçal. En mêlant religieux et politique, Amin al-Husseini a compris qu'il disposait d'un cocktail redoutable. Devenu mufti de Jérusalem en mai 1921 puis président du Conseil suprême musulman (alors même qu'il était loin d'avoir toutes les qualifications religieuses requises) il s'emploie méthodiquement à utiliser l'islam comme ressource politique. En septembre 1928, un incident mineur - l'installation d'une cloison pour séparer hommes et femmes au Mur occidental (dit des Lamentations), lieu le plus sacré du judaïsme, qui forme la base de soutènement du *Haram al-Sharif* (le Noble Sanctuaire) où se dressent le dôme du Rocher et la mosquée al-Aqsa - lui offre l'occasion de se poser en gardien sourcilieux de l'islamité d'*al-Qods* (litt. la Sainte, nom arabe de Jérusalem). Hajj Amin considère ce geste comme une violation du *statu quo* et une tentative d'empiéter sur une propriété musulmane, ce qui était en effet le cas de l'espace situé en face du Mur. Judicieusement exploité, cet incident anodin fait naître chez nombre de musulmans une crainte qui persiste jusqu'à aujourd'hui : celle d'une mainmise progressive des Juifs sur l'esplanade des mosquées afin d'y construire le troisième temple. Le contentieux autour du Mur suscite inévitablement une contre-mobilisation dans le secteur juif. Celle-ci n'émane pas des milieux religieux mais des groupes sionistes « laïcs » qui font de la défense du Mur un devoir national. Cette situation *a priori* surprenante l'est moins si l'on tient compte du fait que les Juifs pieux se rangent alors pour l'essentiel sous la bannière de l'« ultra-orthodoxie » qui prône une pratique rigoureuse du judaïsme mais est à l'époque, totalement opposée au sionisme qu'elle tient pour une entreprise de rébellion contre les desseins divins. Précisément parce que le Mur est un lieu saint, il ne doit pas être transformé en attribut national. Or c'est précisément ce à quoi s'attellent les nationalistes juifs, en particulier ceux de droite autour de Zeev Jabotinsky. A la mi-août 1929, lors de la fête juive commémorant la destruction du Temple de Jérusalem (*Tisha be-Av*), ces militants de la droite sioniste défilent jusqu'au Mur, avec force déploiement de drapeaux frappés de l'étoile de David et en chantant des hymnes patriotiques. Immédiatement, les rumeurs les plus folles relayées par les prêches passionnés de clercs musulmans, se répandent à Jérusalem et dans tout le pays. Durant une semaine, des émeutiers musulmans attaqueront les quartiers juifs. Tragique ironie du destin : la plupart des 133 Juifs tués par les manifestants musulmans appartiennent aux communautés ultra-orthodoxes non sionistes, de Hébron et Safed. Les événements de 1929 contribueront à la confessionnalisation du conflit en Palestine dont une traduction éclatante sera la convocation en décembre 1931, sous les auspices du grand mufti, d'un Congrès islamique mondial réunissant 130 délégués provenant d'une vingtaine de pays. La Palestine devient une cause non plus seulement arabe, mais islamique.

Pour autant, ce développement significatif n'implique nullement qu'il faille lire la confrontation judéo-arabe à travers le seul prisme religieux. Le religieux est une ressource disponible utilisée par certains acteurs pour faire de la politique, dans des circonstances bien précises. À d'autres moments, il ne joue plus qu'un rôle secondaire voire tout à fait marginal. Ainsi, si c'est par une prédication où se mêlent motifs religieux et nationaux que le cheikh Izz al-Din al-Qassam mobilise les Palestiniens de Galilée et engage une éphémère lutte armée en 1935, la Grande révolte arabe de 1936-1939 est menée tout entière au nom de la lutte politique contre le sionisme.

⁴ Elpeleg, Zvi, *The Grand mufti : Haj Amin al-Hussaini, founder of the Palestinian movement*, Londres, Franck Cass, 1993; Jbara, Taysir, *Palestinian leader Haj Amin Al-Husayni, Mufti of Jerusalem*, Princeton, Kingston Press, 1985.

L'ERE DU NATIONALISME SECULIER

Dans les deux décennies qui suivent la guerre de 1948, ce qui frappe l'observateur est l'absence quasi-totale de référentiel religieux comme de rhétorique religieuse.

Adoptée lors de la création de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) en 1964, la charte nationale définit la Palestine comme « une terre arabe, unie par des liens nationaux étroits aux autres pays arabes [qui] ensemble forment la grande nation arabe ». L'accent est clairement mis sur la dimension panarabe de la cause palestinienne. Si le partage de la Palestine en 1947 et la création d'Israël sont rejetés comme des « décisions illégales et artificielles », c'est parce qu'elles sont jugées contraires au droit naturel à l'autodétermination du peuple palestinien. Quant au judaïsme, s'il est honoré comme « religion divine », il est récusé comme fondement d'un quelconque droit national des Juifs à disposer d'un État, et ce au nom de deux arguments. Le premier, manifestement faux, revient à nier tous les liens historiques et spirituels entre les Juifs et la Palestine qualifiés de « non conformes avec les faits historiques ». Le second prête davantage à discussion : le judaïsme étant une religion, il ne saurait engendrer des droits politiques, ni constituer les bases tangibles d'un État. La charte de 1964 tient donc pour non pertinente la catégorie « religion » tant pour les Palestiniens (qui doivent se mobiliser au nom de principes généraux, comme celui d'autodétermination, et de l'arabisme) que pour les Juifs (qui ne peuvent fonder un État sur leur religion). Après la prise de contrôle de l'OLP par les organisations de guérilla (au premier rang desquelles le Fatah de Yasser Arafat), une nouvelle charte est adoptée en 1968. Elle marque incontestablement un durcissement politique. Le peuple palestinien est présenté comme engagé dans un combat national pour la libération de sa patrie qui passe par la seule lutte armée. L'État d'Israël dont la création « n'a aucune validité » (article 19) est dénoncé pour ses liens organiques avec l'impérialisme mondial, tandis que le sionisme est vilipendé comme une force colonialiste. La rhétorique dominante anti-impérialiste est politiquement maximaliste, mais elle appartient au registre du nationalisme des mouvements de libération nationale du tiers-monde. Concernant le devenir des Juifs d'Israël, seuls ceux « qui résidaient en Palestine jusqu'au début de l'invasion sioniste » (article 6) pourraient être considérés comme palestiniens. Cette disposition entraîne l'exclusion automatique de pratiquement tous les Juifs de tout futur État palestinien puisque « l'invasion sioniste » est généralement tenue pour avoir débuté avec la déclaration Balfour de 1917. Cette position indéfendable sur la scène internationale devait amener le Fatah et l'OLP à développer entre 1968 et 1972 une réflexion autour de la place à ménager aux Juifs dans un futur État. Les discussions menées lors des sessions du Conseil national palestinien (le « Parlement » en exil) conduiront à l'adoption du mot d'ordre de « l'Etat démocratique, non sectaire » où musulmans, chrétiens et Juifs vivraient ensemble, sur une base égalitaire. Cet objectif fut loin de faire consensus, mais il est intéressant de noter que ceux qui s'en démarquent le font soit parce qu'ils considèrent que l'édification d'un État spécifiquement palestinien va à l'encontre de l'unité arabe (comme le Front populaire de libération de la Palestine de George Habache), soit parce qu'ils rejettent l'idée d'un État « neutre » qui n'afficherait pas haut et fort son arabité (cas de la vieille garde de l'OLP)⁵. Personne ne rejette, à cette époque, le mot d'ordre de l'État démocratique sous prétexte qu'il n'affirme pas un lien organique avec l'Islam.

Le langage politique des Palestiniens des années soixante est imprégné de nationalisme et de tiers-mondisme. Certes, certains termes ont originellement une connotation religieuse comme celui de *feda'i* (« celui qui se sacrifie ») ou de *shahid* (« témoin/martyr »), mais ces mots sont employés pour désigner les combattants palestiniens dans un contexte sécularisé. Les Palestiniens sont à l'unisson d'un monde arabe dominé par les discours nationalistes du Baas (au pouvoir en Syrie et en Irak) et de l'Égypte nassérienne. Homme du verbe, Gamel Abdel Nasser a prononcé quantité de discours saturés de références au nationalisme arabe, à la lutte contre le colonialisme et l'impérialisme, mais hormis des allusions très générales à la foi, très peu de référents religieux y sont sollicités.

Du côté israélien, le même constat s'impose : le religieux est marginalisé dans les années cinquante et soixante. Pendant toute cette période, le pays est gouverné par le Mapaï (parti des

⁵ Sur la question de l'Etat démocratique, voir Gresh, Alain, *OLP. Histoire et stratégies. Vers l'Etat palestinien*, Paris, SPAG-Papyrus, 1983, p. 57-75.

ouvriers d'Eretz Israël) emmené par David Ben Gourion. Cette formation socialisante domine les positions de pouvoir, tant dans l'État que dans les organismes parapublics comme le syndicat Histadrout. Elle forge la culture politique de la nation naissante, une culture politique exaltant le pionnier du *kibboutz* et le soldat, valorisant le *sabra* (le « Juif nouveau » né sur la Terre d'Israël). L'idéologie dominante est la *mamlakhtiyout* (« statisme ») dont l'objectif est de faire de l'État autant le point central de loyauté des citoyens que l'agent de consolidation d'une nation d'immigrants. Dans ce « statisme », il n'y a guère de place pour le judaïsme comme système religieux. Au contraire, il existe une hostilité revendiquée envers la religion juive comme ensemble de pratiques et de croyances qui a facilité la persistance d'une vie diminuée, celle de la diaspora. En ce sens, le sionisme est bien une révolution qui, *via* l'État, veut redonner aux Juifs le pouvoir politique et se dresse contre une tradition religieuse qui *in fine*, entretenait la passivité politique. Mais, contrairement à d'autres révolutions (française, russe) qui furent antireligieuses, le sionisme socialiste ne s'engagea pas dans un combat acharné contre la religion, et ce pour deux raisons. D'abord, parce que bien que dominant le système politique, le Mapaï avait besoin pour gouverner de l'appoint d'autres formations politiques, au premier rang desquelles, le parti religieux favorable au sionisme (le Mizrahi devenu Parti national religieux en 1956). Il se devait donc de le ménager. D'autre part, de façon plus fondamentale, parce que même si les sionistes-socialistes se dressaient contre l'autorité de la religion, ils entendaient bien préserver une culture juive qui, pendant longtemps, avait été fortement marquée par le religieux. Certes, un processus de sélection à l'intérieur de la tradition s'opéra avec une valorisation de la Bible, associée à la période de souveraineté antique, et une dévalorisation parallèle du Talmud comme « production » de l'exil. Le judaïsme se vit donc accorder une place « réservée » très circonscrite, dans le dispositif institutionnel du nouvel État, par exemple pour le statut personnel (mariage et divorce des Juifs). En revanche, dans la plupart des domaines d'action de l'État, à commencer par les Affaires étrangères et la Défense, les représentants du monde religieux ne jouèrent, au mieux, qu'un rôle tout à fait marginal.

Aussi bien du côté palestinien qu'israélien, dans les années cinquante et soixante, le religieux pesa donc peu dans le « cadrage » du conflit israélo-arabe, et donc dans les stratégies de légitimation de soi et de « délégitimation » de l'autre. Les choses changeront progressivement dans les années 1970 et ce, des deux côtés de la barrière.

LA CROISSANCE DU NATIONALISME RELIGIEUX JUIF⁶

Il y eut dès le début du XX^e siècle, au sein de l'organisation sioniste, un petit courant, regroupant des rabbins et des Juifs orthodoxes, qui, rompant avec la majorité des « hommes en noir », avait attribué une signification religieuse au sionisme⁷. Encouragés par le premier Grand rabbin de Palestine, Abraham Yitzhak Hacohen Kook (1865-1935), ces sionistes religieux virent à l'œuvre, dans la reconstruction d'une nation juive, une véritable dynamique messianique. La création de l'État d'Israël marquant à leurs yeux « l'aube de la rédemption », il était parfaitement légitime de participer à la marche de cet État, en occupant par exemple, des fonctions ministérielles ou en effectuant le service militaire. Ils privilégièrent durant les deux premières décennies une stratégie d'accommodation avec l'État bien que ce dernier fût alors étroitement associé à une gauche sioniste peu portée aux effusions religieuses. Tout fut modifié après la guerre des Six Jours. La victoire israélienne de juin 1967 fut perçue par la jeune génération des sionistes religieux, comme un événement miraculeux par lequel la présence divine s'était manifestée de façon éclatante. Comment en effet interpréter autrement le triomphe militaire d'Israël qui lui avait permis de reprendre pied dans ces hauts lieux de la mémoire juive que sont la vieille ville de Jérusalem et Hébron ? La prise de possession de l'intégralité de la terre d'Israël (de la Méditerranée au Jourdain) marquait à leurs yeux un

⁶ Pour des compléments, Dieckhoff, Alain, « Les visages du fondamentalisme juif en Israël », *CEMOTI*, n° 28, 1999, pp. 85-94. Newman, David, « From Hitnachalut to Hitnatkut: The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society », *Israel Studies*, vol. 10, n°3, automne 2005, p. 192-224. Sprinzak, Ehud, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, New York, Oxford UP, 1991.

⁷ Pour la mise en perspective historique et la dimension théologique, voir également la contribution d'Ilan Greilsammer dans le présent volume.

progrès qualitatif dans la voie du messianisme : désormais, le peuple juif était censé se trouver au milieu du processus rédempteur. Cette perception idéo-théologique, popularisée par le fils du Rav Kook, Zvi Yehouda Kook (1891-1982) fut portée, à partir du milieu des années 1970 par le Gouch Emounim (Bloc de la foi), l'aile activiste du sionisme religieux. Ce mouvement s'est rendu célèbre par l'élan qu'il a donné à la colonisation de la Cisjordanie et de Gaza, le développement de la présence juive étant vu comme un véritable impératif religieux susceptible de hâter la fin des temps. Cette conviction a fait basculer la majorité du sionisme religieux vers un fondamentalisme messianique lourd de dangers. Si en effet, la possession de l'intégralité d'Eretz Israël marque une avancée dans le processus messianique, toute rétrocession territoriale (dans le cadre d'accords avec les Palestiniens) ne peut que constituer une régression insupportable, et par conséquent, elle doit être dénoncée, voire combattue par la force. C'est très précisément au nom de cet absolu messianique que certaines actions terroristes furent conduites par des extrémistes juifs. Ainsi, après la signature des accords de Camp David (1978) qui devaient conduire à la restitution du Sinaï à l'Égypte et au démantèlement des implantations juives s'y trouvant, un groupe clandestin s'organisa à l'intérieur du Gouch Emounim. Son grand dessein était de dynamiter le Dôme du Rocher à Jérusalem (appelé aussi, à tort, mosquée d'Omar) afin de provoquer un cataclysme politique régional qui aurait rendu toute paix impossible. Si le complot fut découvert par les services secrets israéliens avant d'avoir pu être exécuté, les membres de la *Mahteret Yehudit* (Mouvement clandestin juif) parvinrent à perpétrer des attentats contre des maires palestiniens et contre le collègue islamique d'Hébron (pour venger des attaques contre des colons juifs). Un scénario identique se reproduisit après la signature des accords d'Oslo avec l'OLP (septembre 1993). D'abord, en février 1994, Baruch Goldstein, un médecin juif de Kyriat Arba près d'Hébron, disciple du rabbin extrémiste Meir Kahana, massacra vingt-neuf musulmans en prière au caveau des Patriarches d'Hébron. Puis en novembre 1995, un autre extrémiste religieux, Ygal Amir, assassina le Premier ministre Yitzhak Rabin, à l'issue d'un grand meeting de soutien au camp de la paix. Dans les deux cas, le but recherché était de mettre un terme, par la violence, à un processus de paix disqualifié *ab initio* parce qu'il compromettait durablement l'économie du messianisme.

Un point commun se retrouve dans les trois cas de figure : la légitimation donnée *a priori* ou *a posteriori* par des autorités rabbiniques à ces actes terroristes. Si nombre d'entre elles condamnèrent les auteurs de ces attentats, il s'en trouva certaines pour les comprendre, voire les excuser. Ainsi, le rabbin de Kyriat Arba, Dov Lior, soutiendra que Baruch Goldstein est mort « pour la sanctification du nom de Dieu » tandis que son collègue Yitzhak Guinzburg rédige un ouvrage à la gloire de l'assassin. Quant au meurtre de Rabin, il a été perpétré dans une atmosphère de fortes tensions politiques, mais aussi de discussions halakhiques sur le point de déterminer si le statut de *din mosser* (délateur) ou de *din rodef* (persécuteur) prévu par la loi religieuse juive était applicable au Premier ministre. Or ces débats étaient loin d'être anodins puisque les crimes associés à ces statuts sont passibles de la mort. Quand bien même ces échanges d'arguments étaient hypothétiques, ils ne pouvaient que trouver un écho dans des cercles extrémistes, farouchement opposés à toute concession aux Palestiniens. Le traumatisme de l'assassinat de Rabin a indéniablement joué un rôle modérateur lors de la mobilisation contre le retrait unilatéral d'Israël de la bande de Gaza (été 2005). Même si certains colons (en particulier les plus jeunes) intentèrent à cette occasion un procès en illégitimité contre l'État, les protestations demeurèrent pacifiques. Pour autant cette modération est liée aux circonstances, elle ne change rien au fait que l'existence d'une norme religieuse (en l'occurrence la « sainteté de la terre ») est tenue pour supérieure à la norme politique, ce qui justifie la contestation de l'ordre étatique dès lors qu'il est censé entreprendre des « actions injustes ». La reconnaissance d'une loi transcendante conduit ainsi à la relativisation du principe démocratique.

Parallèlement, certaines franges du monde de l'ultra-orthodoxie ont connu une évolution qui les a conduites à un rapprochement avec le sionisme religieux sur la question territoriale. Lors de l'avènement du sionisme, l'immense majorité des *leaders* religieux qu'ils aient été des *tzadikim* hassidiques ou des rabbins du courant lithuanien, l'ont condamné : entreprise de nature humaine, le sionisme était tenu pour une rébellion contre la Providence divine. Créé dès 1912, le parti Agoudat Israël (« Association d'Israël ») était le fer de lance de cette opposition au sionisme. Dans la pratique toutefois, face aux succès enregistrés par le mouvement sioniste dont le plus éclatant était évidemment l'avènement de l'État d'Israël en 1948, l'ultra-orthodoxie

a pour l'essentiel renoncé à son antisionisme militant. Elle a développé un rapport instrumental avec l'État, allant, à compter de l'arrivée au pouvoir de Menahem Begin en 1977, jusqu'à participer au gouvernement pour assurer la persistance des flux financiers vers ses institutions religieuses et le maintien de certains avantages (comme l'exemption du service militaire). Pour autant, contrairement aux sionistes religieux, les ultra-orthodoxes persistent à ne pas accorder de sens religieux aux événements historiques et à prôner les vertus de la passivité politique. Toutefois, deux sectes hassidiques dérogent à cette règle : celle des Loubavitch et celle des Bratslav. L'attente messianique y est particulièrement forte et leurs membres ont vu dans le renforcement de la présence juive en « Judée-Samarie » une obligation religieuse (qui en outre, permettait plus prosaïquement à leurs nombreuses familles de trouver des logements à des prix abordables). D'où l'apparition en Cisjordanie au cours des quinze dernières années d'une importante population ultra-orthodoxe (90 000 personnes, soit un tiers des colons, hors Jérusalem-Est) qui partage au moins pour partie, le nationalisme inflexible des adeptes du sionisme religieux.

LA CROISSANCE DU NATIONALISME RELIGIEUX MUSULMAN

Le mouvement de politisation de la religion auquel on assiste en Israël a son pendant du côté palestinien : à la fin des années 1970, la dimension musulmane de l'identité palestinienne qui avait été largement ignorée par le « nationalisme de libération » de l'OLP refait surface. Ce renouveau se traduit, comme ailleurs dans l'Orient arabe, par un renforcement des pratiques religieuses mais aussi par une progressive mobilisation politique de l'islam. Cette dernière s'opère en Palestine, au cours des années 1980, dans la mouvance des Frères musulmans : jusqu'alors, ils prônaient uniquement l'islamisation de la société par un patient travail de terrain ; désormais, ils l'accompagnent d'une islamisation politique de la cause palestinienne.

Ce faisant, ils retournent aux sources de la pensée « frériste ». Hasan al-Banna a en effet toujours considéré que la Palestine étant une partie intégrante du *dar al-Islam* (Maison de l'islam), il était obligatoire de mener le djihad pour la délivrer du sionisme et de l'impérialisme. Précisons que si ce djihad, « effort sur le chemin de Dieu », peut prendre diverses formes (propagande, apostolat, etc.), il comporte aussi une dimension de lutte armée, d'autant plus légitime lorsqu'il s'agit de « protéger la Oumma »⁸. Trois bataillons des Frères musulmans égyptiens participèrent d'ailleurs à la guerre de 1948 contre le jeune État d'Israël.

Le changement des années 1980 résulte à la fois de développements propres aux Palestiniens (désillusion face aux impasses stratégiques de l'OLP) et d'événements régionaux (révolution islamique en Iran et montée en puissance du Hezbollah au Liban entre autres). L'islamisme prospère, en Israël même autour du cheikh Darwish, mais surtout dans les territoires occupés en 1967, autour du cheikh Ahmed Yassin de Gaza. Ce dernier fera franchir une étape décisive à l'engagement politique des Frères musulmans : en décembre 1987, est créé, dans le contexte du soulèvement (Intifada) contre l'occupation israélienne, le Hamas (Mouvement de la résistance islamique)⁹ qui précise ses orientations idéologiques dans un texte fondateur, sa charte d'août 1988. Ce long document composé de 36 articles, imprégné de références religieuses mais aussi d'une rhétorique antisémite (thème du complot juif), offre une présentation fort complète de la *Weltanschauung* islamiste.

Le Hamas s'y définit explicitement comme un « mouvement palestinien spécifique qui fait allégeance à Dieu, fait de l'islam sa règle de vie et œuvre à planter l'étendard de Dieu sur toute parcelle de la Palestine » (article 6). Il affiche ostensiblement sa dimension religieuse, et le combat politique qu'il mène, celui de la libération de la Palestine, fait partie intégrante de sa mission religieuse : « le patriotisme est un article de foi religieuse » (article 12). La défense de la Palestine constitue une cause islamique parce qu'il s'agit de protéger une terre islamique. Cette islamité primordiale de la Palestine tient d'abord à son association avec le geste de Mahomet, et plus précisément avec le voyage nocturne et l'ascension (*al-Isra wal-*

⁸ El-Awaisi, Abd al-Fattah Muhammad, *The Muslim Brothers and the Palestine Question, 1928-1947*, London & New York, Tauris Academic Studies, 1998.

⁹ Hroub, Khaled, *Le Hamas*, Paris, Demopolis, 2008. Voir également Signoles, Aude, *Le Hamas au pouvoir : et après ?*, Paris, Milan, 2006.

miraq) qui aurait conduit le Prophète de la Mecque à la mosquée al-Aqsa. Elle transparaît également dans le fait que Jérusalem fut la première direction (*qibla*) de la prière musulmane. Par la suite, après la conquête de la Palestine par les armées arabes (637 de notre ère), cette terre est aussi devenue dans la pratique, une propriété islamique inaccessibles. Le Hamas la considère comme un bien de mainmorte (*waqf*) « pour toutes les générations de musulmans jusqu'au jour de la résurrection » (art. 11). Cette vision intégraliste de la Palestine interdit tout compromis territorial : l'État d'Israël, création conjuguée des « forces de l'infidélité » (Occident capitaliste et Orient communiste), n'a aucune légitimité. Seul le djihad armé mettra un terme définitif à « l'invasion sioniste ». Ce djihad est une obligation religieuse individuelle qui incombe à chaque musulman. Incontestablement, la charte du Hamas est doublement radicale, dans son objectif (récupérer toute la Palestine) et dans ses moyens (recours à la lutte armée). Et cette radicalité est au service d'une interprétation foncièrement religieuse du conflit : « Israël, par sa judéité et ses Juifs, constitue un défi pour l'islam et les musulmans » (art.28). On ne saurait être plus clair : l'antagonisme originel oppose, non les Juifs aux Arabes, mais bien les Juifs aux musulmans.

Dans cette lutte sans répit, une figure est constamment sollicitée par le Hamas, celle du martyr (*shahid*). Familière en islam, cette figure évoque celui qui perd la vie en protégeant la foi islamique. Elle est valorisée puisque la mort au combat « dans la voie de Dieu » (*fi sabil Allah*) est tenue pour particulièrement honorable. Cette figure a été reprise, y compris dans ses variantes (le *moujahid*, le *feda'i*), par les mouvements nationalistes arabes pour glorifier le combat contre les puissances coloniales. Le Hamas l'a réutilisée pour légitimer l'usage de la violence contre les Israéliens, en particulier sous la forme de ce qu'on a pris coutume d'appeler, en Occident, les attentats-suicides. En arabe, ces actes terroristes sont désignés sous l'expression bien plus valorisante d'« opérations martyre » (*amaliyat istish'hadhiyya*). Les qualifier d'opérations-suicides les délégitimerait immédiatement, le suicide (*intihar*) étant condamné par l'islam. En revanche, dès lors qu'elles sont présentées comme des actes de sacrifice de soi, menés pour une cause juste et au nom de Dieu, elles changent de nature : elles sont dignes de respect et exemplaires. Certes, le statut de ces actes violents a fait l'objet de débats nourris, de nombreux commentateurs musulmans ayant souligné que le djihad interdisait de s'en prendre à des non-combattants (en particulier les femmes, enfants et personnes âgées). Ainsi, le Grand Mufti d'Égypte, Muhammad al-Sayyid al-Tantawi, condamna-t-il les attentats-suicides parce qu'ils impliquaient le meurtre de civils innocents. A l'inverse, le cheikh Yusuf al-Qaradawi, sans doute l'un des clercs sunnites ayant l'influence la plus large grâce à son émission religieuse à la télévision al-Jazeera, a adopté une position approuvant les attentats-suicides. Il les tient pour une forme de djihad légitime car ils s'en prennent aux « ennemis de Dieu ». La distinction militaires / civils est totalement récusee : tous les civils juifs (femmes y compris) sont des cibles légitimes car ils ont été, sont ou seront des soldats. Difficile d'imaginer justification théologique plus achevée des attentats-suicides¹⁰.

La validation par certaines autorités religieuses institue un contexte de sens qui favorise l'acceptation du martyr, tout au moins pour ceux qui ont un engagement religieux. Elle justifie théologiquement le don de sa vie et l'assortit de rétributions symboliques (comme le séjour au Paradis). Toutefois, elle ne constitue pas une condition suffisante pour agir : elle fonctionne avec un faisceau d'autres raisons, des considérations politiques (infliger le maximum de pertes dans le camp ennemi), des motifs émotionnels (haine, colère, désespoir), des motivations personnelles (venger la mort de proches), etc. Durant la seconde Intifada (2000-2005), l'attentat-suicide devint d'ailleurs un mode opératoire qui, après avoir été l'apanage des mouvements islamistes (Djihad islamique, Hamas), fut utilisé par les groupes palestiniens nationalistes, à commencer par le Fatah¹¹. Certes, il y eut une certaine islamisation du discours des activistes du Fatah – qui transparaît clairement dans le nom qu'ils adoptèrent, *Brigades des martyrs d'al-Aqsa* – mais elle ne fut que superficielle. Si les

¹⁰ Les développements sur le Hamas et la rhétorique du martyr sont basés sur l'ouvrage de Singh, Rashmi : *Hamas and Suicide Terrorism. Multi-causal and multi-level approaches*, Londres, Routledge, 2011, pp. 97-118.

¹¹ Schweitzer, Yoram, "Palestinian Istishhadia : A Developing Instrument", *Studies in Conflict & Terrorism*, 30, 8, 2007, pp. 667-689.

référents islamiques furent davantage sollicités, ce fut pour leur force de mobilisation, non parce qu'ils traduisaient une quelconque conversion du Fatah à l'idéologie islamiste¹².

Ces « nationalismes religieux » - dans lesquels la visée nationale est totalement subsumée sous le projet religieux - entretiennent du côté juif comme musulman, des logiques d'absolu qui empêchent l'émergence de tout compromis. En effet, si toute la terre d'Israël a été promise aux seuls Juifs, les musulmans (et accessoirement les chrétiens) ne sauraient bénéficier d'un espace politique qui leur soit propre. Si, à l'inverse, la Palestine doit demeurer la propriété des seuls musulmans, Juifs (et chrétiens) doivent se contenter de droits strictement individuels, encadrés par la charia. La politisation du religieux met face à face deux projets totalement antithétiques. Faut-il pour autant regretter les nationalismes laïcs des années cinquante et soixante ? Certainement pas, car bien que laïcs, ils ont entretenu des dynamiques de confrontation mutuelle : au nationalisme arabe, « anti-impérialiste » et contestataire, faisait face un nationalisme israélien d'affirmation, souvent intransigeant. L'ironie de l'histoire veut qu'au moment où ces nationalismes laïcs s'assagissaient partiellement (durant les années 1970), une redoutable combinaison « fondamentalisme religieux et nationalisme » gagnait du terrain avec le risque d'entretenir longtemps encore la logique de guerre au Proche-Orient.

¹² Frish, Hillel, "Has the Israeli-Palestinian Conflict become Islamic? Fatah, Islam and the Al-Aqsa Martyrs' Brigades", *Terrorism and Political Violence*, 17, 3, 2005, pp. 391-406.

LE RELIGIEUX AU LIBAN : VECTEUR DE LIEN, DE VIOLENCE ET DE CONCILIATION

Aïda KANAFANI-ZAHAR

Laboratoire d'anthropologie sociale CNRS – Collège de France

Résumé : Alors même que les raisons qui ont mené à la « guerre de la montagne » (Mont Liban sud, guerre du Liban, 1975-1990) étaient politiques, la violence individuelle et collective - massacres, disparitions, déplacements forcés - a été perpétrée sur le critère religieux, provoquant un profond heurt avec la mémoire de la vie en commun quand « on ne savait pas qui était qui [qui avait quelle religion] ». La « réconciliation », nom donné à la procédure mise en œuvre par les autorités publiques dans cette région pour faire revenir les déplacés chrétiens à leurs localités et les réconcilier avec les villageois druzes, a reposé sur une logique et un mode opératoire communautaires. Elle a néanmoins rendu possible le retour des chrétiens et instauré la pacification. Entre 2005, année de l'assassinat du Premier ministre R. Hariri, et 2009, la paix civile est menacée au Liban. Les confrontations entre les militants des coalitions du 8 et du 14 mars, constituées après cet assassinat, font craindre une reprise de la guerre. Ses symboles les plus forts, - les lignes de démarcation et le 13 avril, date non officielle du début de la guerre -, ont alors été mobilisés par des acteurs civils comme autant de « lieux témoins » de rejet de la guerre mais aussi de pluralisme religieux et d'unité. Au travers de notre travail sur le Mont Liban sud, notre texte tente de cerner quelques aspects de la complexité du religieux dans la société libanaise, lien, violence, conciliation.

.....
Mots-clés: Liban, la guerre 1975-1990, la « guerre de la montagne », la réconciliation du Mont Liban, le religieux, la communauté religieuse, les formes de violence, la mémoire

Summary: *While the reasons behind the “mountain war” (southern Mount Lebanon, Lebanon War, 1975-1990) were political, individual and collective violence – massacres, disappearances and forced displacement – was perpetrated according to religion, which caused great injury to the memory of cohabiting when “we didn’t know who was who [who belonged to which religion]”. “Reconciliation”, the term given to the procedure established by the public authorities in this region in order to bring the displaced Christians back to their villages and reconcile them with the local Druze, was founded on a communitarian approach and method. Nonetheless, it made the Christians’ return possible and established peace. Between 2005, the year of Prime Minister Rafik Hariri’s assassination and 2009, civilian peace was threatened in Lebanon. The clashes between the militants of the coalitions of 8 and 14 March, formed after the assassination, raised concerns of a new breakout of war. The strongest symbols – demarcation lines and 13 April, the unofficial date the war began – were used by civilian actors as reference points in the rejection of war, as well as religious pluralism and unity. Using our work on the southern part of Mount Lebanon, our text will attempt to focus on certain aspects of the complex religious factor in Lebanese society, as a vehicle of social ties, violence and reconciliation.*

.....
Key words: *Lebanon, Lebanese Civil War, “Mountain War”, Mount Lebanon reconciliation, religion, the religious community, forms of violence, memory*

On a écrit que la guerre du Liban (1975-1990) est « civile », « une guerre pour les autres », ou qu'elle a été le résultat d'un « complot étranger ». Nul ne contestera son caractère polyvalent. Des facteurs internes (désaccords politiques et clivages socio-économiques) et externes (liés au conflit israélo-palestinien) sont en effet à prendre en considération pour l'expliquer.

On se réfère souvent au 13 avril pour dater son déclenchement. Cette date est associée à l'« affrontement meurtrier » (Picard 1996, 105)¹ entre les Phalanges libanaises et les Fedayin palestiniens à 'Ayn al-Rommani, une proche banlieue de Beyrouth². Pour certains auteurs, le début de la guerre est difficilement identifiable par un événement décisif. Aussi David Gilmour considère-t-il que l'on peut également se rapporter au conflit du 26 février 1975 qui a opposé les pêcheurs de Saïda au consortium de pêche sous la présidence de Camille Chamoun [fondateur en 1958 du Parti de droite, le Parti national libéral (PNL)] (1983, 109-110)³. Dans la manifestation des pêcheurs, soutenue par les partis de gauche, et « probablement aussi des Palestiniens », le député et maire nassérien de Saïda, Ma'rouf Saad, était mortellement blessé⁴. Pour S. Kassir, cet événement est « le prologue » de la guerre et le 13 avril, « l'incident qui mit le feu aux poudres »⁵, « l'étincelle »⁶. Retenir le 26 février ou le 13 avril met l'accent sur le facteur politique et non sur le facteur religieux ; d'un côté le facteur palestinien, externe, et de l'autre, le facteur politico-économique, interne.

Le 13 octobre est parfois évoqué pour se référer à la fin de la guerre. (Cette date n'a néanmoins aucune aura mémorielle ni commémorative dont le 13 avril sera ultérieurement doté par les actions civiles dans la période 2005-2008 quand la paix a été mise en péril). Entre février 1989 et juillet 1990 une guerre oppose le Général maronite M. Aoun aux forces syriennes positionnées au Liban depuis 1976 (mars-septembre 1989) puis aux Forces libanaises, majoritairement chrétiennes (février-mars 1989 ; janvier-juillet 1990). En prenant d'assaut le palais présidentiel et le ministère de la Défense le 13 octobre 1990, l'armée, sous le commandement de son nouveau chef, épaulée par les troupes syriennes, met fin au retranchement du général Aoun. Il part en exil en France⁷. Cet événement clôture le dernier épisode de la guerre dont les protagonistes se sont affrontés pour des raisons politiques et non religieuses⁸. Tout au long de la guerre des combats opposent les différentes factions libanaises dont les membres partagent la même confession (par exemple Amal – Hezbollah [chiite], différentes factions des Forces libanaises [majoritairement chrétiennes], Courant des Marada [fondé par Suleiman Frangié, chef d'une famille traditionnelle de Zgharta, Liban Nord, majoritairement chrétien], Phalanges libanaises [majoritairement chrétiennes]). En outre, la guerre a été ponctuée par des alliances et des ruptures d'alliances entre ces factions et les Palestiniens, les Syriens ou les Israéliens. Selon le sociologue S. Nasr, le nombre de ces factions serait d'une centaine. Une vingtaine a joué un rôle significatif et « peut-être une dizaine ont survécu en 1990 ». Une personne sur six du groupe d'âge quinze ans et plus a, à un moment ou un autre, participé à la guerre⁹. La guerre est « civile » dans la mesure où les protagonistes libanais se sont affrontés pour des

¹ Picard, Elizabeth, *Lebanon, a shattered country*, New York: Holmes & Meier.

² Samir Kassir revient sur les circonstances de cet événement dans *La guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional*, Paris – Beyrouth, Karthala, CERMOC, 1994, pp. 104-105.

³ Gilmour, David, *Lebanon, the Fractured Country*, New York, St. Martin's Press, Inc, 1983.

⁴ Kassir, Samir, *op. Cit.*, pp. 95-102.

⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶ Kassir, Samir, *Histoire de Beyrouth*, Fayard, Paris, 2003, p. 613.

⁷ Corm, Georges, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris, Editions La Découverte, 2003, pp. 143-144.

⁸ Selon Juan Herrero il est difficile de retenir le 13 octobre 1990 comme une date commémorative de la fin de la guerre, car à part le malaise social et économique, l'instabilité sécuritaire a continué d'être prégnante. Il cite les attentats sanglants d'Antélias les 30 mars et 6 mai 1991 et celui de Basta la veille du Nouvel an de 1992. Herrero Juan Maria Ruiz « La commémoration au Liban : la place du 13 avril », dans Mermier, Franck et Varin, Christophe (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Paris, Actes Sud – Institut Français du Proche-Orient, 2008, pp. 109-126.

⁹ Nasr, Salim « Beyrouth et le conflit libanais. Restructuration de l'espace urbain », *Politiques urbaines dans le monde arabe*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1984. Samir Kassir distingue les catégories suivantes de milices : les milices des organisations palestiniennes, celles des partis de la « confédération de la gauche », une « multitude de petits mouvements à implantation limitée à un quartier ou à une ville », de « petites organisations à recrutement communautaire » et les milices dépendant des *leaders* traditionnels. Samir Kassir, *Op. cit.*, pp. 122-4.

enjeux externes mais qu'ils ont également interagi dans la violence pour défendre des programmes de politique intérieure. Ces programmes seront ponctuellement évoqués durant la guerre. Des propositions pour des réformes politiques seront à l'ordre du jour lors de conférences dites de réconciliation ou dans les revendications de comités nationaux de dialogue¹⁰.

Le facteur politique est au cœur de la guerre libanaise. Il n'en reste pas moins que les segmentations confessionnelles y ont joué un rôle prépondérant. Les différentes formes de violence individuelle et collective témoignent de sa puissante mobilisation. Assassinats, enlèvements, massacres, disparitions, déplacements forcés ont, pour une large part, obéi à des considérations d'ordre religieux. Mais le religieux ne peut être réduit à un agent d'antagonisme et de conflit. Dans nos travaux sur le Mont Liban, nous avons identifié les mécanismes d'élaboration du lien interreligieux, nuancant l'appréciation que l'on peut faire de la nature conflictuelle des identités religieuses présentées souvent comme majeures et radicales¹¹. Aussi, la première partie traitera-t-elle du religieux comme vecteur de lien et comme vecteur de violence. Nous nous référerons à des terrains situés dans des villages dont les habitants n'ont pas subi de violences collectives et d'autres qui, au contraire, les ont subies. Dans les régions théâtre de massacres, comme dans le Mont Liban Sud, les villageois confrontent la mémoire du lien et celle de la violence, toutes deux issues du facteur religieux. Cette région historiquement multiconfessionnelle était connue pour son savoir-vivre interreligieux au quotidien comme en témoignent les récits de mémoire recueillis entre 2000 et 2004 dans cette région¹². Ils décrivent un religieux à l'origine d'une identité commune extra confessionnelle. Ils disent aussi l'incrédulité et l'incompréhension face à la « violence du semblable ». Le religieux a-t-il joué un rôle conciliateur dans cette région où le déplacement massif et systématique des populations chrétiennes, et les massacres de druzes et de chrétiens, ont été conduits sur une base religieuse alors même que les raisons du conflit qui a opposé les forces druzes et les Forces Libanaises (FL) étaient par excellence politiques ? C'est au travers des pratiques étatiques de réconciliation que nous aborderons cette question dans la deuxième partie de cet article.

A partir de 2005, année de l'assassinat du Premier ministre R. Hariri, suivi par les assassinats et tentatives d'assassinats sur des personnalités politiques et des journalistes, la situation au Liban est marquée par la polarisation politique entre les coalitions du 8 et du 14 mars qui se sont constituées après cet assassinat¹³. Elle avait débouché en 2008 sur des affrontements qui ont fait une centaine de morts. La troisième partie de ce texte sera consacrée au rôle d'acteurs civils dans la transformation des symboles de guerre, le 13 avril et les lignes de démarcation, en emblèmes de paix.

¹⁰ Selon des sources officielles de 1994, la guerre a fait 150 000 tués, 350 000 blessés ou handicapés (Figuié, Gérard, *Le point sur le Liban 1996*, Beyrouth, Anthologie, 1996, p. 211), et des milliers de disparus, sur une population d'environ trois millions et demi d'habitants. Selon Boutros, Labaki et Khalil, Abou Rjeily, les civils constituant 90% des tués et 86,1% des blessés (*Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 37). Elle a également entraîné une émigration massive : 875 000 personnes ont quitté le Liban depuis 1975. Boutros, Labaki, « L'économie politique des 'guerres pour les autres' (1975-1990). Les pertes », dans *Le Liban aujourd'hui*, Kiwan, Fadia (dir.), CERMO (Beyrouth), CNRS Éditions (Paris), 1994, pp. 205-228.

¹¹ Kanafani-Zahar, Aïda, *Liban : le vivre ensemble. Hsoun 1994-2000*, Préface de Willaime, Jean-Paul, Paris, Librairie Orientaliste Geuthner, Paul, 2004 ; « Ni mémoire dite ni présent rasséréné : le vivre-ensemble à l'épreuve de la guerre », *Les Cahiers de l'IFPO*, n°1, 2008 ; « Liban : espaces partagés et pratiques de rencontre », sous la direction de Mermier, Franck, Beyrouth, Institut Français du Proche Orient, p. 17-41. « Le religieux : une clef pour comprendre la société libanaise de l'après-guerre », dans : Ravis-Giordani, Georges, *Ethnologie(s). Nouveaux contextes, nouveaux objets, nouvelles approches*, Paris, Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques, pp. 145-173, 2009.

¹² Kanafani-Zahar, Aïda, 2011. *Liban : la guerre et la mémoire*, Préface d'Antoine Garapon, Presses Universitaires de Rennes, collection « Histoire » ; [documentaire] « Liban : réconciliations d'après-guerre », écrit par Aïda Kanafani-Zahar, réalisé par Olivier Doat et A. Kanafani-Zahar (57') (Alif Productions).

¹³ La coalition dite du 8 mars a pris son nom de la manifestation de soutien à la Syrie. « La coalition du 14 mars » se réfère à la manifestation qui réclamait le départ des troupes syriennes [achevé le 26 avril 2005]. La coalition du « 8 mars » est constituée du parti Hezbollah (majoritairement chiïte), du mouvement Amal (majoritairement chiïte), du Courant patriotique libre (majoritairement chrétien), du Parti social national syrien (laïc), du Parti démocratique (majoritairement druze), du Courant des Marada (majoritairement chrétien) et d'autres formations. La coalition du « 14 mars » est constituée du Courant du Futur (majoritairement sunnite), du Parti socialiste progressiste (majoritairement druze), des Forces libanaises (majoritairement chrétiennes), du Bloc national (majoritairement chrétien), du Parti national libéral (majoritairement chrétien) et d'autres formations. En août 2009, W. Joumblatt, chef du Parti socialiste progressiste, a fait une déclaration ambiguë sur son appartenance à cette coalition.

LE RELIGIEUX, VECTEUR DE LIENS

Si la religion distingue les habitants du Mont Liban, musulmans - chiïtes, druzes, sunnites -, et chrétiens -maronites, grecs-catholiques...-, une même culture les lie. Le lien à la terre, l'organisation sociale et spatiale, les pratiques de sociabilité et d'hospitalité, le sens de l'honneur, les modes de subsistance, les coutumes vestimentaires, alimentaires et musicales en sont quelques éléments. Si la différence religieuse n'est jamais niée - dans le domaine matrimonial¹⁴ et à l'occasion des élections municipales et parlementaires notamment¹⁵ -, elle n'en constitue pas cependant le clivage fondamental. Après E. Durkheim, nous savons que le religieux produit du lien social entre les membres d'un groupe qui partage la même foi et le même culte. Aussi, à Hsoun, un village chiïte et maronite du Mont Liban dont les habitants n'ont pas été déplacés ni subi un massacre, la vie religieuse s'organise autour des « temps forts » (temps des prières, temps commémoratifs, temps des jeûnes [Grand carême et le Ramadan], fêtes [fête du Sacrifice - Pâques, fêtes sanctorales et mariales ...]). Elle permet aux villageois de réaffirmer « en commun leurs communs sentiments [...] »¹⁶ (1985, 610). Imprégnée d'une religiosité profonde, la vie dans ce village donne également à voir un vécu interreligieux de nature rituelle, commémorative et festive : participation à des commémorations et rites de passage - des événements religieux-, participation aux réjouissances de fêtes religieuses, visites de vœux. L'échange alimentaire joue un rôle important dans l'établissement du lien. Préparations salées et sucrées de toutes sortes, aliments et ingrédients divers, circulent¹⁷. La commensalité et le « partage du chagrin et des joies » consolident la « fraternité » que les villageois disent caractériser leur lien.

Le religieux à Hsoun participe d'une identité une et plurielle revendiquée par les villageois, peu importe leur religion. Les caractéristiques du pluralisme comme forme de régulation locale de la différence religieuse seraient, selon nous, les suivantes : 1. la reconnaissance de la différence de l'autre et de son droit à la différence ; 2. la mise en application de l'égalité dans l'expression de la différence, en d'autres termes, la reconnaissance de l'autre comme égal dans sa foi, sa pratique et son culte ; 3. la connaissance que les villageois ont de certaines croyances et pratiques les uns des autres.

Dans les villages multiconfessionnels comme à Hsoun où le pluralisme était un art de vie, le lien interreligieux s'est distendu. La revitalisation de la pratique religieuse s'est accompagnée d'un cloisonnement qui est allé en s'accroissant. Perdurent néanmoins les visites de vœux de miséricorde à l'occasion de commémorations de défunts familiaux, la participation aux réjouissances de certaines fêtes ainsi qu'aux rites du mariage et de la mort.

¹⁴Par exemple Kanafani-Zahar « Les tentatives d'instaurer le mariage civil au Liban : l'impact des *tanzimât* et des réformes mandataires », dans : Luizard, Pierre-Jean, *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 427-448 ; « Le Liban et la reconnaissance du mariage civil contracté à l'étranger », *Droit et religions*, Annuaire, Volume 4, Année 2009-2010, pp. 131-147 ; « Pourquoi facultatif ? Le projet de mariage civil, Liban, 1998 », dans : Micheline Milot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Collection « Sciences des Religions », Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 221-240.

¹⁵ Kanafani-Zahar, Aïda, *Liban : le vivre ensemble*, 2004 (chapitre IX).

¹⁶ Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, 7ème édition. Paris Quadrige/PUF, 1985.

¹⁷ Kanafani-Zahar, Aïda, « Fêter en douceur : les pâtisseries calendaires maronites et chiïtes à Hsoun (Liban) », dans : Marie-Claire Benguigui et Françoise Cousin, *Cuisines, reflets des sociétés*, Paris, Editions Sèpia, Musée de l'Homme, 1996, pp. 367-386.

LE RELIGIEUX FACTEUR DE VIOLENCE

Déplacements forcés

On estime entre 600 000 et 800 000 le nombre de personnes déplacées pendant la guerre¹⁸. Le déplacement forcé pour des raisons confessionnelles a été conduit par les différentes factions libanaises dans le but de diviser le territoire national selon des zones confessionnelles. Selon Th. Hanf, au début de la guerre, à Beyrouth, « l'estimation du nombre total de musulmans ayant quitté Beyrouth-est, par peur ou dû à la coercition, serait compris entre 115000 et 120000. [...] A la fin de l'année 1976, il ne restait pratiquement plus de musulmans dans cette partie de la ville. [...] A partir de 1984, environ 50000 chrétiens ont subi des mesures d'intimidation pour quitter ce quartier »¹⁹. Le déplacement confessionnel a été parfois organisé par la force de massacres comme à Karantina (1976, un camp habité par des réfugiés Palestiniens, des Kurdes, des Libanais), à Damour, un village chrétien du Chouf (1976, un massacre de représailles à celui de Karantina, 149 corps trouvés²⁰) ou à Tell Za'tar (1976, un camp de réfugiés palestiniens et chiites du Sud, 2 500 morts et des milliers de blessés)²¹. Ces massacres étaient perpétrés dans l'objectif précis de propager la terreur. Comme instrument de terreur, écrit J. Sémelin, le massacre « n'a pas à être *tu* mais *su*, de manière à ce que son effet terrorisant se propage dans la population » (italiques de J. Sémelin)²². La création d'enclaves religieuses relativement uniformes a ainsi été réalisée.

Des déplacements forcés ont été également conduits pour des raisons politiques non confessionnelles. Selon Th. Hanf, à Beyrouth, « 15000 chrétiens ont aussi été conduits en dehors de Beyrouth-est. Il étaient membres des partis de gauche ou du Mouvement national libanais et par conséquent, considérés comme suspects par les milices chrétiennes qui exerçaient un contrôle local [...] ». Le facteur politique et le facteur religieux se sont néanmoins imbriqués. En notant la « relative tolérance à l'égard des Palestiniens chrétiens 'assimilés' et naturalisés dont plusieurs centaines de familles établies dans les régions chrétiennes notamment à 'Ayn al-Rommani et Furn al-Chubbak, S. Kassir écrit que ceci « tend à confirmer la prévalence de la détermination confessionnelle dans la polarisation de la société » (1994, 119). Il observe aussi que la pratique des enlèvements par les partis de gauche et de droite « tendent à confirmer que le clivage confessionnel était le moteur principal de la mobilisation de la population sous des mots d'ordre qui allaient dans un sens différent » (1994, 124). A signaler aussi les déplacements pour des raisons de sécurité (tirs de snipers, bombardements répétés notamment dans les régions limitrophes des lignes de démarcation divisant la capitale Beyrouth en deux secteurs, batailles de quartier dans le même secteur)²³ et les déplacements provoqués par les opérations militaires de l'armée israélienne aussi bien que par les invasions de mars 1978 et de juin 1982²⁴.

¹⁸ Voir Kasparian, Robert et Beaudoin, André, *La population déplacée au Liban : 1975-1987*. Beyrouth, Institut d'études en sciences sociales appliquées, Université Saint-Joseph, Québec, Canada, Université Laval, 1992.

¹⁹ Hanf, Theodor, *Coexistence in Wartime Lebanon : Decline of a State and Rise of a Nation*, London, The Centre for Lebanese Studies in Association with I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, 1993, pp. 638-640.

²⁰ Fisk, Robert, *Pity the Nation*, London, Andre Deutsch, 1990.

²¹ Kassir, Samir, *Op. cit.*, pp. 218-228. Sur le siège de Tell Za'tar voir également Kassir (1994).

²² Sémelin, Jacques, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Editions du Seuil, 2005, p. 389.

²³ Selon Theodor Hanf, « Muslims, too, left west Beirut, where, from 1984 on, one armed clash after another drove about 100,000 residents into the Bekaa and the south », 1993, pp. 345-46.

²⁴ Selon Theodor Hanf « almost a quarter of a million Shi'is fled at least once from southern Lebanon to Beirut or from Beirut to southern Lebanon or the Bekaa » (*Ibid.*, p. 346). L'invasion de 1982 a fait 19085 tués et 31915 blessés et un demi million de personnes déplacées (statistiques officielles libanaises basées sur celles de la Croix Rouge libanaise, Soueid, Mahmoud, « Israël au Liban. La fin de 30 ans d'occupation ? » traduit de l'arabe par Elias Sanbar, in *Revue d'études Palestiniennes* (numéro spécial), 2000, p. 15.

Les lignes de démarcation : une division religieuse au cœur de la cité

Comme toute guerre, la guerre du Liban a eu ses symboles. Son symbole le plus fort est sans doute celui des lignes de démarcation qui ont divisé, dès les premiers mois de la guerre, la capitale du Liban en deux secteurs religieux « Est chrétien » et « Ouest musulman »²⁵. Les enlèvements et les assassinats sur « foi de la carte d'identité » perpétrés pour dissuader toute tentative de « violation »²⁶ en sont également. Des personnes ont été enlevées parce qu'elles étaient chrétiennes, juives ou musulmanes, parce qu'elles s'appelaient Elias, Eli ou Ali. « Samedi noir », un des premiers massacres confessionnels, a profondément heurté les esprits. Le 6 décembre 1975, entre deux à trois cents musulmans ont été assassinés ou enlevés dans la région du port de Beyrouth « sur foi de la carte d'identité » en réaction à l'assassinat de quatre chrétiens²⁷. Les lignes de démarcation ont institutionnalisé la segmentation spatiale et sévèrement limité la circulation des Libanais. Prenant de grands risques, les Libanais ont continué de rejeter ces barrières artificielles qui ont divisé leur ville et menacé leur mode de vie. On estime à 20 000 le nombre de victimes qui y sont tombées (chiffre donné par G. Corm²⁸). La pratique du *sniping* et les combats très fréquents aux armes légères et lourdes rappelaient la division au quotidien. Les régions limitrophes ont été progressivement vidées de leurs habitants et ont subi de grandes pertes humaines et matérielles.

Dans son livre *La guerre du Liban*, S. Kassir analyse la « géographie de la division » qui se met en place à Beyrouth et sa banlieue avec les premiers foyers d'affrontements entre les miliciens des Phalanges libanaises et ceux des partis de gauche (*'Ayn al-Rommani -chiyyah, Tell-Za'tar-Dikwaneh, Karantîna-Maslakh*), puis, très rapidement, dans les souks du centre de la capitale. De « centre », écrit S. Kassir, cette partie de Beyrouth s'est transformée en « périphérie » voire en « frontière » déclenchant un mouvement de relocalisation économique et de réorganisation de l'espace. Selon un ancien combattant des forces de gauche (entretien 2010), la voie maritime est la seule à avoir fait l'objet d'avancées et de reculs, de pertes et de gains de territoire : expulsion des Phalanges libanaises du quartier de Kantari et de Hamra (situés dans « Beyrouth ouest ») et victoire des forces de gauche à l'issue de la « bataille des hôtels » sur le front de mer. Selon ce combattant, il semblerait que les massacres du « samedi noir » ont hâté la formation des lignes de démarcation : « Avant, les musulmans se rendaient dans la région du port et en 'région chrétienne', ce qu'ils ont arrêté de faire. Une frontière y a été instaurée ».

Les lignes de démarcation ont suivi la répartition au sol des différents groupes religieux dessinant des lignes de division relativement fixes. Elles ont été tracées selon une logique religieuse, certes, mais elles semblent avoir également répondu à des considérations d'ordre militaire et stratégique qui interdisent de transgresser les « territoires » ainsi définis. La « ligne verte », de la couleur des plantes sauvages poussant sur les monticules de terre séparant les deux Beyrouth, était de fait une ligne rouge signalant un *statu quo* qui ne doit pas être bousculé.

Une demi-douzaine de passages (sing. *ma'bar*) rendait ces lignes quelque peu moins étanches. Le terme est le substantif du verbe *'abara*, traverser, mais les Libanais utilisaient le terme couper (*qata'a*) exprimant ainsi le péril inscrit dans l'acte même de passer d'une région à l'autre. Le plus fréquenté était celui dit du Musée pris entre les points Barbir-Olivetti. (Hôpital) Barbir était le dernier barrage des miliciens des forces de gauche, côté « musulman » et (immeuble) Olivetti, le dernier des miliciens des Phalanges libanaises, côté « chrétien ». Entre les deux, la rue Yafi était contrôlée par l'armée libanaise. S'y trouvent le tribunal militaire, la résidence des pins (de l'ambassadeur de France), l'hippodrome, le

²⁵ Ils le sont majoritairement.

²⁶ Avant l'Accord de Taëf, la carte d'identité mentionnait la confession (chiite, sunnite, maronite, grec-orthodoxe etc.). Si cet Accord a prescrit l'abolition de l'inscription de la confession sur la carte d'identité, elle demeure en revanche inscrite sur la carte électorale.

²⁷ Voir Kassir, Samir, *op. cit.*, 1994, pp. 134-135 et Corm, Georges, *Géopolitique du conflit libanais. Etude historique et sociologique*, Paris, La Découverte, 1986, p. 92.

²⁸ Corm, Georges, *Liban : les guerres de l'Orient 1840-1992*, Paris, Gallimard, 1992, p. 236.

ministère de la Santé, la « Villa Mansour » qui a provisoirement remplacé le Parlement situé dans le centre de la capitale.

Ces passages ont été les poumons asphyxiés d'une ville coupée en deux, soumise aux caprices et à la terreur des miliciens. Par ces passages se faisaient la circulation humaine, de diverses marchandises (aliments, essence...), le travail humanitaire, les urgences médicales... Un vocabulaire personnel ainsi que collectif notamment transmis par les médias s'est forgé²⁹. Une figure emblématique a émergé, le journaliste Charif Akhawi qui, dans la mesure du possible, informait les Libanais sur l'ouverture ou la fermeture des passages et plus généralement sur l'état sécuritaire des routes. La vente de petits transistors et de piles avait atteint des sommets puisque le courant électrique était sévèrement rationné et à certaines périodes inexistant. Les Beyrouthins ne se déplaçaient pas sans cet instrument précieux. Comme les bombardements ciblaient très souvent les quartiers résidentiels, le « téléphone arabe » a fonctionné entre voisins mais aussi entre inconnus dans une rue, pris au piège des bombardements ou des balles des francs-tireurs³⁰.

L'ACCORD DE TAËF : RENOUVELLEMENT DU PACTE DE VIE COMMUNE

Comme le souligne Georges Corm, l'Accord de Taëf n'a pas mis fin à la guerre car des combats ont opposé, à partir du 20 janvier 1990, les Forces libanaises à une partie de l'armée libanaise sous le contrôle du général M. Aoun³¹. Des affrontements sanglants se sont poursuivis entre les milices chiites du Hezbollah et d'Amal à Beyrouth ainsi que dans le sud du Liban.

L'Accord de Taëf, signé le 22 octobre 1989 par les députés libanais réunis à Taëf, une ville saoudienne, s'intitule « Document d'entente nationale libanaise ». Comme son nom l'indique, ce document est un accord d'entente sur des questions de politique interne et externe disposées en quatre volets : « Principes généraux et réformes », « Souveraineté de l'Etat sur l'ensemble de son territoire », « Libération du Liban de l'occupation israélienne » et « Les relations libano-syriennes ». L'Accord stipule l'unité du territoire, du peuple et des institutions. « Souveraineté », « liberté », « indépendance », « unité » en sont les premiers termes. Dans un contexte où le territoire national, sous autorité milicienne, a été morcelé sur une base religieuse, parfois avec des velléités de scission³², déclarer le Liban uni avait valeur de symbole fort. Dans cette perspective, est énoncé le droit qu'a chaque libanais de « résider sur toute partie de ce territoire et d'en jouir sous la protection de la loi ».

L'Accord de Taëf aborde la question religieuse de différentes façons : la liberté de croyance, l'abolition du confessionnalisme politique³³ « par étapes » et, dans l'attente d'une telle abolition, la répartition des sièges parlementaires à égalité entre chrétiens et musulmans, proportionnellement entre ces derniers et proportionnellement entre les régions, l'abolition de la mention de la confession sur la carte d'identité. Afin de « garantir le principe de compatibilité entre la religion et l'Etat », l'Accord accorde aux autorités religieuses le droit de recourir au Conseil constitutionnel en ce qui concerne le statut personnel (à l'instar de la liberté de croyance, l'exercice du culte, la liberté de l'instruction religieuse). Le dernier alinéa des « Principes généraux » (préambule du premier volet), et non des moindres, énonce que « tout pouvoir qui contredit le pacte de vie commune est illégitime ». Ce « pacte de vie commune » se réfère sans doute à la coexistence des familles spirituelles dans leur

²⁹ Sur les expressions les plus utilisées par la population libanaise, voir Makdissi, Jean, *Beirut Fragments, A war Memoir*, New York, Persea Books, 1990.

³⁰ Kanafani-Zahar, Aïda, « Le risque au quotidien : l'ethnologie de la survie dans Beyrouth en guerre », *Journal des Anthropologues*, « Situations de violence », 76, 1999, pp. 33-48.

³¹ Sur le rejet de l'Accord par le général M. Aoun, voir Khalaf, Samir, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, New York, Columbia University Press, 2002, pp. 295-298.

³² Picard, Elizabeth, *Op. cit.*, chapitre 12.

³³ Autrement dit un système de répartition des fonctions dans le gouvernement, la magistrature et l'administration selon l'appartenance confessionnelle et le poids numérique de chaque communauté.

multiplicité et diversité. Elle se réfère peut-être aussi au consensus sur lequel le système politique repose, c'est-à-dire à la répartition paritaire du pouvoir entre chrétiens et musulmans que cet Accord a apporté. Ce pacte exprimerait, nous semble-t-il, la reconnaissance sans équivoque que la nation est multiconfessionnelle, et que, quelle qu'en soit l'autorité politique, le principe du pluralisme et celui de la diversité religieuse en resteront un pilier. L'Accord de Taëf réitère ainsi l'esprit de vie commune comme le ciment politique de la société.

LES PRATIQUES ETATIQUES DE RECONCILIATION DANS LE MONT LIBAN : QUELLE PLACE POUR LE RELIGIEUX COMME FACTEUR DE CONCILIATION ?

Le Mont Liban est pétri par la diversité religieuse³⁴ et la culture du vivre ensemble. Il est aussi atteint par des conflits sociopolitiques qui ont pris la forme de conflits confessionnels. Entre 1840 et 1860, se déroule le premier conflit entre Libanais, chrétiens et druzes, alors sujets du Sultan ottoman. Il provoque en 1860 le massacre de milliers de chrétiens. Plusieurs analyses permettent, néanmoins, d'avancer que les causes du conflit n'étaient pas religieuses. Pour Albert Hourani, elles sont d'ordre socio-politique: "Il est vrai que pendant plusieurs générations, le Liban était déchiré par des conflits internes, de factions et de familles. C'est uniquement sur une courte période du XIX^e siècle que ces conflits ont pris la forme d'une guerre de religion, et même à ce moment-là, les causes fondamentales du conflit étaient plutôt politiques que religieuses". John Spagnolo³⁵ et Georges Corm mettent l'accent sur l'ingérence des puissances européennes. Samir Khalaf³⁶, souligne le rôle discriminant de l'occupation égyptienne (1831-1840), Dominique Chevallier³⁷ l'impact de la révolution industrielle qui a frappé la sériciculture, première source de revenu, Roger Owen³⁸ et Engin Akarli³⁹ mettent en exergue la lutte de l'élite économique pour le pouvoir.

Le retrait de l'armée israélienne du Chouf et d'Aley (Mont Liban Sud) en septembre 1983 provoque la « guerre de la montagne » entre les Forces libanaises chrétiennes et les forces druzes du Parti socialiste progressiste (PSP) et leurs alliés respectifs. Des massacres de druzes et de chrétiens sont perpétrés parfois par des personnes qui avaient noué des liens de voisinage et d'amitié. 163 670 chrétiens⁴⁰ sont expulsés de dizaines de villages de cette région multiconfessionnelle. Mais des affrontements quasi quotidiens entre les deux parties avaient commencé en 1982 avec l'entrée des FL dans le Mont Liban dans le sillage de l'armée israélienne qui avait envahi le Liban en juin 1982. Des lignes de front se sont alors constituées. Après le retrait de l'armée israélienne, une guerre de plusieurs années a commencé.

L'entrée des Forces libanaises dans les villages du Mont Liban a été considérée par le PSP comme une agression. Avec le PSP, le PNL fondé par Camille Chamoun, était prépondérant

³⁴ Dix-huit communautés constituent le tissu religieux de la société libanaise. Douze communautés sont chrétiennes, cinq relèvent de l'islam et une communauté relève du judaïsme. Les communautés chrétiennes sont divisées en deux branches. Les premières suivent l'autorité de Rome. Ce sont les communautés maronite, grecque-catholique, arménienne-catholique, syrienne-catholique, chaldéenne, latine. Les secondes sont les communautés grecque-orthodoxe, syrienne-orthodoxe (jacobite), copte-orthodoxe, arménienne-grégorienne, nestorienne et protestante. Les communautés musulmanes sont constituées par les sunnites, les chiites, les druzes, les alawites et les ismaéliens. Ce sont les communautés reconnues par l'Etat. Il existe aussi de petits groupes religieux, Bahâ'istes, Bouddhistes, Témoins de Jehovah, Hindous ; ils n'ont pas le statut de « communauté reconnue ».

³⁵ Spagnolo, John P., "Franco-British Rivalry in the Middle East and its Operation in the Lebanese Problem", dans *Lebanon : a History of Conflict and Consensus*, Nadim Shehadi and Dana Haffar Mills (eds), London, The Centre for Lebanese Studies in association with I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, 1988.

³⁶ Khalaf, Samir, "Communal conflict in nineteenth-century Lebanon", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire : the Functioning of a Plural Society*, Benjamin Braude and Bernard Lewis (éds.), (vol. II), *The Arabic Speaking Lands*, New York, Holmes & Meier publishers, 1982, pp. 107-134.

³⁷ Chevallier, Dominique, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, seconde édition, Paris, Paul Geuthner, 1982.

³⁸ Owen, Roger, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, London, Methuen, 1981.

³⁹ Akarli Engin, Deniz, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, London, Centre for Lebanese Studies and I.B. Tauris & Co Lt. Publishers, 1993.

⁴⁰ Labaki et Abou Rjelly, *Op. Cit.*, p. 59.

dans cette région. « L'alliance » (terme utilisé par D. Chevallier)⁴¹ entre Kamal Joumlatt et Camille Chamoun - les deux chefs traditionnels de cette partie du Mont Liban et deux artisans de l'indépendance du Liban - commence au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Même si les deux partis politiques sont idéologiquement différents, les allégeances coupaient au travers des lignes confessionnelles. La famille druze Arslan, rivale de la famille Joumlatt, était elle-même alliée à Camille Chamoun. Les coalitions transconfessionnelles entre Camille Chamoun et des familles druzes et Kamal Joumlatt et des familles chrétiennes n'étaient pas une situation inédite puisque, durant la période de l'Emirat du Mont Liban, les notables se ralliaient sous la houlette d'un parti familial sans dénomination confessionnelle.

Selon un combattant druze du PSP, « dans la montagne, les villageois se sont battus pour défendre leur terre ». Il s'agit de la terre du village, celle qui confère la profondeur historique de l'identité⁴², et non le *rizq*, la parcelle économique individuelle. Toujours selon ce combattant, les FL convoitaient cette terre et avaient comme objectif d'en chasser les villageois. Les combats ont été engagés pour repousser les miliciens des FL et reconquérir leur terre, ayant valeur de territoire : « Les fils du village ne combattaient pas le projet de l'OTAN - frapper le rôle de la Syrie et l'alliance soviétique - mais ils défendaient la terre de leurs ancêtres. Quand les combats devenaient insupportables, certains militants des partis politiques hésitaient à participer. Les villageois, eux, s'acharnaient au combat » (entretien 2010).

Bien que le conflit dans le Mont Liban fût de nature politique, le facteur religieux a joué un rôle primordial dans les violences. Massacres, destructions d'habitations et de lieux de culte, profanations de cimetières, enlèvements et déplacement de populations ont été réalisés sur une base strictement religieuse. A la fin de la guerre, le religieux a-t-il joué un rôle de conciliation dans une région où il était un moteur de violence mais aussi à la base d'un art de vie ?

Un ministère des Déplacés (MD) et une Caisse centrale des Déplacés sont créés en 1992 en conformité avec l'Accord de Taëf, lequel a stipulé d'adopter des « lois donnant droit à tout réfugié libanais à partir de 1975 de regagner le lieu d'où il fut extradé, et la mise en place des arrêtés qui garantissent ce droit [...] ». La politique de réinstallation des déplacés est basée sur un processus d'indemnisation. Dans les villages druzo-chrétiens, théâtre de massacres, cependant, des réconciliations village par village ont été réalisées entre les habitants à travers une médiation assurée par les officiels du Ministère. L'objectif principal de la procédure de réconciliation est de neutraliser les velléités de vengeance. L'exigence d'y recourir était d'autant plus urgente que, d'une part, une vengeance a été commise après la fin de la guerre et que, d'autre part, cette forme de violence structure toujours les relations sociales dans certaines régions⁴³. Ainsi le 22 septembre 1991, un an après la fin de la guerre, la vengeance a « armé le bras » d'un chrétien de Ma'asir al-Chouf qui, pour venger les siens, morts lors du massacre du village, a tué plusieurs druzes, dont des enfants. Le processus de réconciliation est enclenché une fois que les comités chrétiens et druzes sont formés⁴⁴. Ils représentent les villageois dans leur diversité familiale et politique auprès du MD. Les discussions entre les comités et les officiels du MD autour des litiges - responsabilités individuelles dans les massacres, violations de propriété, indemnisations

⁴¹ Chevallier, Dominique, « Comment l'Etat a-t-il été compris au Liban », *Lebanon: a History of Conflict and Consensus*, Nadim Shehadi and Dana Haffar Mills (eds), The Centre for Lebanese Studies in association with I.B. Tauris & Co Ltd Publishers, 1988, p. 219.

⁴² Kanafani-Zahar, Aïda, « Acteurs civils contre la violence : la crise libanaise de 2007-2008 », dans Bozzo, Anna et Luizard, Pierre-Jean (dir.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman contemporain*, Paris, La Découverte, 2011 (troisième partie).

⁴³ Massoud, Younes, *Ces morts qui nous tuent. La vengeance du sang dans la société libanaise contemporaine*, Beyrouth, Almassar, 1999.

⁴⁴ Sur la logique communautaire de la réconciliation du Mont Liban et son enjeu principal, la pacification, voir Kanafani-Zahar, Aïda, « La réconciliation des druzes et des chrétiens du Mont Liban ou le retour à un code coutumier », *Critique internationale*, avril, n°23, 2004, pp. 55-75 ; « Réflexion sur le blocage des « dernières réconciliations » au Mont Liban, *Cahiers de la Méditerranée*, Crises, conflits et guerres en Méditerranée II. Histoire et géostratégie, décembre 2005, pp. 129-143 ; « La réconciliation du Mont Liban : la raison d'Etat et l'égalisation communautaire au détriment de la mémoire », dans Mermier, Franck et Varin, Christophe (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Paris, Actes Sud - Institut Français du Proche Orient, 2010, pp. 285-312.

(indemnisation d'évacuation payée aux druzes occupant les habitations des chrétiens, indemnités de restauration ou de reconstruction d'habitations, indemnités des familles des victimes)⁴⁵ – se terminent par la signature de l'« accord de réconciliation » (engagement à respecter la pacification, impossibilité de recourir à la justice pour statuer sur des cas individuels de violation de propriété, tâche qui incombe à un comité constitué par le MD, la Caisse des Déplacés et un représentant de chaque comité ; les listes des bénéficiaires druzes et chrétiens en matière d'indemnités diverses accompagnent l'accord). Un autre rôle des comités qui s'inscrit dans la durée est d'encourager les villageois à renouer avec les traditions de sociabilité. Aussi dans les villages monoconfessionnels du Harf (Chouf), les chrétiens reviennent sans réconciliation. Les comités chrétiens, désignés pour identifier les bénéficiaires d'indemnités en matière de reconstruction et de restauration d'habitations, se sont élargis pour inclure des druzes de trois villages mixtes avoisinants. Les comités ont encouragé les villageois chrétiens et druzes à participer de nouveau à leurs fêtes religieuses et à leurs rites de passage en commençant par celui de la mort qui scelle au mieux la solidarité intervillageoise. L'échange d'expressions de condoléances et de vœux, symbolisant le rétablissement d'une parole pacificatrice, en a été le prélude.

Dans la confrontation des mémoires sur le religieux facteur de lien et de violence, les villageois recourent à différentes notions pour exprimer la fécondité du lien religieux. Par exemple, un chrétien témoigne que dans le passé, quand il y avait un mort chrétien, les druzes le portaient sur leurs épaules ou leurs mains jusqu'au cimetière et quand un druze décédait, c'était les chrétiens qui le portaient. Un druze se rappelle qu'à la mort de sa mère, des amies et des voisines chrétiennes ont porté le noir pendant six mois et se sont abstenues de confectionner des gâteaux à leurs fêtes religieuses. Elles considéraient qu'elles étaient elles-mêmes en deuil. « Porter le noir » pendant six mois quand il ne s'agit pas du deuil d'un membre de sa propre famille est un égard très fort. Ne pas confectionner de gâteaux signifie également être en deuil puisque le symbole de la joie de la fête est la confection de gâteaux. Les villageois décrivent leur lien en termes de fraternité et de *ilfë*. L'*ilfë* traduit un attachement nourri par la connaissance et la connivence. Ce lien est construit dans la réciprocité qui permet, pour reprendre une expression de Claude Lévi-Strauss, « d'intégrer immédiatement l'opposition de moi et d'autrui »⁴⁶. L'expression « ne pas savoir qui avait quelle religion » revient souvent dans de nombreux récits. Des villageois utilisent également l'expression « il y avait entre nous du pain et sel » (*khobz w melh*) pour résumer, littéralement et dans la métaphore, le lien qui existait avant l'avènement de la violence interreligieuse. Il faudrait sans doute voir dans les propos récurrents des villageois sur la « fraternité » et l'*ilfë* une référence à l'identité commune qui se façonnait par la reconnaissance de l'altérité au sens donné par Paul Ricoeur. Dans la notion d'identité « il y a seulement l'idée du même ; tandis que la reconnaissance est un concept qui intègre directement l'altérité, qui permet une dialectique du même et de l'autre »⁴⁷. Cette intelligence quotidienne et ce « sens social »⁴⁸ que les villageois donnent à leur existence sont travaillés dans la durée. Ils nous font pénétrer dans l'intimité du lien et nous rapprochent de la blessure. S'y exprime la collision des mémoires : le passé du lien et ce qui s'est passé.

Bien que la logique et le mode opératoire de la procédure de réconciliation dans le Mont Liban aient été de nature communautaire, il nous semble qu'une sortie de cette logique est observable dans les arguments présentés par les officiels du MD aux comités pour encourager les villageois à se réconcilier. Le recours à l'allégeance nationale, c'est-à-dire la mise à l'écart des particularismes communautaires au profit des intérêts de la nation, l'engagement à respecter la pacification, mais aussi la valorisation du pluralisme religieux, à la fois comme institution nationale et comme vécu des villageois, en sont les principaux éléments. Dans leurs discours, les officiels se réfèrent aussi à l'ancrage historique du pluralisme dans le Mont Liban.

⁴⁵ Fèghali, Kamal, *al-tahjir fi lubnân. istrâjiyyat al-'awada wal inmâ'* (*Le déplacement au Liban : la stratégie du retour et du développement*), Beyrouth, Centre libanais pour les recherches, 1997.

⁴⁶ Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958, p. 30.

⁴⁷ Ricoeur, Paul, *La critique et la conviction*, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 96.

⁴⁸ Augé, Marc, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994, p. 49.

Les autorités religieuses ont ponctuellement rappelé l'importance du pardon, par exemple, pour marquer un anniversaire commémoratif de réconciliation : pose d'une première pierre pour la construction d'une église, au moment de la remise des clés des habitations ou de la restitution des terres agricoles à leurs propriétaires. En 2001, lors de sa visite paroissiale au Mont Liban qui a scellé sa réconciliation avec W. Joumblatt, et à l'occasion de la messe donnée à Notre-Dame-de-la-Colline (*Deir al-Qamar*), le patriarche maronite Mar Nasrallah Botros Sfeir a invité à « rejeter le passé douloureux avec toutes ses tragédies et ses chagrins et à réaliser la réconciliation fraternelle totale ». Il a également invité à « panser nos blessures » et à « purifier notre mémoire ». Il a appelé à « ouvrir une nouvelle page honorable par ses valeurs nationales ».

Cette parole religieuse est certes importante. Mais le pardon est un acte strictement individuel qui ne se réalise que dans le cadre d'une relation entre deux personnes. Il ne relève ni du politique, ni du religieux, ni du juridique ou de l'institutionnel comme Vladimir Jankélévitch, Paul Ricoeur, Jacques Derrida l'ont montré⁴⁹. Ensuite, comme le rappelle Vladimir Jankélévitch: « C'est l'évidence même : pour pardonner il faut se souvenir. Or, les victimes n'étaient généralement pas présentes à la table de discussion du MD. Il n'y a pas eu d'espace aménagé pour leur parole. Mais elles ont toujours tenu à exprimer le besoin de mémoire dans sa finalité : se rappeler pour éviter la récurrence, tirer un enseignement du passé, rechercher les raisons qui ont mené à la guerre. Par exemple, lors d'une rencontre « de franchise » à Ma'asir al-Chouf dans lequel deux massacres ont été perpétrés - 1977 et 1983 - en présence d'officiels du MD et des comités villageois, les familles des victimes ont revendiqué le droit à la mémoire dont la nécessité d'explicitier les raisons de la guerre : « Nous nous référons au passé non pour 'irriter les âmes' mais pour prendre un enseignement pour l'avenir... Nous voulons rechercher ensemble les raisons du problème pour qu'il ne se reproduise plus »⁵⁰.

La conciliation des mémoires du religieux comme lien et comme violence nous semble résider dans une double reconnaissance, une reconnaissance publique officielle et une reconnaissance de la victime, de sa douleur, de sa parole et de son droit à la vérité. Or, l'Accord de Taëf, considéré comme le seul accord de sortie de guerre dont la Constitution de la deuxième République sera issue, ne prévoit pas de clauses faisant référence à la guerre qui a fait cinq cent mille victimes entre les tués, blessés et handicapés et des milliers de disparus. Alors même qu'il est souvent associé à un accord de réconciliation, ni les protagonistes de la guerre ni les violations des droits de l'Homme ne sont évoquées. Hormis la question des déplacés libanais et la déclaration de principe que tout Libanais dispose d'une liberté totale de résider où il souhaite, l'Accord est silencieux sur les victimes. Le terme « victime » n'apparaît nulle part – victime désigne à la fois les personnes qui ont perdu la vie et celles qui ont été atteintes par la perte ou la disparition d'un proche -. Les victimes sont donc restées à l'écart des objectifs (enjeux) nationaux.

LES LIGNES DE DEMARCATION ET LE 13 AVRIL : DE SYMBOLES DE GUERRE A EMBLEMES DE CIVILITE

La tension entre les coalitions du 8 et du 14 mars n'a cessé de s'exacerber depuis la « guerre des 33 jours » (12 juillet - 14 août 2006) entre Israël et le Hezbollah⁵¹. Au niveau politique, elle débouche sur la démission des ministres chiites (novembre 2006)⁵² et entraîne la

⁴⁹ Jankélévitch, Vladimir, *Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967 ; Ricoeur Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Editions du Seuil, 2000 ; Derrida Jacques, « Le siècle et le pardon », « Le monde des débats » (site), 1999.

⁵⁰ *Al-'awda*, 1995, n°12:3.

⁵¹ Elle a fait plus d'un millier de victimes, en grande majorité des civils et a ravagé les infrastructures du Liban. Sur cette guerre, voir par exemple Achcar Gilbert with Michel Warschawski, *The 33-Day War. Israel's War on Hezbollah in Lebanon and its Aftermath*, London, Saqi, 2007 ; Mermier Franck et Elizabeth Picard (dir.), *Liban : une guerre de trente-trois jours*, Paris, La Découverte, 2007 et les rapports d'Amnesty International et de Human Rights Watch.

⁵² Ils réclament un gouvernement d'union nationale, le tiers de blocage, et ils contestent la résolution 1664 du Conseil de sécurité de l'ONU du 29 mars 2006. Cette résolution « prie [le secrétaire général] de négocier avec le Gouvernement libanais un accord visant la création d'un tribunal international fondé sur les normes

paralysie de la vie parlementaire et gouvernementale. Elle est portée sur le terrain par l'occupation conflictuelle de l'espace du centre historique de Beyrouth (décembre 2006) que divisent deux *sit in*. La vie économique est entravée. Environ 110 établissements commerciaux ferment⁵³. La vie sociale et artistique (foires, marché aux puces, expositions, concerts...), pour laquelle le Centre de Beyrouth est réputé, est suspendue. Entre janvier 2007 et mai 2008, la polarisation se transforme en affrontements sanglants qui ont laissé une centaine de morts. Snipers, contrôle des pièces d'identité à des barrages volants réapparaissent. Cette situation fait craindre une reprise de la guerre. Des acteurs civils se mobilisent - familles des disparus, associations, diverses, organisations des droits de l'Homme -⁵⁴. Ils sollicitent le 13 avril et les lignes de démarcation comme des « symboles d'avertissement », des « symboles alarmes ».

Si les anciennes lignes de démarcation ont été investies après 2005, c'est parce qu'elles avaient déjà acquis une valeur de « lieu témoin » alors même que la guerre se déroulait⁵⁵. En effet, c'est souvent à un point de passage entre les lignes de démarcation, meurtrières et meurtries, qu'étaient organisées des actions de rejet de la guerre⁵⁶ comme autant de rituels qui leur ont assigné une destinée de lieux de mémoire. Les Libanais s'étaient élevés contre la professionnalisation du conflit et l'utilisation des identités religieuses comme ferment de dissension, ségrégation et violence. En novembre 1975, quelques mois après son déclenchement, une première action est organisée. Le journaliste Charif Akhawi a appelé pour une manifestation contre les combats. Des dizaines de milliers de Beyrouthins ont répondu à son appel. La gigantesque marche de la Confédération Générale des Travailleurs Libanais en 1986 et l'impressionnante marche « de Halba [Nord] à Tyr » en 1987 de l'association « L'Union libanaise des handicapés physiques » en sont d'autres exemples. Cette mémoire sera reconstruite après 2005 quand la paix civile a été mise en péril.

Qu'il relève d'un consensus historiographique ou d'un semblant de consensus, le 13 avril comme symbole du début de guerre, a été saisi par les acteurs civils non sans l'avoir auparavant dépouillé de ses significations partisans. En effet, alors que la guerre se déroulait, le 13 avril a été célébré par les protagonistes pour lui insuffler des sens politiques différents. Le travail de Z. Maasri sur les affiches de la guerre (2008) montre comment les protagonistes ont représenté cette date « réveil du salut national » pour les uns et « acte de violence » pour les autres⁵⁷. Le 13 avril a constitué le thème principal des affiches des Forces libanaises. Après l'évacuation de l'OLP et de l'armée syrienne de Beyrouth en septembre 1982 suite à l'invasion israélienne, l'affiche de 1983 montre un soldat – Bachir Gemayel, chef des Forces libanaises, tendant un fusil à un combattant. Elle a comme slogan « Continuer la marche » dont l'objectif serait, selon Z. Maasri, de recruter et de mobiliser de jeunes combattants. Une autre, toujours pour la commémoration de 1983, porte le slogan « 13 avril, l'aube de la liberté ». Selon Z. Maasri, « cette 'liberté' peut être comprise à travers un discours avancé, celui d'un Liban souverain, libre des forces armées 'étrangères', c'est-à-dire la résistance palestinienne et les troupes syriennes ». Et en 1984, l'affiche publiée lors de la « guerre de la montagne » et qui a opposé les Forces libanaises au PSP dans la région du Chouf et d'Aley, porte un « Ici nous restons ». En 1984 également, une affiche est diffusée par les « amis de Habib Chartouni », émanant, écrit Z. Maasri, « sans doute du Parti social national syrien dont Habib Chartouni, responsable de l'attentat qui a coûté la vie à Bachir Gemayel en 1982, était membre ». L'affiche se réfère à Bachir Gemayel comme au « boucher » et rappelle *'Ayn al-Rommani* comme « l'un de leurs plus atroces massacres ». Une

internationales de justice pénale les plus élevées [...] ». Elle fait suite à la demande du 13 décembre 2005 par le gouvernement de Fouad Siniora [coalition du 14 mars] à l'ONU de créer un tribunal à caractère international qui serait chargé de juger les auteurs de l'attentat qui a coûté la vie à R. Hariri et à 22 autres personnes.

⁵³ Chiffre donné par l'Association des commerçants de Beyrouth, *L'Orient - Le Jour*, du samedi 25 août 2007.

⁵⁴ Kanafani-Zahar, Aïda, « Acteurs civils contre la violence : la crise libanaise de 2007-2008 », *op. cit.*

⁵⁵ Kanafani-Zahar, Aïda, « Le Musée National de Beyrouth : mémoire des contraires, frontière et passage, échafaud et liberté », dans : Mermier, Franck et Varin, Christophe (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Paris, Actes Sud – Institut Français du Proche Orient, 2010, pp. 127-133.

⁵⁶ Voir Messarra, Antoine N., *The challenge of coexistence*, Oxford, Centre for Lebanese Studies, 1988, pp. 17-20, Hanf, Theodor, (1993: 638-640) et Slaiby, Ghassan « Les actions collectives de résistance civile à la guerre », dans Kiwan, Fadia (dir), *Le Liban aujourd'hui*, Beyrouth-Paris, CERMOC- CNRS éditions, 1994.

⁵⁷ « Les politiques de la mémoire et de l'identité dans les affiches de la guerre civile au Liban », dans Mermier, Franck et Varin, Christophe (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Paris, Actes Sud – Institut Français du Proche Orient, pp. 522-555.

autre affiche montrant des photographies de tués, publiée par le Front de libération arabe, une faction de l'OLP, rapproche le 13 avril du massacre de Deir Yassin en 1948 et a comme récit « Voilà ce que les sionistes ont fait à Deir Yassin en 1948 et voici ce que les gangs des Kataëb ont fait à Aïn al-Remmaneh en 1975 ».

Après 2005, de symbole de guerre, le 13 avril sera transformé en symbole de mémoire. Un lien direct est ainsi établi entre la situation de polarisation et cette date commémorative. Avant, son évocation sera à l'initiative de journalistes qui déplorait l'absence de commémoration⁵⁸. Offre Joie, une association avec laquelle nous avons travaillé, commémorait cette date par un communiqué de presse mais cette date « n'existait pas encore sur la place publique » affirme M. Khalaf, fondateur de l'association. OJ est une association a-confessionnelle de jeunes, créée en 1985 pendant la guerre. Les « colonies de vacances de la paix » avaient alors rassemblé des jeunes de toutes religions et de toutes régions confondues. Plus que côtoyer la différence de l'autre, ils y apprennent à la respecter et à la connaître.

Après 2005 et surtout en 2007 et 2008, les commémorations du 13 avril, organisées par des associations dont OJ, ont inclus une marche empruntant un itinéraire emblématique des anciennes lignes de démarcation. Arrivés au centre de Beyrouth, les participants ont démonté les barbelés et les barricades entre les *sit in* des deux coalitions. Une prière commune dédiée à la paix a alors été récitée par seize représentants des communautés religieuses.

LE CENTRE DE BEYROUTH, AU CŒUR DU CONSENSUS

En 2006, le centre historique de la capitale a été au cœur de la confrontation des deux coalitions belligérantes. Ainsi occupé et divisé, il a également été au cœur des actions civiles. Lui restituer son caractère national et son caractère « espace commun » en sera l'objectif.

Le centre de Beyrouth est le lieu du pouvoir, le symbole de l'autorité de l'Etat. Les institutions de sa démocratie - Parlement, Sérail, municipalité - gardés par l'armée libanaise, s'y trouvent. Y apporter la division, c'est porter atteinte à l'Etat et à cette autorité. Il est également une représentation de la construction de la nation et, en tant que tel, possède une histoire politique consensuelle parsemée de lieux de mémoire. Il est à la fois le lieu du pouvoir et du consensus. Ses monuments sont consensuels. Les « Martyrs » et la statue de Riad Solh sont des emblèmes de liberté et d'indépendance. Ils sont des emblèmes nationaux⁵⁹ et, à ce titre, les « objets les plus symboliques » de la mémoire collective (expression empruntée à Pierre Nora)⁶⁰. En outre, une mémoire archéologique et une architecture patrimoniale y sont également consignées. La reconstruction du centre de Beyrouth, même si elle est controversée, est néanmoins un symbole fort de l'après-guerre. Le centre de la capitale est un creuset du pluralisme religieux et il ne porte pas de dénomination confessionnelle ou communautaire. Mosquées et églises y cohabitent. Dans ce

⁵⁸ Haugbolle, Sune, *Looking the Beast in the Eye. Collective Memory of the Civil War in Lebanon*, St. Antony's College, University of Oxford, 2002.

⁵⁹ Riad Solh est, entre 1943 et 1945, le premier Premier ministre de la République libanaise. Artisan et père de l'indépendance (le Liban est alors sous Mandat français), il a été emprisonné par les autorités mandataires pendant onze jours avec d'autres Libanais, chrétiens et musulmans, dont Béchara al-Khouri, dans la citadelle de Rachaya el-Wadi en 1943. Il est assassiné à Amman en 1951. Le mémorial des Martyrs, avec son « flambeau de la liberté », est central dans la mémoire historique du Liban. Il commémore la résistance des Libanais, alors sujets du Sultan, contre les Ottomans. Quand ces derniers sont entrés dans la Première Guerre mondiale, ils imposèrent la loi martiale. Le 6 mai 1916, quatorze musulmans et chrétiens, soupçonnés de contacts avec les alliés, ont été pendus. Détérioré pendant la guerre, il a été restauré en 1996 à l'Université Saint-Esprit et a retrouvé son emplacement en juin 2004. La statue a été commandée par le Conseil municipal de la ville de la fête du 6 mai, fête nationale. La statue de Béchara al-Khouri, premier président du Liban indépendant, un peu plus éloignée, fait évidemment partie de la mémoire collective. Sa place sera investie par des acteurs civils quelques jours après les premiers affrontements sanglants de janvier 2007.

⁶⁰ Nora, Pierre, I. La République, avec la collaboration de Ageron, Charles-Robert [et als] dans *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1982.

sens, il est confessionnellement « neutre » en même temps qu'un des rares endroits de convivialité interreligieuse. Aussi était-il l'espace propice pour la prière commune récitée en 2007 et 2008 par les représentants des communautés religieuses lors des commémorations du 13 avril.

Le jour de l'assassinat de R. Hariri, le premier rassemblement spontané s'y forme. Les démonstrations du 8 et du 14 mars s'y sont sans surprise déroulées ainsi que l'organisation des *sit in*. Diviser le centre, l'agora, c'est diviser le consensus. Le centre-ville possède encore cette aura en tant qu'espace d'identification nationale malgré sa rénovation contestée.

Durant la guerre, le centre était un espace interdit. Avec les *sit in* des deux coalitions, les anciennes lignes de démarcation ont symboliquement réapparu apportant la menace de clivage au cœur de la cité consensuelle. En utilisant les emblèmes de la liberté et de l'indépendance comme symboles de division, l'unité même du peuple était mise à mal.

Tout en valorisant le pluralisme religieux, les acteurs civils stigmatisent le confessionnalisme. Avec le slogan « Notre unité est notre salut », un autre développé pour les commémorations du 13 avril est « libérons la religion du confessionnalisme ». Face à la menace de division, ces acteurs œuvrent à souder le tissu social et à rassembler des mémoires disparates et désarticulées en rappelant les principes clés de la nation. Ils tentent de faire naître et perpétuer une « conscience commémorative » (expression empruntée à Pierre Nora) et une sensibilité collective à certaines dimensions de la mémoire.

LE PARADIGME STRATEGIQUE PAKISTANAIS AU PIEGE DES PARAMETRES RELIGIEUX

Jean-Luc RACINE

Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud de l'EHESS, et vice-président d'Asia Centre

Résumé: L'évolution du Pakistan tend à manifester non pas un amoindrissement de la place du religieux mais plutôt une instrumentalisation de l'islam, à des fins de politique intérieure et d'ambitions stratégiques. Une instrumentalisation qui porte le risque d'une radicalisation rampante qui contredit l'idéologie initiale du Pakistan, telle qu'affichée par son père fondateur, Muhammad Ali Jinnah. Cet article rappelle ce qu'est la place de l'islam dans la fondation même de la nation pakistanaise au milieu du XX^e siècle. Il analyse ensuite le paradigme stratégique pakistanaise tel qu'il s'affirme depuis les années 1990, et après le 11 septembre 2001, pour éclairer l'impasse dans laquelle les militaires, au cœur du pouvoir d'Etat, ont plongé le pays en entendant instrumentaliser l'islamisme combattant à des fins géopolitiques.

.....
Mots-clés: Nationalisme, islamisme, Armée pakistanaise, Talibans

Summary: *The development of Pakistan tends to show, instead of a weakening of the role of religion, the manipulation of Islam for the benefit of internal affairs policy and strategic goals. This manipulation brings with it the risk of rampant radicalisation, which goes against Pakistan's initial ideology borne by its founding father, Muhammad Ali Jinnah. This article reminds us of the role of Islam when Pakistan was created in the mid-20th century. It then analyses Pakistan's strategic paradigm, as declared since the 1990s and following September 11th, 2001, in order to highlight the stalemate brought by the military, at the heart of the State's power, in attempting to use Islam for geopolitical purposes.*

.....
Key words: *Nationalism, Islamism, Pakistan Armed Forces, Taliban*

INTRODUCTION : LA RELIGION EST-ELLE L'OPIUM DES ANALYSTES ?

Avant toute chose, éviter les simplismes. Certes, s'agissant du Pakistan, la question religieuse est légitime. Le pays ne s'est-il pas construit sur la « théorie des deux nations », assurant que dans l'Empire britannique vivant ses dernières années dans le sous-continent, hindous et musulmans étaient trop différents pour cohabiter dans l'Inde nouvelle promise à l'indépendance ? De fait, la partition de 1947 a matérialisé, dans le sang des massacres et dans un flux vertigineux de réfugiés, cette logique de la différence qui fit naître le Pakistan musulman sur les deux flancs de l'Inde. Au-delà des évidences, toutefois, la question des appartenances religieuses et de leurs effets réels sur les dynamiques sociales et sur la géopolitique des Etats est un enjeu intellectuel et stratégique majeur, particulièrement dans

ce cas de figure où l'identité religieuse est posée au départ comme un fondement structurel de la nation.

Deux paradigmes s'opposent à cet égard. Le premier invoque, comme Samuel Huntington, ou revendique, comme Al-Qaïda et l'islam radical à visée planétaire, le choc des civilisations. Le second, plus sophistiqué, plus nourri de l'apport des sciences sociales, affirme au contraire que l'identité est autant construite que reçue et que les identités sont toujours plurielles. Il souligne aussi la dimension décisive de l'imbrication des facteurs religieux et non religieux : luttes de pouvoir, nationalisme, paramètres sociaux et économiques, contexte politique expliquent comment une idéologie radicale reste marginale, ou au contraire prospère et se répand ou, troisième cas de figure, anime des groupes très minoritaires mais très actifs dans leur tâche de déstabilisation pouvant aller jusqu'au terrorisme. Troisième élément, qui contredit lui aussi les simplifications abusives : les fractures internes à l'islam. Ainsi les forces de radicalisation qui prêchent le djihad peuvent-elles aussi, bon gré mal gré, susciter la *fitna*, « la hantise séculaire des oulémas, docteurs de la Loi » nous dit Gilles Kepel, c'est-à-dire la division, le chaos, « la guerre au cœur de l'islam »¹.

Le Pakistan illustre au fil de sa courte histoire, et particulièrement aujourd'hui, l'ensemble de ces questions. L'enjeu est connu : un pays de quelque 180 millions d'habitants —le deuxième pays musulman du monde après l'Indonésie—, fort d'une armée de près de 600 000 hommes, doté d'une puissance nucléaire en expansion ; un nœud des réseaux extrémistes et terroristes, entre l'Inde à qui il a livré quatre guerres, et l'Afghanistan, supposé garantir sa profondeur stratégique face au grand voisin de l'Est. Pas un Etat failli, mais un pays à la vie politique agitée, où l'armée joue un rôle décisif. Un pays qui s'est retrouvé par deux fois en « Etat du front » au service de Washington, pour deux guerres afghanes : contre les Soviétiques dans les années 1980, contre « la terreur », selon la formule de l'administration Bush, dans les années 2000. Entre les deux, les décisives années 1990, pendant lesquelles Islamabad lance les djihadistes pakistanais au Cachemire, et les Talibans afghans des madrasas pakistanaises à la conquête de Kandahar et de Kaboul.

Et pourtant, la question doit être posée : la religion est-elle l'opium des analystes ?² Si importante soit-elle, l'influence du facteur religieux n'est-elle pas surévaluée dans le récit commun ? La réponse, qu'on tentera de justifier dans ces pages, tient moins dans un amoindrissement de la place du religieux au sein de l'évolution du Pakistan que dans l'examen de l'instrumentalisation de l'islam, à des fins de politique intérieure et d'ambitions stratégiques. Une instrumentalisation qui porte le risque d'une radicalisation rampante qui contredit l'idéologie initiale du Pakistan, telle qu'affichée par son père fondateur, Muhammad Ali Jinnah.

S'interroger sur la place de l'idéologie religieuse dans les conflits affectant le Pakistan impose certes de s'arrêter sur les guerres menées par les autorités pakistanaises contre le voisin indien ou contre les Soviétiques occupant l'Afghanistan dans les années 1980, guerres ouvertes ou guerres asymétriques conduites par procuration. Mais il convient tout autant de passer au crible ce que fut la logique de la guerre de sécession qui aboutit à la création du Bangladesh et surtout, aujourd'hui, de penser la guerre en termes d'insurrection contre le pouvoir d'Etat, au risque de la guerre civile, et de penser le terrorisme comme instrument combattant.

Pour ce faire, il importe en premier lieu de rappeler ce qu'est la place de l'islam dans la fondation même de la nation pakistanaise au milieu du XX^e siècle, et de dire combien, au-delà de cette affirmation initiale, le débat sur l'islam et celui sur l'identité ont hanté l'histoire nationale. Ceci posé, on pourra ensuite analyser le paradigme stratégique pakistanais tel qu'il s'affirme depuis les années 1990, et après le 11 septembre 2001, pour éclairer l'impasse dans laquelle les militaires, au cœur du pouvoir d'Etat, ont plongé le pays en

¹ Kepel Gilles, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*. Paris, Gallimard, 2004.

² Racine Jean-Luc, « La religion est-elle l'opium des analystes ? Géopolitique des religions en Asie du Sud », dans *Sens public*, mars 2006, disponible sur : http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=241.

entendant instrumentaliser l'islamisme combattant à des fins géopolitiques, au risque de mettre le pays « au bord du gouffre », pour reprendre la formule d'Ahmed Rashid.³

QUEL ISLAM POUR QUELLE NATION ?

La théorie des deux nations

En 1940, la Ligue musulmane, réunie à Lahore, opère un tournant décisif dans sa ligne politique. Le discours de son président, Muhammad Ali Jinnah, met en avant la théorie des deux nations, fondée sur cet argumentaire :

« Les hindous et les musulmans relèvent de religions, de philosophies, de coutumes sociales, de littératures différentes. Ils ne se marient pas entre eux, ne mangent pas ensemble et en vérité appartiennent à deux civilisations différentes fondées pour l'essentiel sur des conceptions et des idées opposées (...). Réunir deux nations de ce type en un seul Etat, dont l'une sera minoritaire et l'autre sera majoritaire ne peut que conduire à un mécontentement croissant et aboutir à la destruction de ce qui permettrait d'établir le gouvernement d'un tel Etat(...). Les musulmans sont une nation, par quelque critère qu'on définisse une nation, et ils doivent avoir leur *homeland*, leur territoire, leur Etat »⁴.

La Ligue adopte alors en ce sens une courte résolution, dont l'anniversaire est devenu l'une des deux fêtes nationales du Pakistan : la résolution de Lahore, dite aussi « *the Pakistan Resolution* » (alors que le mot de Pakistan n'y apparaît pas), est en effet vue comme le tournant politique qui donnera jour, en 1947, à la naissance concomitante d'une Inde et d'un Pakistan indépendants. La résolution garantit explicitement les droits des minorités, mais elle reste floue sur le concept d'Etats indépendants (au pluriel), et sur leur marge d'autonomie et de souveraineté, un comité étant chargé d'élaborer, sur ces principes, un projet constitutionnel plus précis⁵.

Entre temps, les tractations avec le Parti du Congrès présidé par Jawaharlal Nehru n'aboutiront pas à mettre en place une confédération accordant aux terres musulmanes une autonomie suffisante. A torts partagés, la « journée d'action directe », lancée le 16 août 1946 par la Ligue musulmane à Calcutta, dans une province où la Ligue gouverne, se termine dans le sang et ne fait que creuser le fossé entre communautés religieuses. Le Congrès, pour sa part, s'oppose trop à la théorie des deux nations pour imaginer une confédération dont les éléments seraient définis par leur identité religieuse. Cet échec amène Londres, soucieuse d'en finir au plus vite, à entériner la mise en œuvre de la Partition, qui va se passer au plus mal, surtout à l'ouest, entre New Delhi et Lahore, là où le grand Pendjab sera coupé en deux par une nouvelle frontière tracée en fonction du recensement de 1931 identifiant l'appartenance religieuse des habitants. Pendant des mois la partition vire aux massacres. Si certains musulmans aisés du nord de l'Inde rejoignent volontairement le Pakistan, beaucoup, au Pendjab, fuient les massacres qui se propagent : musulmans partant vers le Pakistan, Hindous et Sikhs quittant le nouveau Pakistan pour l'Inde dans ce qui demeure une des plus grandes catastrophes humaines de l'histoire. Le syndrome de la partition hantera les deux pays pour longtemps, avivé qui plus est par la question du Cachemire, Etat princier rattaché à l'Inde par son maharaja comme le permettaient les règles de la Partition, mais Etat à large majorité musulmane, et voisin du Pakistan.

³ Rashid, Ahmed, *Pakistan on the Brink. The Future of Pakistan, Afghanistan and the West*, London, Allen Lane, 2012.

⁴ Saeeduddin, Ahmad Dar, *Ideology of Pakistan*, Islamabad, National Institute of Historical and Cultural Research, 1998, Annexe B, pp. 85-106.

⁵ La Résolution de Lahore est accessible sur : <http://therepublicofrumi.com/archives/40lahore.htm>.

D'un Etat pour les musulmans à la République islamique

L'Etat pakistanais acquis, quelle place fera-t-il à l'islam ? Trois jours avant l'indépendance, le 11 août 1947, Muhammad Ali Jinnah, dans son discours d'ouverture de l'Assemblée constituante du Pakistan, déclare ce qui reste la référence aujourd'hui pour les Pakistanais libéraux :

« Vous êtes libres ; vous êtes libres d'aller dans vos temples, libres d'aller dans vos mosquées ou dans tout autre lieu de culte dans cet état du Pakistan. Vous pouvez appartenir à toute religion, toute caste, toute croyance, cela ne relève en rien des affaires de l'Etat (...). Au fil du temps, les hindous cesseront d'être hindous et les musulmans cesseront d'être musulmans, non dans un sens religieux, parce qu'il s'agit là de la foi personnelle de chaque individu, mais dans un sens politique, en tant que citoyens d'un même Etat »⁶.

Jinnah disparu, son bras droit Liaquat Ali Khan, Premier ministre, fait voter par l'Assemblée constituante, en 1949, la « Résolution des objectifs ». Ce texte fondateur affirme l'hégémonie universelle d'Allah, qui ne fait que déléguer son pouvoir, via le peuple, à l'Etat du Pakistan, celui-ci devant respecter pleinement « les principes de démocratie, liberté, égalité, tolérance et justice sociale tels qu'énoncés par l'islam », les droits des minorités étant réaffirmés. Dans son discours à l'assemblée, Khan précise que « l'Etat créera les conditions propices à la construction d'une société véritablement islamique » et deviendra ainsi « un laboratoire démontrant au monde que l'islam est non seulement une force progressiste dans le monde, mais qu'il offre aussi les remèdes à tous les maux dont souffre l'humanité ». Il réaffirme, comme l'avait fait Jinnah avant lui, qu'un Etat suivant les principes de l'islam ne saurait être théocratique : « l'islam ne reconnaît ni prêtrise, ni autorité sacerdotale ; par conséquent, la question de la théocratie ne se pose pas ».⁷

Dans la confusion politique qui suit la mort de Jinnah, l'assemblée constituante traîne, et ne donne corps à la première Constitution du Pakistan qu'en 1956. La République y est proclamée islamique, mais la charia n'est pas pour autant de règle. Le général Ayub Khan, auteur du premier coup d'Etat militaire en 1958, suspend cette constitution, sans jouer la surenchère islamique. Apparent paradoxe, c'est un supposé moderniste, Zulfikar Ali Bhutto, ancien ministre d'Ayub Khan, qui remet en selle, après la longue parenthèse des militaires (1958-1971), la République islamique par la Constitution de 1973, qui fait de l'islam la religion d'Etat et celle, nécessairement, du Président et du Premier ministre, étant entendu que nulle loi existante ou à venir ne peut être contraire aux principes de l'islam. Pour ce faire, un « Conseil islamique » est institué. Le préambule de la Constitution précise ses fonctions : « il formulera des recommandations au Parlement et aux Assemblées provinciales sur les moyens de permettre aux musulmans du Pakistan d'ordonner leur vie en accord avec les principes de l'islam, et de les y encourager », l'objectif affiché étant d'établir « un Etat démocratique basé sur les principes islamiques de la justice sociale »⁸. Encore faut-il savoir qui est musulman. C'est finalement sous Bhutto, rhéteur du « socialisme islamique », que la minorité des Ahmadis fut officiellement exclue du sein de l'islam en 1974.

Trois ans plus tard, Bhutto était renversé par son chef d'Etat major, le général Zia ul Haq. Zia, qui fera exécuter Bhutto, va contribuer fortement à la radicalisation du Pakistan, pour des raisons à la fois idéologiques —il est proche des milieux rigoristes de l'islam déobandi— et pour des raisons stratégiques. L'invasion soviétique de l'Afghanistan offre au régime militaire pakistanais la fenêtre d'opportunité lui permettant de retrouver le soutien des Etats-Unis, inquiets de son programme nucléaire clandestin. Le soutien américain (et saoudien) aux moudjahidines afghans transitera pour l'essentiel par le Pakistan : les services spéciaux militaires, *l'Inter Services Intelligence* (ISI), en gagneront un pouvoir

⁶ Jinnah, Muhammad Ali, *Address to the Constituent Assembly of Pakistan*, 11 août 1947, disponible sur: http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/constituent_address_11aug1947.html.

⁷ Saeeuddin, Ahmad Dar, *op. cit.*, Annexe C : «Speech delivered by Liaquat, Ali Khan in the Constituent Assembly of Pakistan on March 7, 1949». Le discours inclut la « Résolution des objectifs », accessible sur : http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/annex_objres.html."

⁸ *Constitution du Pakistan*. Préambule, 12 avril 1973, disponible sur: <http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/preamble.html>.

considérable. En parallèle, Zia encourage une islamisation accrue de l'armée, qui se manifeste dans la formation idéologique des officiers, dans l'adoption d'une nouvelle devise de l'armée : —« *Iman, Taqwa, Jihad-fi-Sabilillah* : Foi, piété et combat dans la voie de Dieu »— et dans la préface que Zia rédige pour l'ouvrage d'un brigadier général publié en 1979 sur « le concept coranique de la guerre »⁹. En fait, de longue date, toute guerre avec l'Inde, ouverte ou clandestine, depuis l'entrée de milices pakistanaises au Cachemire en 1947 à la guerre de 1965 conduite sous le très laïque Ayub Khan, fut présentée comme un djihad, comme le fut la guerre contre les Soviétiques en Afghanistan. Le nationalisme anti-indien s'exprima souvent, en milieu militaire, comme un mouvement de revanche musulmane contre les Hindous, ou contre les ennemis de l'islam : ce n'est pas par hasard que les quatre compagnies de l'Académie militaire pakistanaise, rappelle le Brigadier général Siddiqui, portent le nom de grands guerriers de l'islam : de Tariq, pour Tariq ibn Ziyad le conquérant de l'Espagne à Qasim, son contemporain Muhammad bin Qasim, conquérant du Sind et du Pendjab ; de Khalid — Khalid ibn al Wahid, compagnon du Prophète et conquérant de l'Irak— à Salahuddin, le Saladin des Croisés¹⁰.

Identités religieuses et identités ethnolinguistiques

Pourtant, le grand projet national allait subir un revers majeur à la suite des premières élections générales organisées (seulement) en 1970. Sort vainqueur de cette élection la Ligue Awami de Sheikh Mujibur Rahman, qui réclame une autonomie maximale pour le Pakistan oriental, établi en terre bengalie. Le refus de Bhutto d'accepter cette victoire aboutit à une insurrection des Bengalis du Pakistan oriental, réprimée dans le sang par l'armée pakistanaise et par ses milices de francs-tireurs, mais appuyée militairement par l'Inde d'Indira Gandhi, dont les troupes prennent Dhaka en décembre 1971, et font prisonniers 90 000 soldats pakistanais. Le Pakistan bicéphale de 1947 a vécu. L'identité ethnolinguistique l'a emporté sur le fondement religieux de la théorie des deux nations. Pour autant, les Bengalis musulmans du Pakistan oriental ne rejoignent pas l'Inde voisine : ils créent un Etat indépendant, le Bangladesh, dont la Constitution de 1972 sera amendée en 1977 et en 1988, l'islam devenant à cette date religion d'Etat, sans que le Bangladesh soit aujourd'hui une république islamique.

Dans le Pakistan de 1972, amenuisé mais beaucoup plus cohérent géographiquement, la diversité ethnolinguistique demeure un facteur incontournable, que le ciment religieux ne suffit pas toujours à transcender. Les Pendjabis l'emportent par le nombre (55% de la population au dernier recensement de 1998¹¹, si l'on y ajoute la variante des Seraikis du sud du Pendjab qui compte pour 10%) et par le poids économique de la province. Les Pachtounes en bordure de l'Afghanistan comptaient pour 15% en 1998, un peu plus que les Sindhis voisins de l'Inde (14%), et beaucoup plus que les Baloutches (près de 4%, dispersés sur la plus vaste des provinces pakistanaises). Quant aux musulmans venus de l'Inde pendant ou après la Partition, les Mohajirs, ils comptent pour 8% de la population. Karachi, principal port et capitale financière du pays, est leur bastion, où est implanté le *Muttahida Qaumi Movement* (MQM) très actif et occasionnellement très violent, porte-voix des Mohajirs.

En dépit de son nom (Mouvement national uni), le MQM a joué un temps avec l'idée de détacher Karachi du Pakistan, pour en faire une Singapour entre Inde et Golfe. Les Sindhis, qui s'accommodent mal du poids des Mohajirs dans leur plus grande ville, ont connu aussi un mouvement nationaliste, aujourd'hui affaibli mais toujours présent, qui un temps plaidait pour un Sindh indépendant, et qui entend toujours lier aspiration démocratique et soufisme de l'islam populaire. Le Baloutchistan, quant à lui, a connu de multiples révoltes depuis son intégration au Pakistan. Les séparatistes baloutches, sécularistes, restent l'objet d'une vive répression militaire. Le Front de libération baloutche en est le principal porte-voix

⁹ Brigadier Malik S.K., *The Quranic Concept of War*, Lahore, Wajidalis, 1979.

¹⁰ Brigadier Siddiqui, A.R., "Jihadism and the Military in Pakistan", Lahore, *The Daily Times*, 17, 18, 19 août 2011.

¹¹ Sont exclus les Territoires du Nord, aujourd'hui Gilgit Baltistan, et l'Azad Kashmir, revendiqués par l'Inde. Ils sont peuplés d'environ 6 millions d'habitants parlant diverses langues.

politique, l'Armée de Libération Baloutche étant pour sa part classée comme terroriste par Washington. Plus modestes sont les séparatistes du Gilgit Baltistan, qui disposent désormais de porte-parole basés aux Etats-Unis.

Reste la grande question pachtounes : la Ligne Durand, tracée par les Britanniques en 1893 après avoir échoué à conquérir l'Afghanistan, reste la frontière montagnarde séparant l'Afghanistan du Pakistan, mais elle n'a jamais été reconnue par Kaboul, y compris quand les Talibans étaient au pouvoir. Cette frontière tranche la zone de peuplement des Pachtounes, plus nombreux au Pakistan, mais minoritaires dans un pays de 180 millions d'habitants, alors qu'ils comptent pour quelque 40% de la population afghane. Le spectre d'un séparatisme pachtounes hante donc les militaires pakistanais (en majorité pendjabis, mais avec aussi nombre de Pachtounes dans leurs rangs). L'Awami national party, de tradition séculariste et classé à gauche, se veut le porte parole des Pachtounes. Son leader historique Khan Abdul Wali Khan (1917-2006), ancien membre du parti du Congrès, fut peu favorable à la création du Pakistan, et lutta pour une autonomie maximale de la Province Frontière du Nord Ouest, (rebaptisée finalement en 2010 Khyber Pakhtunkhwa) avant de perdre la main après la scission de l'*Awami national party*, qui joua ensuite pleinement la carte pakistanaise. La crainte d'un « grand Pachtounistan » agrégeant toutes les terres pachtounes de part et d'autre de la Ligne Durand, si hypothétique soit-elle, demeure un scénario catastrophe pour les stratèges pakistanais, d'autant que par tradition les tribus frontalières ont l'habitude de passer la Ligne Durand sans s'encombrer des postes frontières établis sur les deux grandes routes menant du Pakistan à l'Afghanistan : celle qui relie au nord Peshawar à Jalalabad et Kaboul par la passe de Khyber, et celle qui conduit de Karachi et Quetta à Kandahar, par Chaman, au sud : les routes d'approvisionnement de l'OTAN au fil des années 2000.

Pour contrer le risque pachtounes, diverses stratégies ont été mises en œuvre. La première consiste à apporter un soutien aux insurgés pachtounes afghans : moudjahidines soulevés contre les Soviétiques dans les années 1989, Talibans d'Afghanistan ou Talibans afghans issus des madrasas pakistanaises à compter de 1994. Cette ligne peut paraître risquée, dans la mesure où elle conforte des réseaux transfrontaliers. En fait, elle vise, assez efficacement jusqu'à présent, à établir dans la durée des réseaux clientélistes pour s'assurer que le pouvoir à Kaboul soit proche des intérêts pakistanais. La seconde stratégie cherche à mettre en avant l'affiliation religieuse, au détriment de l'affiliation ethnique : ce fut la stratégie du général Pervez Musharraf, via les services spéciaux, visant à créer une coalition de partis islamistes capable de damer le pion à l'*Awami national party*. Aux élections de 2002, cette stratégie fut couronnée de succès, le Conseil Uni pour l'Action (*Muttahida Majlis-e-Amal*, MMA), union de circonstance de cinq partis religieux, arrivant au pouvoir dans la Province Frontière du Nord-Ouest, et partageant le pouvoir avec le parti pro-Musharraf au Baloutchistan. La manœuvre cherchait aussi à amoindrir le poids des deux grandes forces politiques du pays, le Parti du Peuple pakistanais de Benazir Bhutto et la Ligue musulmane-N de Nawaz Sharif, les deux leaders étant alors en exil. A son summum, cette coalition islamiste compta ainsi 58 élus au Parlement national sur 342, un score exceptionnel qui en fit la deuxième force politique du pays. Eclaté en 2008, et boycottant pour la plupart le scrutin, l'ex MMA ne compte plus que 7 députés de la *Jamiat-e Ulema-e Islam* (avec 2,2% des voix).

Pour les militaires, cet islamisme politique, prêt à jouer le jeu électoral, tout en étant capable de mobiliser la rue, n'était toutefois qu'une des cartes dont ils disposaient pour jouer un jeu dangereux. Le tableau de l'islamisme pakistanais est en effet particulièrement complexe, avec différents types d'acteurs qui tous jouent un rôle dans la stratégie pakistanaise. Un bref tableau de la galaxie islamiste est ici nécessaire.

La galaxie islamiste au Pakistan

L'islam pakistanais est en très grande majorité un islam sunnite, la minorité chiite étant généralement estimée à moins de 25% de la population. L'influence du soufisme est —ou

était ?— déterminante : l'islam dit « populaire », attaché au culte des saints, est le plus répandu : des chants dévotionnels *qawali* aux pèlerinages aux tombeaux des saints intercesseurs, cet islam structure aussi certaines formes traditionnelles de l'autorité : nombres d'hommes politiques sont des descendants des « *pirs* », saints hommes et guides spirituels.

Cet islam traditionnel a été contesté à compter du XIX^e siècle, en Asie du Sud, par l'école rigoriste de Deoband, dont est issu le mouvement missionnaire aujourd'hui global, la *Tablighi Jamaat*. Si la plupart des sunnites pakistanais sont plus proches de l'école de pensée Barelvi, qui donne toute sa place au culte des saints, l'influence des déobandis s'est grandement accrue sous la dictature du général Zial ul Haq, qui favorisa entre autres la multiplication des madrasas (école coraniques) d'inspiration déobandi, qui seraient aujourd'hui très majoritaires. Après l'arrivée de combattants arabes appuyant les moudjahidines afghans dans leur lutte contre les Soviétiques, le rigorisme déobandi et le wahhabisme saoudien ont largement convergé au bénéfice d'une vision appelant à revenir à l'idéologie des premiers compagnons du Prophète¹².

En sus des mouvements politico-religieux établis de longue date, la *Jamaat-e Islami* et la *Jamiat-e Ulema-e Islam*, voulant établir au Pakistan un Etat véritablement islamique, sont apparus dans les années 1980 des groupes activistes radicaux, enracinés au départ au Pendjab. La guerre d'Afghanistan, peinte comme un djihad ; le renouveau chiite porté en Iran par l'accès des ayatollahs au pouvoir en 1979 puis, à compter de 1990, l'insurrection d'une partie des Cachemiris dans la vallée de Srinagar, administrée par l'Inde, ont donné à ces mouvements appelés « sectaires » au Pakistan un contexte géopolitique propice à la radicalisation de groupes violemment anti-chiïtes. Les plus actifs de ces formations sont le *Sipah-e Sahiba Pakistan*, fondé en 1985 (rebaptisé *Millat-e Islamia* puis *Ahl-e Sunnat Wal Jamaat* après son interdiction) et le *Lashkar-e Jhangvi*, fondé en 1990. Contre les agressions de ces radicaux sunnites, les mouvements chiïtes de rétorsion, tels le *Sipah-e Mohammad*, et le *Tehrik-e Jafria Pakistan*, n'ont jamais pu peser d'un poids comparable, non seulement pour des raisons de nombre, mais aussi parce que les groupes sunnites radicaux ont bénéficié de la protection des services pakistanais décidés à user de ces forces extrémistes à des fins géopolitiques. Ainsi est apparu un troisième type d'organisations, aux côtés des mouvements politico-religieux et des groupes sectaires militants : les groupes combattants transfrontaliers. Le plus connu aujourd'hui est le *Lashkar-e Taïba*, mais au Cachemire bien d'autres organisations pakistanaises ont été au combat, tel l'*Harkat-ul Ansar* qui a donné naissance à d'autres groupes : le *Harkat-ul Mujahideen*, dont a émergé en 2000 un groupe en pointe, le Jaish-e Mohammad, rebaptisé depuis *Khuddam-ul Islam*. En direction de l'Afghanistan, les Talibans afghans issus des madrasas pakistanaises fréquentées par les réfugiés (ou les enfants de réfugiés) de l'ère soviétique ont été de même organisés et instrumentalisés. S'y ajoutent les mouvements pakistanais ayant regroupé des combattants prêts à lutter contre les forces américaines et les troupes de l'OTAN arrivant en Afghanistan après le 11 septembre 2001, tel le « Conseil de défense pakistano-afghan » créé à l'initiative de la *Jamaat-e Islami*, des deux factions de la *Jamiat-e Ulema-e Islam* et d'autres organisations islamistes pour voler au secours des Talibans afghans.

La genèse et l'instrumentalisation de ces groupes sont au cœur de la dialectique entre guerre et religion au Pakistan. C'est eux qui donnèrent au Pakistan une capacité de frappe dans ce qui relève des principes de la guerre asymétrique — ce que les Indiens ont appelé la « guerre par procuration » menée à leur rencontre. C'est eux, et l'ensemble de la galaxie islamiste, qui ont aussi formé le terreau sur lequel se sont développées des forces, existantes ou nouvelles, qui se sont retournées contre le pouvoir d'Etat, mais aussi ont entrepris de déstabiliser le pays par le recours au terrorisme. Dès lors, une partie de l'islamisme combattant, encouragé à des fins extérieures, s'est retourné contre le Pakistan lui-même.

¹² Pour replacer l'islam pakistanais dans le contexte historique de l'islam d'Asie du Sud, voir Matringe, Denis, *Un islam non arabe : horizons indiens et pakistanais*, Paris, Téraèdre, 2005 et Gaborieau Marc, *Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, 2007.

L'INSTRUMENTALISATION DU RELIGIEUX DANS LA STRATEGIE PAKISTANAISE

L'instrumentalisation politique du religieux par l'Etat pakistanais n'est pas le fait des seuls militaires. Si dès l'origine la séparation d'avec l'Inde s'est opérée sur des critères religieux, le projet national initial, tel que formulé par Mohammad Ali Jinnah, était censé garantir la paix entre le Pakistan et ses voisins. La question irrésolue du Cachemire, le déficit démocratique qui s'est vite instauré dans le pays, puis la répétition des coups d'État militaires entre des phases de gouvernement civil ont finalement donné à l'islam une valeur tactique au-delà même de sa valeur identitaire. Les milices tribales envoyées pour soutenir la cause des insurgés cachemiris contre le maharaja du Cachemire Hari Singh, en 1947, ont pu se prévaloir de la cause du djihad, pour libérer des Frères musulmans sous la férule d'un prince hindou, puis, l'accession à l'Inde étant décidée par le maharaja, sous le contrôle d'une Inde dépeinte comme Hindustan. Après la sécession du Bangladesh, quand Zulfikar Ali Bhutto, fondateur du Parti du peuple pakistanais, reprend le pays des mains des militaires de 1972 à 1977, il invoque le « socialisme islamique » comme doctrine. Après sa mort de son successeur le général Zia, lors de la décennie 1988-1999 où Benazir Bhutto pour le PPP et Nawaz Sharif pour la Ligue musulmane sont par deux fois chacun au pouvoir, Sharif, sous son premier mandat, fait voter une nouvelle loi sur la charia. Sous son second mandat, le Pakistan reconnaît le régime des Talibans en Afghanistan : des Talibans mis dans le jeu en 1994, sous Benazir Bhutto, par son ministre de l'Intérieur, le général Nasirullah Babar (CR), afin de sortir le pays de l'anarchie où l'ont plongé les différentes factions de moudjahidines, pro ou anti-pakistanaïses. C'est aussi sous les gouvernements civils que l'ISI, à compter de 1993, grossit le flot des milices islamistes pakistanaises combattant au Cachemire. Chacun a donc contribué à l'instrumentalisation de l'islam, selon des modes divers, de la concession temporaire aux partis islamistes à la mise sur pied ou à la protection accordée à des groupes militants sectaires, portant le flambeau du sunnisme radical, et à des groupes combattant au nom du djihad.

Le paradigme stratégique pakistanais et l'instrumentalisation géopolitique des islamistes

Quelles qu'aient pu être les manœuvres politiciennes vis-à-vis des islamistes, c'est bien l'armée et l'ISI —qui en dépend— qui ont de longue date mis en œuvre l'instrumentalisation de l'islamisme combattant, dans la logique du paradigme stratégique qui gouverne la politique de défense et la politique régionale pakistanaises. Le syndrome de la partition et l'irrésolution de la question du Cachemire ont bien sûr joué un rôle, au même titre qu'une défiance quasi structurelle de l'Inde. Mais tout cela n'a pris corps que dans la théorisation du péril menaçant le pays, à en croire ses stratèges. Se croisent en effet deux facteurs. D'une part, la volonté de parité avec l'Inde, d'autre part, la volonté de peser suffisamment sur l'Afghanistan pour en contrôler la politique régionale. Vis-à-vis de l'Inde, il s'agit moins d'une volonté de parité absolue, que d'obtenir une parité relative en matière de défense, qui donne au pays des marges de manœuvre jugées suffisantes pour établir une capacité de dissuasion conventionnelle, que viendra doubler, après le premier essai nucléaire indien de 1974, une volonté de dissuasion nucléaire, clandestine depuis les années 1980, et affichée avec les premiers essais pakistanais de 1998. Vis-à-vis de l'Afghanistan, il s'agit de peser assez sur Kaboul pour garantir trois intérêts pakistanais : a)- juguler le nationalisme pachtoune pour en user sans qu'il dérive jusqu'à demander un « grand Pachtounistan » englobant aussi les terres pachtoune pakistanaises ; b)- contrer toute influence indienne en Afghanistan qui finirait par prendre en tenailles le Pakistan entre ses deux voisins ; c)- disposer, en cas de conflit avec l'Inde, d'une « profondeur stratégique », théorisée par les généraux pakistanais pour compenser l'étroitesse de leur pays : à vol d'oiseau, on compte moins de 250 kms du Cachemire indien à la frontière afghane, et 400 kms du Rajasthan aux marges de la province de Kandahar...

Certes, les guerres contre l'Inde n'ont pas été victorieuses : celle de 1965 fut un coup pour rien ; celle de 1971 se solda par la perte du Bangladesh. Mais celle de 1947-48, d'abord lancée par le biais de francs-tireurs avant d'opposer les deux armées, a du moins permis de conquérir la moitié du Cachemire, la ligne de cessez-le-feu de 1949 devenant Ligne de contrôle en 1965, toujours valide aujourd'hui. Les leçons en ont été tirées, en tenant compte de deux grands événements historiques : d'une part, la défaite des Soviétiques en Afghanistan, par le biais des moudjahidines afghans appuyés dans leur combat par des Etats indirectement engagés contre l'URSS (les Etats-Unis, le Pakistan et l'Arabie saoudite, pour des motifs en partie distincts, mais permettant une convergence stratégique) ; d'autre part, ce qu'on pourrait appeler le réveil de l'islam, après l'échec du nationalisme arabe : un réveil multiforme, des Frères musulmans égyptiens aux ayatollahs iraniens, les uns en prison, les autres au pouvoir. Quelle que soit l'idéologie des mouvements de libération — du FLN algérien aux Palestiniens de l'OLP et de l'intifada, la grande narration islamiste des années 1990 reprendra à son compte le thème de l'oppression des peuples musulmans : Cachemiris, Tchétchènes, Bosniaques... Dans ce contexte, auréolé par la défaite des Soviétiques, l'insurrection qui agite la vallée de Srinagar fin 1989 début 1990 offre une opportunité longtemps attendue aux stratèges d'Islamabad, qui soutiennent évidemment les insurgés, tout en veillant à les contrôler : après avoir appuyé les indépendantistes du Front de Libération du Jammu et Cachemire (JKLF), ils donneront leurs faveurs aux islamistes du *Hizb-ul Mujahideen*, pro-pakistanaï, qui trouveront eux aussi des bases de formation dans les camps établis dans l'Azad Cachemire pakistanaï, de l'autre côté de la Ligne de contrôle. Quand les forces indiennes reprendront l'avantage, sans parvenir à écraser la rébellion, l'ISI infiltrera au Cachemire indien, à compter de 1993, des milices combattantes comme les *Laskar-e Taïba* et l'*Harkat-ul Jihad al Islami*, fondées dans les années 80 pour appuyer les moudjahidines afghans. Certains groupes fusionneront (ainsi naîtra l'*Harkat-ul Ansar*, dont une faction deviendra le *Jaish-e Mohammad* en 2000), toujours sous le contrôle de l'ISI et des autorités pakistanaïses, qui laisseront ces mouvements avoir pignon sur rue au Pakistan, collecter des fonds, et glorifier les martyrs tombés au Cachemire, en honorant publiquement leurs familles¹³.

En symétrie, à compter de 1994, le soutien apporté au jeune mouvement taliban par le ministre de l'Intérieur de Benazir Bhutto complètera la stratégie d'instrumentalisation des milices islamistes. Bien entendu, pour que le terreau sur lequel ces milices naissent se développe, il convient aussi de laisser de la marge aux doctrinaires, qui donnent aux jeunes combattants leur idéologie et qui la diffusent dans le discours public. Ainsi prospérèrent aussi bien, à l'ouest de Peshawar, la madrasa *Darul Uloom Haqqania* de Sami ul Haq, chef de l'une des factions de la *Jamiat e Ulema e Islam* (l'autre faction, menée par Fazlur Rahman, est tout autant propagandiste des Talibans) ou la madrasa de la mosquée Binoria de Karachi où a étudié Masood Azhar, le fondateur du *Jaish-e Mohammad*, aussi bien que la société de prédication *Markaz Dawa Wal Irshad*, établie par Hafeez Mohammad Saeed dans le vaste campus de Muridke, aux portes de Lahore au Pendjab, et qui n'est rien d'autre que la maison mère des *Lashkar-e Taïba*.

Djihadistes et Talibans : quels résultats ?

Cet islamisme combattant a-t-il été efficace ? Le bilan est très incertain à plus d'un titre. Côté indien, le recours aux milices islamistes est un échec, si l'on considère qu'au terme de vingt ans de conflit asymétrique, l'Inde n'a pas cédé d'un pouce sur le Cachemire. Mais il est une autre lecture, qui juge du succès de la stratégie militaire pakistanaïse non pas à l'aune d'un changement de statut du Cachemire mais, de façon plus pragmatique, à l'enlèvement de l'Inde dans ce conflit. Cette interprétation voit Islamabad (et surtout Rawalpindi, le

¹³ Pour un tableau des groupes islamistes combattants et des organisations sectaires, voir Rana, Muhammad Amir, *A to Z of Jihadi Organizations in Pakistan*, Lahore, Mashal, 2004. Pour les liens entre mouvements pakistanaïses et mouvements afghans : Abou Zahab, Mariam & Roy, Olivier, *Réseaux islamistes. La connexion afghano-pakistanaïse*, Paris, Hachette, 2004 (2^e édition). Voir aussi l'entretien de Mariam Abou Zahab avec l'auteur : « L'islamisme combattant au Pakistan : un état des lieux », *Hérodote*, n° 139, *Géopolitique du Pakistan*, 2010, pp. 87-98.

quartier général de l'armée pakistanaise) se satisfaire de bloquer une part conséquente des forces indiennes au-delà de la police locale (armée et paramilitaires, évalués à plus de 300 000 hommes, sans chiffres officiels) dans une zone de trouble, et de ternir l'image de l'Inde par sa politique de répression et son refus d'un référendum. Côté afghan, le scénario était différent jusqu'en 2001, puisque les Talibans ont effectivement conquis le pouvoir, et ont pu réussir là où les vieux alliés d'Islamabad, tels le *Hezb-e Islami de Gulbuddin Hekmatyar*, n'avaient pu venir à bout des forces de l'Alliance du Nord, et particulièrement d'Ahmad Shah Masood, discrètement soutenu par New Delhi. Au-delà des pions déplacés sur l'échiquier géopolitique régional, la lutte pour le pouvoir en Afghanistan témoignait surtout du croisement entre la dialectique reliant affiliations tribales et jeux de pouvoir (et donc alliances régionales) d'une part, et d'autre part le partage d'un islamisme affiché mais qui pouvait être anti-taliban (Masood était membre de la *Jamiat-e Islami*, qu'Hekmatyar avait quittée). Les conflits entre Hekmatyar et Massoud relevaient donc moins d'une guerre au sein de l'islam, sur des conceptions différentes de ce que l'islam doit être, que d'une guerre entre musulmans ayant des projets politiques différents. A l'inverse, avec la radicalisation du régime taliban, les jeux de pouvoir entre pachtounes et non pachtounes se doublèrent d'une guerre entre deux conceptions de ce que devait être une société islamique. On trouvera vingt ans plus tard, au Pakistan, l'écho de cette division.

Les contrecoups du 11 septembre 2001

Ce double bilan des instrumentalisation de l'islamisme combattant par Islamabad fut évidemment compromis par les contrecoups du 11 septembre. Avant l'attaque d'Al-Qaïda sur le sol américain, la ligne pakistanaise avait déjà trouvé ses limites. Les sanctions portées à l'encontre du régime taliban, les premières frappes américaines en réplique aux attentats commis contre les ambassades américaines au Kenya et en Tanzanie en 1998, ou l'épisode des bouddhas de Bamian avaient déjà relâché, sous Nawaz Sharif, les relations entre le Pakistan et le régime du mollah Omar. Après l'aventurisme pakistanaise au-delà de la ligne de contrôle en 1999 —la guerre de Kargil— par laquelle l'armée pakistanaise dirigée par le général Pervez Musharraf avait voulu tester la possibilité de conduire une guerre limitée sous parapluie nucléaire, Musharraf avait pris le pouvoir, en renversant Sharif.

Au lendemain du 11 septembre Musharraf mesure les implications de l'engagement américain, et explique au pays pourquoi, après avoir soutenu les Talibans, il convient désormais de lutter contre Al-Qaïda, et donc, bon gré mal gré, « pour le bien du pays », de rejoindre la « guerre contre le terrorisme » lancée par George W. Bush. Cette option va décider de l'évolution du Pakistan jusqu'à aujourd'hui, selon deux logiques en partie contradictoires, mais qui relèvent d'une ligne cohérente, quoi que risquée : celle d'essayer de jouer sur tous les tableaux, alors que la scène nationale et l'échiquier régional se compliquent fortement.

Dans le nouveau contexte créé par le traumatisme global résultant des attentats du 11 septembre, le général Musharraf va déployer une rhétorique nouvelle, celle de la « modération éclairée »¹⁴. Il annoncera plus qu'il ne tiendra, tant sur le contrôle des madrasas extrémistes que sur la dénonciation du terrorisme et du djihad, qu'il condamne dans un discours historique en janvier 2002, tout en annonçant l'interdiction des *Lashkar-e Taïba* et du *Jaish-e Mohammad*¹⁵. Les stratèges pakistanaise doivent en effet faire face à deux impératifs en partie contradictoires : d'un côté, lutter contre Al-Qaïda ; de l'autre, préserver les instruments d'influence mis au service du paradigme stratégique régional : djihadistes et Talibans. De fait, au fil du temps, nombre de cadres importants d'Al-Qaïda seront arrêtés au Pakistan, dont Khalid Sheikh Mohammad, le planificateur des attentats de New York et Washington. Quant aux Talibans, la ligne est simple : le Pakistan offre l'hospitalité à ceux qui sont venus se réfugier sur son sol, à commencer par le mollah Omar, autour duquel se regroupent les dirigeants en exil, au sein de la *Quetta shura*, le conseil établi dans la

¹⁴ Musharraf, Pervez, "A plea for Enlightened Moderation", *The Washington Post*, 1^{er} juin 2004.

¹⁵ Musharraf, Pervez, "Address to the Nation", Islamabad, 12 janvier 2002.

banlieue de la capitale du Baloutchistan. Dans le même temps, et contre une partie de l'opinion, en particulier les partis islamistes, le Pakistan offre une aide logistique aux Américains, puis à l'OTAN quand celle-ci commence à développer sa présence en Afghanistan : l'essentiel du matériel des forces étrangères transite par Karachi. Ce double jeu reste jouable tant que la dynamique afghane semble aller dans le bon sens : élection du Président Karzai en 2004, puis du Parlement en 2005, la Force internationale d'assistance à la sécurité (FIAS) couvrant finalement toutes les provinces du pays en 2006.

Côté Cachemire, le jeu est plus complexe. Le terrorisme d'Al-Qaïda fait des émules, et les groupes djihadistes pakistanais, après un attentat contre l'Assemblée du Jammu et Cachemire indien à Srinagar en octobre 2011, s'attaquent deux mois plus tard au Parlement indien à New Delhi. La condamnation du terrorisme émanant d'Islamabad ne suffit pas. En rétorsion, l'Inde mobilise ses troupes, et les deux pays sont pendant des mois face à face, voire au bord de la guerre, sans que l'Inde ne se décide à frapper au-delà de la ligne de contrôle ou au-delà de la frontière indo-pakistanaise : la dissuasion nucléaire semble fonctionner. Comme après Kargil en 1999, les pressions internationales sont fortes en 2002 pour calmer le jeu. Musharraf finira par engager avec New Delhi une politique de retenue : cessez-le-feu le long de la ligne de contrôle décidée en 2003, et dialogue structuré à compter de 2004. Il devra payer le prix de cette tortueuse politique d'équilibre, qui finira par retourner contre lui une part des extrémistes, sans satisfaire pour autant New Delhi, côté Cachemire, et les Etats-Unis, côté afghan.

En effet, pour un certain nombre de groupes radicaux, sa ligne politique devient illisible. Une part des djihadistes considère qu'il abandonne la cause du Cachemire, *a fortiori* quand il convient de « mettre de côté » les résolutions des Nations unies appelant, dans les années cinquante, à régler par référendum la question du Cachemire. Dès décembre 2003, Musharraf est la cible d'attentats dont il réchappe de peu : des attentats auxquels ont pris part quelques jeunes officiers... Les choses se compliquent aussi côté afghan. Les méthodes américaines de lutte anti-Talibans (fouilles musclées des maisons villageoises et bombardements faisant des victimes collatérales), et la porosité de la Ligne Durand sèment le trouble dans les agences tribales (FATA : Aires tribales sous administration fédérale, une zone tampon héritée des Britanniques et maintenue sous statut spécifique, hors du droit général pakistanais). Dès 2004, Musharraf envoie contre les groupes insurgés des FATA des troupes (d'abord, les paramilitaires pachtounes du *Frontier Corps*, puis viendra l'Armée de terre). Les accords négociés entre forces de l'ordre et insurgés par les chefs tribaux traditionnels, les maliks, ne tiendront pas. Insurgés des zones tribales, militants afghans réfugiés dans les FATA comme le réseau Haqqani, filières d'Al-Qaïda, militants radicaux du Pendjab ou djihadistes de retour du Cachemire, partis islamistes : tous dénoncent un président et un gouvernement accusés de mener une « guerre américaine », car Washington demande de façon répétée à Islamabad de « faire plus » pour démanteler les forces qui, depuis les sanctuaires pakistanais, opèrent en Afghanistan contre la coalition.

La situation devient ingérable pour le pouvoir, sur lequel se referment à la fois les louvoisements contradictoires du double jeu délibérément mis en place au nom de la sauvegarde des intérêts nationaux, et l'instrumentalisation de l'islamisme combattant. Les insurgés des FATA se regroupent en 2007, pour former le *Tehrik-e Taliban Pakistan* (TTP) formalisant ainsi l'existence de Talibans pakistanais. La même année, après avoir longtemps tergiversé, le pouvoir se décide à prendre d'assaut la Mosquée rouge d'Islamabad et sa madrasa, bastions de radicaux inspirés par l'idéologie talibane : l'opération fera plus de 150 morts. En contrecoup, à l'insurrection dans les agences tribales s'ajoute l'essor du terrorisme urbain, qui monte en puissance en 2008, avec l'attentat suicide qui détruit l'hôtel Marriott d'Islamabad, à proximité du palais présidentiel : une longue série suivra, qui visera aussi bien les bazars, les centres de recrutement de la police, que des bâtiments militaires.

La décision américaine de recourir à des frappes par drones dans les zones tribales ajoute aux contradictions de la politique pakistanaise. Au risque de « dommages collatéraux » suscitant la colère de l'opinion pakistanaise, les stratèges de Washington considèrent que cette méthode paie : des chefs Talibans pakistanais, et des commandants d'Al-Qaïda sont tués. Mais ces frappes renforcent l'insurrection, et placent l'armée pakistanaise en position difficile, dès lors que la répression — sélective — monte en puissance. Sa posture ne

s'améliorera qu'en 2009, quand une bonne part de l'opinion approuvera la reprise en main de la vallée du Swat, au nord-est de Peshawar, au détriment des forces radicales du *maulana Fazlullah* et au prix, qui se renouvellera dans des opérations ultérieures dans les FATA, de dizaines de milliers de réfugiés fuyant les zones de combat. Mais là encore, la lutte contre le radicalisme n'a pas été sans ambiguïté puisque le pouvoir — depuis le Parti national awami en place à Peshawar jusqu'à l'Assemblée Nationale et au Président Asif Ali Zardari élu en 2008 après la chute de Musharraf — avait cru acheter la paix en concédant, pour la région, l'application de la charia dans son interprétation « dure ». Il aura fallu que l'islamiste appelé comme médiateur, Sufi Mohammad, fondateur du *Tehrik e Nifaz Shariat e Muhammad* (Mouvement pour le renforcement de la charia) dénonce la démocratie parlementaire comme contraire à l'islam, et que les Talibans de Fazlullah commencent à marcher hors du Swat pour que l'armée du général Ashfaq Kayani se décide enfin à intervenir, comme elle le fera dans nombre d'agences tribales : Bajaur et Waziristan Sud en particulier, là où le pouvoir d'Etat est véritablement contesté. Mais l'armée n'interviendra pas au Waziristan Nord, au grand déplaisir de l'Administration Obama, qui intensifie grandement l'usage des drones inauguré sous son prédécesseur. C'est en effet dans cette agence que siègent aussi bien des Talibans pakistanais restés fidèles à Islamabad (groupe de Gul Bahadur) que le réseau Haqqani, instrumentalisé par les services pakistanais pour opérer en Afghanistan, et pour conduire aussi des opérations contre les intérêts de l'Inde, dont l'ambassade de Kaboul est deux fois attaquée, en 2008 et en 2009 : toujours le paradigme stratégique, et la volonté de contrer l'Inde sur deux fronts, alors que la maison brûle...

Une ligne stratégique très risquée

Chef de l'ISI avant de prendre la succession du général Musharraf à la tête de l'Armée, le général Kayani s'est d'abord forgé une bonne réputation en n'intervenant pas dans les élections générales de 2008 ayant amené le Parti du peuple pakistanais au pouvoir. Mais si son accession à la tête de l'armée avait reçu l'appui discret de Washington, à l'heure où l'Administration Bush tentait d'encourager une alliance entre le général président Musharraf et Benazir Bhutto - *leader* du PPP et assassinée en campagne électorale en 2007 -, le général Kayani s'est révélé fidèle à la ligne stratégique traditionnelle¹⁶.

Les avancées présumées des négociations discrètes entamées sous Musharraf avec l'Inde sur le Cachemire ont été niées, et pour le reste, rien n'a changé. Les organisations djihadistes interdites ont continué, comme après 2002, à prospérer sous un nouveau nom, dès lors qu'elles restaient, comme les *Lashkar-e Taiba*, fidèles à Islamabad. Certes, les infiltrations de combattants au Cachemire indien ont considérablement diminué depuis le cessez-le feu de 2003, mais les instruments de la politique d'intervention n'ont pas été démantelés, pas même après les attentats de Mumbai, perpétrés par un commando terroriste venu par mer du Pakistan, en novembre 2008. Mohammad Hafeez Saeed, chef de la *Jamaat-ud Dawa*, maison mère des *Lashkar-e Taiba*, est passé en justice, pour être libéré « faute de preuves ». Ayant sur sa tête une mise à prix des Etats-Unis, on le retrouve dans des *meetings* publics en 2012, et son organisation constitue l'un des membres fondateurs du tout nouveau Conseil de Défense du Pakistan (*Difa-e Pakistan Council*), mouvement d'une quarantaine d'organisations militantes s'opposant à toute normalisation des relations avec l'Inde et appelant à couper les ponts avec les Etats Unis, à la suite de l'opération des forces spéciales américaines ayant tué Oussama Ben Laden dans la ville de garnison d'Abbottabad en mai 2011, et d'incidents ayant coûté la vie à des soldats pakistanais sur la frontière afghane.

Alors que la persistance de l'insurrection et l'expansion du terrorisme au sein même du pays mettaient en péril le paradigme stratégique dominant, le retrait annoncé des troupes étrangères d'Afghanistan a marqué une nouvelle étape, moins par le *surge* des forces

¹⁶ Racine, Jean-Luc, « Le paradigme pakistanais », dans *Hérodote*, n° 139, *Géopolitique du Pakistan*, 2010, pp. 3-50.

américaines que par les tentatives de négociation menées avec les Talibans afghans par les filières américaines (avec entre autres des relais allemands et qataris) et par celles d'Hamid Karzai, les militaires pakistanais et l'ISI ont vu les limites de leur stratégie afghane¹⁷. La crainte de voir progresser des contacts échappant à leur contrôle a été renforcée par les échos parvenus de certains chefs talibans trouvant bien lourde l'ombre de l'ISI. Avec l'arrestation à Karachi du mollah Baradar, n° 2 des Talibans, les services pakistanais ont lancé les signaux pour faire comprendre à tous les acteurs qu'Islamabad entendait rester au centre du jeu, alors même que chacun comprend bien qu'une solution durable à la crise afghane impose de prendre en compte les intérêts pakistanais. L'assassinat à Kaboul de l'ancien Président Rabbani, placé par Hamid Karzai à la tête du Haut Conseil pour la Paix, mandaté pour engager les pourparlers avec les Talibans, n'a pas arrangé les choses.

Autrement dit, la ligne suivie, qui semblait sous Musharraf une ligne de crête bien risquée devient de plus en plus contreproductive. Le vieux trinôme, qui définissait avec ironie les trois « A » de la stratégie pakistanaise, *Allah, Army, America*, et qui assurait à la fois les services qu'attendait l'Amérique vis-à-vis de l'Afghanistan et les rétributions américaines directes et indirectes au budget du Pakistan (et à celui de la défense), vacille, à mesure que l'antiaméricanisme, et pas seulement l'islamisme, est instrumentalisé au nom de l'indépendance et de la souveraineté pakistanaise. Il est significatif de voir à cet égard le Parlement, entendant le chef de l'armée et celui de l'ISI, après l'assassinat de Ben Laden, voter *in fine* à l'unanimité une déclaration condamnant l'opération clandestine américaine au nom de la souveraineté bafouée... sans s'interroger sur la présence depuis des années du chef d'Al-Qaïda dans une ville qui abrite la principale académie militaire du pays.

CONCLUSION : LE COUT DE L'INSTRUMENTALISATION DU PARAMETRE RELIGIEUX

C'est là une politique du déni, dénoncent de courageux analystes pakistanais, à contre courant de nombre d'animateurs de débats télévisés. Mais c'est aussi une politique qui coûte très cher au pays, pour de multiples raisons. La première est interne. La faiblesse des gouvernements civils oligarchiques et l'obsession sécuritaire des militaires ont fait passer au second plan les politiques de développement et la construction d'une société raisonnablement démocratique. Ce terreau socio-économique favorise l'extrémisme, qui invoque l'appel à la justice, y compris la justice sociale, et qui sait s'accompagner d'œuvres caritatives, tout comme les madrasas —pas toutes radicales— suppléent tant bien que mal le déficit de l'enseignement primaire d'Etat. Au-delà du métarécit de l'oppression ou des victoires des peuples musulmans, l'islamisme se nourrit aussi du rejet des régimes corrompus et oppresseurs, qu'ils soient des dictatures ou des gouvernements civils. On trouve ce message parfaitement explicite dans le testament de Ghazi Abdul Rashid, leader de la Mosquée rouge d'Islamabad - bastion taliban dans la capitale pakistanaise -, assailli finalement par l'Armée en 2007 :

« Nous voulons le juste système islamique dans notre pays. Nous voulons voir la mise en œuvre de la charia par les cours de justice. Nous voulons donner aux pauvres pain et justice. Nous voulons mettre un terme à la corruption, aux pratiques illégales, au favoritisme, à l'injustice, à la vulgarité. La seule solution à ces questions, c'est le respect effectif de l'Islam. Telle est la volonté d'Allah et tel est aussi l'objectif de la Constitution pakistanaise ».¹⁸

Le deuxième coût à payer est celui de la *fitna*, la guerre au sein de l'islam : l'extrémisme n'est plus seulement sectaire, contre les minorités chiite ou ahmadi. Il frappe désormais au sein même de la communauté sunnite, en dirigeant le terrorisme contre les tombeaux des

¹⁷ Racine, Jean-Luc, « AfPak : un concept ambigu, des conflits emboîtés », *Questions internationales*, n° 50, 2011, pp. 8-18 ; Racine, Jean-Luc, « AfPak : de l'enlèvement militaire au bourbier diplomatique », *Atlas du Monde diplomatique 2012*, pp. 146-149.

¹⁸ Noorul Islam, "The last will of Abdul Rashid Ghazi", 21 juillet 2007, disponible sur : <http://noorulislam.wordpress.com/2007/07/21/the-last-will-of-'abdul-rashid-ghazi-rahimahullah/>

saints et les lieux de pèlerinage. Pis encore, le soutien qui a été donné par une partie des classes moyennes à l'assassin du gouverneur du Pendjab Salman Taseer, abattu en janvier 2011 par un membre de sa sécurité pour avoir appelé à la révision de la loi draconienne sur le blasphème marque une radicalisation des esprits qui va bien au-delà des déobandis les plus radicaux : l'assassin était un barelvi, assimilant la révision de la loi à un dénigrement du prophète... Pour certains observateurs pakistanais, la « talibanisation » du pays est en marche...¹⁹

Le troisième coût est celui de la surenchère stratégique. On l'a déjà évalué : insurrection des Talibans pakistanais (à laquelle s'ajoutent d'autres insurrections non islamistes comme celles de groupes baloutches séparatistes) et fléau du terrorisme urbain.

Le quatrième coût est celui des opportunités perdues. La crispation anti-indienne donne la priorité aux vieilles logiques géopolitiques de confrontation, ouvertes ou masquées, qui nourrissent à la fois une coûteuse politique de dissuasion nucléaire et l'instrumentalisation des milices islamistes, aussi bien en Inde qu'en Afghanistan. Mais cette option condamne du coup une autre logique, géoéconomique cette fois, qui donnerait au Pakistan l'opportunité de profiter de sa position stratégique entre Inde, Chine, Asie centrale, Moyen Orient et Océan indien — entre grands émergents, pôles énergétiques et voie maritime majeure entre l'Extrême-Orient et l'Europe —, pour tirer bénéfice de la croissance des nouvelles puissances économiques qui sont à sa porte. A cet égard, la décision d'offrir à l'Inde, qui l'a offerte au Pakistan en 1996, la clause de la nation la plus favorisée au terme des engagements de l'OMC va dans le bon sens, mais l'histoire a trop souvent montré que de telles avancées sont fragiles, et sont souvent compromises par un durcissement des forces opposées à une normalisation des relations indo-pakistantaises, tant que l'Inde n'évolue pas de façon significative sur le Cachemire. Pour l'heure, les forces politiques et les intérêts économiques favorables à une normalisation négociée avec l'Inde ne l'ont pas encore clairement emporté sur les décideurs stratégiques.

Quelques jours après la mort d'Oussama Ben Laden, le président pakistanais Asif Ali Zardari faisait paraître dans le *Washington Post* un article rappelant le prix payé par le Pakistan dans sa lutte contre l'extrémisme et le terrorisme (des dizaines de milliers de victimes civiles, et bien plus de militaires et de policiers pakistanais tués que de troupes de l'OTAN frappées en Afghanistan) : « le fanatisme religieux est un baril de poudre prêt à exploser au Pakistan, et les opportunistes qui cherchent un bénéfice politique à polariser la société soufflent sur les braises ». Il ajoutait : « la recherche d'une solution au débat interne à l'islam —sur la démocratie, sur les droits de l'Homme, sur la place de la femme dans la société, sur le respect des autres religions et cultures ; sur la technologie et la modernité— définira l'avenir des relations entre l'islam et l'Occident »²⁰.

En fait, l'enjeu va bien au-delà pour l'avenir du Pakistan, car les effets des stratégies mises en place et l'instabilité à laquelle elles aboutissent influent aussi sur les relations entre le pays et son voisin chinois. Certes, Chine et Pakistan sont des « pays frères » dans le jargon diplomatique de Pékin. Certes la Chine fournit au Pakistan avions de combat, réacteurs nucléaires civils, et elle investit aussi bien dans le nouveau port de Gwadar, à proximité du Golfe, que dans le Gilgit Baltistan himalayen. Mais Pékin s'inquiète de la sécurité de ses expatriés économiques, comme elle s'inquiète des liens entre Talibans pakistanais et séparatistes ouighours du Xinjiang. Elle cultive les militaires pakistanais et le Parti communiste chinois reçoit à Pékin la *Jamaat-e Islami*, car il ne faut pas insulter l'avenir, mais le grand projet de corridor économique et commercial envisagé sous Musharraf pour relier le Xinjiang à l'Océan indien *via* la vallée de l'Indus n'est pas prêt de se concrétiser, et les diplomates pakistanais bons connaisseurs de la Chine savent bien qu'elle ne pourra pleinement se substituer aux Etats-Unis pour aider le Pakistan à vivre à crédit —crédits américains, prêts du FMI— comme ils savent qu'en cas de nouveau conflit avec l'Inde, au-

¹⁹ Amir Mir: *Talibanisation of Pakistan. From 9/11 to 26/11 and Beyond*, New Delhi, Pentagon Press, 2010 (2^e édition).

²⁰ Zardari, Asif Ali, "As Pakistan battles extremism, it needs allies' patience and help", *The Washington Post*, 6 mars 2011.

delà de la rhétorique et d'une politique d'armement, Pékin ne s'engagera pas militairement²¹.

Il est enfin une dernière question posée par la radicalisation d'une partie de la classe moyenne, victime de l'enlisement des politiques socio-économiques et des errements de la politique étrangère : celle du risque de radicalisation d'une partie de l'armée²². Au-delà de quelques célèbres généraux à la retraite toujours présents sur la scène publique et connus pour leur position dure, tel Hamid Gul, directeur de l'ISI limogé par Benazir Bhutto en 1989, une chape de plomb pèse sur l'état d'esprit des officiers du rang. Certains ont été compromis dans les attentats contre Musharraf, et plusieurs attentats contre des installations militaires —le quartier général de l'armée en 2009, une base navale de l'armée de l'air à Karachi en 2011— portent la marque de complicités internes. Bien plus que le spectre des mollahs parvenant au pouvoir à la tête d'un État nucléarisé, ce risque de dérive interne aux forces armées est pris en considération dans la plus grande discrétion, y compris, bien sûr, par la *National Command Authority*, en charge des forces stratégiques.

A l'heure où le général Kayani réaffirme tout à la fois que le pays est « en état de guerre » et que l'armée soutient la démocratie²³, après une phase de sérieuses tensions avec le gouvernement de Yusuf Raza Gilani, l'heure d'un véritable *aggiornamento* stratégique ne semble pas avoir encore sonné. Le paradigme dominant a toutefois montré ses limites, puisque l'instrumentalisation des groupes islamistes combattants a fini par contaminer le Pakistan lui-même, sans emporter de victoire décisive ni au Cachemire ni en Afghanistan, quel que puisse être l'avenir des Talibans retrouvant demain une part du pouvoir à Kandahar ou à Kaboul. Une fois encore, dans l'histoire du Pakistan, l'armée reste l'arbitre de la politique du pays, et de sa géopolitique.

²¹ Duchatel, Mathieu et Racine, Jean-Luc, *La politique pakistanaise de la Chine. Déterminants, permanences, inflexions*, Paris, Asia Centre, 2010.

²² Sur l'histoire idéologique de l'armée : Nawaz, Shujah, *Crossed Swords. Pakistan, its Army, and the Wars Within*, Karachi, Oxford University Press, 2008.

²³ "Kayani wants continuity of the democratic system", *Daily Times*, 1^{er} mai 2012.

TROISIEME PARTIE

DES ACTEURS RELIGIEUX DANS L'ENVIRONNEMENT STRATEGIQUE

ISRAËL : LE ROLE DU FACTEUR RELIGIEUX JUIF DANS LE CONFLIT ISRAELO-ARABE

Ilan GREILSAMMER,
Bar-Ilan University

Résumé : Avant la création de l'État en 1948, la tradition religieuse juive, telle qu'interprétée par les Sages, était profondément pacifiste et prônait la modération, la médiation et le compromis. La paix, « *shalom* », est omniprésente dans les textes juifs traditionnels et s'applique à l'ensemble du genre humain, même s'il ne s'agit pas d'un angélisme inconditionnel : le judaïsme fait place à l'autodéfense et à la guerre juste.

Aux racines du conflit israélo-arabe, le facteur proprement « religieux » a joué un rôle négligeable. L'origine du conflit est le désir politique d'une partie des Juifs de la diaspora de revenir sur la terre d'Israël pour y établir un Etat juif souverain. Au XIX^e siècle, la grande majorité des « Sages de la Thora » en Europe se sont très vivement opposés à l'idéologie et au mouvement sionistes. Le sionisme leur paraissait totalement hérétique, car il forçait en quelque sorte la main de Dieu en suscitant un mouvement de rédemption pour mettre fin au châtement de l'Exil.

Mais une autre partie des rabbins a considéré que la renaissance politique d'Israël s'inscrivait dans le processus messianique annoncé par les textes sacrés. Ils sont à l'origine du mouvement dit « sioniste-religieux » qui a très activement participé à la création de l'Etat et de son armée.

Après la conquête en 1967 des territoires de la promesse biblique (Jérusalem, Cisjordanie), à l'exception de quelques individualités et quelques groupes qui font preuve de modération, la grande majorité des rabbins et des personnalités religieuses orthodoxes en Israël ne sont pas prêts à sacrifier ces territoires bibliques sur l'autel du processus de paix. Aujourd'hui, l'évolution générale du public religieux, qui suit ou parfois précède ses leaders, est au durcissement nationaliste et à la recherche de la victoire militaire sur l'adversaire plutôt qu'à la conciliation.

.....
Mots-clés: Chalom, sionisme, conflit, orthodoxie, Rav Kook

Summary: Before the creation of the State of Israel in 1948, the Jewish religious tradition, such as it was interpreted by its scholars, was deeply pacifist and advocated moderation, mediation and compromise. Peace, “shalom”, is ever present in the traditional Jewish texts and applies to all humans, even if it is not a question of blind idealism: Judaism accords self defence and just wars their place.

At the root of the Israeli-Arab conflict, religion properly speaking played an almost negligent role. The origin of the conflict is the political desire of part of the Jewish diaspora to return to the land of Israel and establish a sovereign Jewish state. In the 19th century, the majority of the Torah scholars in Europe were radically opposed to the Zionist ideology and movement. Zionism appeared to them to be complete heresy, as it forced the hand of God by provoking a redemption movement to end the punishment of Exile.

Other rabbis believed that the political rebirth of Israel followed the messianic process foretold by the sacred texts. These rabbis were part of the “religious Zionism” movement which actively participated in the creation of the state and its armed forces.

When the lands of biblical promise (Jerusalem and the West Bank) were conquered in 1967, with the exception of certain individuals and groups that practised moderate Judaism, the majority of rabbis and orthodox religious figures in Israel were not prepared to sacrifice these biblical lands on the altar of the peace process. Today, the general evolution of the religious population, which follows and sometimes precedes its leaders, is to a hardened nationalism and a desire for military victory over the adversary, rather than towards conciliation.

.....
Key words: *Shalom, Zionism, conflict, orthodoxy, Rav Kook*

Nous le savons, un grand nombre de conflits internationaux du XX^e siècle, comme le conflit d'Irlande du Nord ou les différents conflits yougoslaves, ont eu une forte dimension inter-religieuse, catholiques contre protestants, chrétiens contre musulmans, en même temps qu'une dimension politique, culturelle, ethnique, économique ou sociale, et il est parfois difficile d'évaluer le poids respectif de ces différents facteurs. Quelle a été exactement la place de la religion dans ces différents antagonismes ? Le sentiment religieux a-t-il toujours été, comme beaucoup le pensent, un facteur d'exacerbation du conflit, d'exaspération des antagonismes, de durcissement des positions adverses, ou a-t-il été à certains moments et sous diverses formes, une force de modération, d'atténuation voire même de médiation ?

Contrairement à une opinion couramment répandue, aux racines du conflit israélo-arabe, le facteur proprement *religieux* a joué un rôle plutôt négligeable. L'origine de l'antagonisme entre les deux parties est le désir *politique* d'une fraction des Juifs de la diaspora, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, de retourner sur la Terre d'Israël/Palestine, pour y établir ou ré-établir la souveraineté juive des temps passés, un État-nation juif. Or ce mouvement, que l'on a appelé le mouvement sioniste, n'était pas un mouvement « religieux », bien au contraire¹.

Certes, tout au long des siècles de leur dispersion dans le monde, depuis la destruction du Temple de Jérusalem en 70, les Juifs ont eu une culture essentiellement religieuse. Qu'ils aient vécu dans les contrées d'Europe (en pays « achkenaze ») ou dans les pays arabes (en terre « sefearade »), les Juifs de la dispersion se regroupaient en communautés strictement religieuses, sous la houlette de leurs sages et de leurs rabbins. Leur vie était tournée vers la pratique, scandée par l'observance quotidienne des Commandements divins (les *mitsvot*), la prière, l'étude des textes sacrés, Bible et Talmud, dans les *yechivot* (écoles talmudiques) et on ne peut certes parler de « laïcité juive » jusqu'à une époque très tardive (sans doute avec Baruch Spinoza dans les Pays-Bas du XVII^e siècle).

Une précision s'impose, quand on examine la position de la tradition juive à l'égard de la guerre, des conflits et de la paix. La tradition juive, c'est la Thora (le Pentateuque), telle qu'interprétée par le Talmud et commentée par les rabbins au cours des siècles. Comme il n'existe pas dans le judaïsme, contrairement au catholicisme, d'autorité « centrale » unanimement acceptée et reconnue, chaque « Sage de la Thora » peut donner son propre commentaire, sa propre interprétation de la Loi. En d'autres termes, quant à la question de la guerre et de la paix, comme sur toute autre question, il y a eu et il y a aujourd'hui des positions extrêmement différentes parmi les rabbins. Ce qui signifie que comme chaque public religieux suit « son » ou « ses » rabbins, les positions des Juifs sur la question, tant en Israël qu'en diaspora, sont souvent fondamentalement divergentes.

Ceci étant, on peut affirmer que jusqu'au XIX^e siècle, la tradition religieuse juive, telle qu'elle était vécue par toutes les communautés, du *ghetto achkenaze* ou du *mellah sefearade*, était une culture résolument pacifique, qui plaçait la paix, tant interne qu'externe, au premier plan de ses valeurs. Comme les Juifs vivaient selon les prescriptions du Talmud, un texte

¹ Sur la nature du sionisme politique, lire Greilsammer, Ilan, *La nouvelle histoire d'Israël*, Paris, Gallimard, 1998 et Greilsammer, Ilan, *Le sionisme*, Presses Universitaires de France, 2000.

qu'ils étudiaient jour et nuit, il faut souligner que, si l'on met à part la notion de Justice, la Paix est exaltée par tous les Sages du Talmud comme la valeur la plus fondamentale du judaïsme. Ils ne négligent aucun superlatif pour parler de la Paix et ils la placent au centre même de la spiritualité juive. D'après Simeon ben Gamliel, l'un des plus grands sages de la tradition orale, trois choses font que le Monde peut subsister : « La Vérité, le Jugement et la Paix ». Et même, pour ces rabbins, en cas de conflit entre différentes valeurs, c'est toujours la Paix qui l'emporte. La vocation des érudits, de ceux qui étudient la Thora jour et nuit, est définie comme « d'accroître la Paix dans le monde ». Il n'y a aucune prière du rituel juif, dans laquelle ne figure pas un paragraphe consacré à la Paix. Tout le monde sait que les Juifs se saluent par le mot *Chalom* (« Paix »), et que « Paix » est l'un des noms de Dieu. Et, précisons-le, cet idéal de paix s'applique à l'ensemble du genre humain, entre l'Homme et son prochain, le Juif et le non-Juif, entre différentes nations et différents peuples, bref c'est un idéal qui a une portée universelle².

Ceci dit, le judaïsme n'a jamais été totalement et inconditionnellement « pacifiste ». La Paix universelle est certes un idéal, mais comme le disent les Sages, un idéal qui ne sera réalisé qu'à l'avènement des Temps messianiques. En attendant, la guerre peut dans certains cas être moralement justifiée, il existe un droit fondamental à l'auto-défense, et la tradition juive distingue même entre la guerre « obligatoire » et la guerre « optionnelle ».

Durant tout le long de leur dispersion, les Juifs n'ayant pas la possibilité de s'exprimer dans l'arène internationale et ne pouvant agir pour la paix entre les nations, l'orientation du judaïsme fut avant tout à la paix *interne*, entre Juifs, même si les cas de rivalité, de concurrence voire de violence interne n'ont pas manqué (qu'on pense par exemple à la lutte terrible entre les deux courants du judaïsme orthodoxe, *hassidim* et *Lithuaniens* à la fin du XVIII^e siècle, ou à la férocité du combat du judaïsme orthodoxe contre tout courant religieux « déviant », libéral ou réformé).

Ahdout Israël, l'union de tous les Juifs, leur solidarité et leur bonne entente, a toujours été de première importance, au moins au plan théorique. De même, sur le plan extérieur, les contacts avec les non-Juifs sont fondés en principe sur la concorde. En effet l'exil était perçu comme une punition divine à laquelle il incombait de se soumettre, et il était important de construire une relation d'entente cordiale avec l'environnement étranger. Un vœu pieux, certes, compte-tenu de l'antisémitisme violent que les Juifs ont toujours eu à subir dans leurs pays d'accueil. Mais il reste que dans tous les textes rabbiniques, la paix, le *chalom*, est placée au centre-même de la pensée juive. Le texte de la prière juive dit de la Thora : « Ses voies sont toutes de bienveillance, et toutes ses routes mènent à la paix ». Ce rôle de la recherche de la paix, des bons offices, de la conciliation, du compromis et de la médiation dans le judaïsme était parfaitement reconnu par les Nations, et l'on trouve fréquemment, comme durant l'Âge d'Or espagnol, des Juifs de cour auxquels ont été confiées des responsabilités substantielles au nom de l'Etat, à la recherche de telle ou telle diplomatie ou conciliation d'intérêts internationaux.

Durant toute cette période dite de l'Exil, considérée comme un châtement de Dieu pour punir le peuple juif de ne pas avoir respecté la Thora, les Juifs n'ont jamais cherché à revenir collectivement sur leur terre ancestrale pour y rétablir la souveraineté juive par la force, cette idée nationale et politique leur étant devenue avec le temps parfaitement étrangère. Bien sûr, les odes au retour, les poèmes sur Jérusalem, l'expression de la nostalgie envers la terre ancestrale, l'aspiration à Sion, continuaient à exister et à exprimer un sentiment profond. Le rêve messianique du retour était constant, depuis l'expression traditionnelle du soir de la Pâque « L'an prochain à Jérusalem ! » jusqu'au fait que toute synagogue devait obligatoirement être tournée vers l'Est, vers la Terre d'Israël. Mais il s'agissait d'une sublimation et, au sens littéral du mot, d'un « vœu pieux ». A différentes époques, des familles, des rabbins, de petits groupes de Juifs immigrèrent en Terre sainte dans un objectif purement religieux : vivre le restant de leur vie sur la terre sacrée,

² Sur ce sujet, Breger, Marshall J., *Sacred Space in Israel and Palestine, Religion and Politics*, New York, Routledge, 2012 ; Cohen, Stuart et Don Yehia, Eliezer, *Conflict and Consensus in Jewish Political Life*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 1986.

pratiquer les Commandements liés au sol d'Israël, prier et étudier jour et nuit les Écritures, et surtout être enterrés en terre sacrée, en préparation du jour de la Résurrection des morts. Ces Juifs, toujours en petit nombre, n'ont jamais posé quelque problème que ce soit au pouvoir en place ou à la population environnante et se sont eux-mêmes parfaitement accommodés de tous les régimes et de tous les occupants de la Palestine. Au XIX^e siècle, ces Juifs extrêmement pieux, qui résident en général dans les « villes saintes » de Jérusalem, Safed, Tibériade ou Hébron constituent ce qu'on appelle « l'Ancien Établissement » (*Hayichow Hayachan*), une communauté ascétique repliée sur elle-même qui s'entend très bien avec son environnement turc ou arabe³. Le judaïsme n'est pas une religion prosélyte, et ces Juifs palestiniens ne cherchent ni à convertir ni à convaincre qui que ce soit, mais uniquement à pratiquer leur foi de la façon la plus rigoureuse. On peut d'ailleurs comprendre que, lorsqu'à partir des années 1880 et de la première *aliya*, les immigrants sionistes pionniers sont arrivés en Palestine, les Juifs ultra-orthodoxes installés là depuis des siècles les aient vus d'un très mauvais œil, s'opposant tant à leur idéologie nationaliste qu'à la modernité et à la légèreté de leurs mœurs, et préférant que la situation d'un statut juif minoritaire sous l'autorité d'une puissance étrangère n'évolue pas.

Avant même la naissance du sionisme politique, que l'on peut situer aux environs de 1880 avec la création du mouvement des « Amants de Sion », quelques rabbins européens s'étaient vivement intéressés à l'idée d'un retour des Juifs en terre sainte. Les rabbins Tzvi Hirsch Kalischer (Prussien, mort en 1874) et Judah Alkalai (Serbe, mort en 1878) sont généralement considérés comme les « précurseurs » du sionisme. En paroles et dans leurs écrits, ils ont commencé à appeler les Juifs à s'installer en Palestine et à établir des localités agricoles en préparation de l'ère messianique. Mais ils ont toujours insisté sur le fait que ce processus devait se réaliser sans aucune violence. Selon Judah Alkalai, c'est précisément ce que le Talmud veut dire par l'interdiction - assez obscure - faite au peuple juif de « monter le mur en force ». Ces rabbins pensaient que d'un point de vue religieux, le retour de Juifs devait être progressif, se faire graduellement et dans l'entente avec l'environnement local, c'est-à-dire avec le consentement de la puissance politique et des autochtones.

Quant aux premiers immigrants sionistes, la religion n'a pas vraiment joué de rôle majeur dans leur motivation à quitter l'Europe. C'est en 1881 qu'une vague de pogromes sans précédent s'abat sur la Russie, et les persécutions antijuives ne font que s'étendre et se renforcer par la suite en Russie, en Pologne et dans toute l'Europe de l'Est. Les initiateurs du mouvement sioniste, les dirigeants du mouvement et ses penseurs étaient, dans leur grande majorité, non religieux. C'était notamment le cas du plus important leader sioniste, Theodore Herzl. Au contraire, pour bon nombre d'entre eux la religion était une vieilleries moyenâgeuse dont il fallait absolument se débarrasser au plus vite. L'État juif qu'ils avaient pour projet d'instaurer était un État séculier, moderne, à l'occidentale, dans lequel la religion serait strictement séparée de l'État. La loi française de séparation de la religion et de l'État de 1905 donna beaucoup d'inspiration aux dirigeants sionistes laïques. Bien plus, leur projet était de créer, par le sionisme et la rédemption de la terre, un Juif « nouveau », sans aucun rapport avec le Juif traditionnel du ghetto, un travailleur de ses mains, pas un penseur ou un talmudiste, un ouvrier de la terre et de l'usine qui se consacrerait à l'agriculture et à l'industrie. Les trois premières vagues d'immigration sioniste (1881, 1905, 1918) étaient d'inspiration socialiste. Très souvent, on trouve dans la littérature sioniste du début du siècle des stéréotypes du Juif religieux qui ne sont pas très éloignés des descriptions antisémites. Le sionisme a pour vocation de faire disparaître ces traits négatifs du Juif religieux, du Juif de l'exil. Bien sûr, le choix de la Palestine, « Terre d'Israël » comme lieu de « retour » et futur siège de l'État juif, a des fondements religieux et s'appuie surtout sur la promesse biblique faite par Dieu au peuple hébreu. Cependant, la dimension séculière du patrimoine historique et culturel du lieu a également eu un poids dans leur décision. Pour eux, c'est sur cette terre et par rapport à cette terre que s'était forgée

³ Les meilleurs travaux sur l'ancienne communauté juive ultra-orthodoxe en Palestine sont ceux de Menahem Friedman. Lire en particulier *Société et Religion, l'Orthodoxie non sioniste 1918-1936* (hébr.), Jérusalem, Yad Ben Zvi, 1982 ; et *Une société en crise de légitimité, l'Ancien yichow achkenaze 1900-1917* (hébr.), Jérusalem, Mossad Bialik, 2001 ; et *La société ultra-orthodoxe, Sources, courants, évolution* (hébr.), Jérusalem, Centre de Jérusalem d'Études sur Israël, 1991.

l'identité nationale juive. Et pour la plupart, le plus important était de trouver un lieu qui permette aux Juifs persécutés de se reconstituer en tant que peuple et de se protéger contre les persécutions. Cette recherche d'un « asile de nuit » pour faire face à la situation prévalait aux références au passé. Preuve en est, la grande controverse à propos d'un lieu de remplacement : l'Ouganda (une partie du Kenya actuel). L'État d'Israël aurait bien pu se trouver en Afrique. En 1902, devant le refus absolu des autorités ottomanes de permettre un accroissement de l'immigration juive en Palestine, et la fin de non-recevoir opposée par les Turcs aux leaders sionistes, et face aux pogromes et à la montée des persécutions, une partie des dirigeants sionistes était prête à abandonner, ne serait-ce que provisoirement, son objectif d'une Terre d'Israël, et à rassembler les Juifs dans un pays d'Afrique plus facile à atteindre et sous domination britannique. C'est de justesse, finalement, que le Plan de l'Ouganda ne fut pas retenu, étant donné l'opposition absolue de ceux pour qui le dessein sioniste ne pouvait se réaliser que dans la patrie historique du peuple juif.

Quant aux grands rabbins de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, les plus grands « Sages de la Thora » d'Europe qui tentaient de maintenir la religion juive face à la sécularisation, au libéralisme et socialisme juifs, et d'endiguer les conversions au christianisme, ils ont été, dans leur écrasante majorité, violemment hostiles au sionisme politique et ont cherché à le délégitimer précisément au nom de la tradition religieuse⁴. Lorsque le sionisme politique est apparu, presque tous les maîtres de la Thora, les autorités spirituelles les plus élevées, les Sages hassidiques, les chefs des grandes académies talmudiques des pays baltes et d'Europe de l'Est ont violemment condamné l'idée nationale d'un retour collectif en Terre d'Israël. Pour ces rabbins, la Thora est sans aucune ambiguïté à ce sujet : il est strictement interdit au peuple juif, frappé par Dieu du châtement de l'Exil pour ses fautes, de chercher à accélérer la Rédemption et la délivrance. Si les Juifs ont été frappés, dispersés parmi les nations, c'est que Dieu lui-même l'a voulu et a mis à exécution les menaces prophétiques face à son peuple rebelle. Du point de vue des Sages du XIX^e siècle, le Juif doit absolument s'abstenir de précipiter la Fin et attendre patiemment dans sa société d'accueil que Dieu se souvienne de son peuple et mette fin au châtement. Tout essai de « renaissance nationale » de type sioniste, par décision humaine, s'apparente donc à une rébellion contre Dieu. Les rabbins s'appuyaient notamment sur le fait que dans le « Cantique des Cantiques », apparaît par trois fois le fait que Dieu fait jurer au peuple juif de *ne pas réveiller l'Amour avant qu'il se réveille*. De plus, selon la tradition juive interprétée par ces rabbins, il ne faut pas *provoquer inutilement les non-Juifs* et il faut avant tout se *tenir tranquille* et se concentrer uniquement sur l'étude et la pratique des Commandements sans se mêler de politique. *La Loi est la loi de l'État où tu vis*. Ce point est très important : si les positions des autorités religieuses juives du XIX^e siècle avaient été choisies, la configuration politique actuelle issue de la diffusion du sionisme, de la création d'un État juif et, par extension hypothétique, le conflit avec les Arabes seraient entièrement différents. Il faut ajouter à cela que le sionisme évoquait fortement, du point de vue de ces rabbins, une nouvelle hérésie messianique comme il y en a tant eu par le passé, une hérésie particulièrement dangereuse, menée par des mécréants et des athées qui rejettent la religion. Par conséquent, il est important de souligner que la religion, telle qu'exprimée par la majorité des Sages de la Thora, jusqu'à la création de l'État d'Israël en 1948, n'a pas du tout été du côté du « conflit ». Cette hostilité au sionisme était telle qu'à Kattowice, en 1912, les Sages ont jugé bon de créer un mouvement international, un parti politique trans-frontalier du nom de *Agoudat Israel*, dont l'hostilité au rétablissement de la souveraineté politique juive en Palestine était l'axiome central. Jusqu'en 1948, jusqu'à la création de l'État d'Israël, ce parti, partout dans le monde, engagera des actions contre le sionisme, notamment par la délation de ses membres aux autorités. C'est au sein de « l'Ancien Établissement », c'est-à-dire des Juifs religieux établis en Palestine avant le sionisme, que se manifesterà la plus grande hostilité. Pour la Communauté ultra-orthodoxe de Jérusalem, les *Hassidim de Satmar* et les *Netourei Karta* (« Gardiens de la Cité »), toute idée d'État juif, de souveraineté juive et de conflit avec la société arabe environnante est à rejeter absolument.

⁴ Cette position est longuement analysée dans Greilsammer, Ilan, *Israël, les hommes en noir*, Paris, Presses de Sciences Po, 1991, et dans Shilav, Yosef et Friedman, Menahem, *Expansion et fermeture, la Communauté ultra-orthodoxe en Israël* (hébr.), Jérusalem, Centre de Jérusalem de Recherches sur Israël, 1985.

Une minorité de rabbins, autour du Rav Isaac Jacob Reines (1839-1915), a adopté une position différente et a décidé de soutenir les efforts de Théodore Herzl. On trouve là l'origine d'un courant qui, lui, va jouer un rôle très important dans le conflit israélo-arabe jusqu'à aujourd'hui : le « sionisme-religieux ». Au départ la motivation de ces rabbins minoritaires était avant tout la survie physique des Juifs d'Europe de l'Est. Devant l'extrême danger que ceux-ci encouraient, et l'impossibilité évidente d'émigrer en masse vers d'autres pays, le rassemblement en Terre sainte et la création d'un État juif semblaient la seule solution possible. Ces rabbins ont donc décidé de soutenir activement Théodore Herzl, malgré le fait que les dirigeants sionistes étaient non-religieux et que le risque était grand que le futur État juif soit séculier. Derrière ces rabbins, bon nombre de Juifs religieux se sont joints au mouvement national et ont constitué une force d'appoint et de légitimité pour la majorité séculière. En 1902, Rav Isaac Jacob Reines fonde le premier mouvement international sioniste-religieux, le *Mizrachi*. Reines pensait que l'objectif du sionisme était de sauver le maximum de Juifs d'Europe de la persécution et de l'assimilation, mais il n'avait pas de perspective « messianique ». Surtout, et c'est fondamental, il était résolument non violent. Le but du judaïsme, disait-il, est de diffuser dans le monde la « culture du Livre », une culture morale et spirituelle opposée à la « culture du Glaive » qui caractérise le monde non-Juif. Au cours de tous les siècles de son exil, le peuple juif s'est renforcé sur le plan intérieur, religieux, éthique, et grâce à son isolement, a été préservé de la culture de violence des autres nations. Pour Reines, les Juifs qui s'établissent en Palestine doivent absolument préserver cet idéal éthique de non-violence dans la construction de leur État. Il était totalement opposé à l'activisme militaire qui commençait à poindre, car pour lui les Juifs ne devaient en aucun cas user de la force avant l'avènement de l'ère messianique. La plupart des penseurs sionistes religieux de l'époque prirent une position similaire et insistèrent sur cette nette démarcation entre la « culture du Livre » et la « culture du Glaive », et rappelèrent que l'exil avait préparé les Juifs à la sainteté et à la non violence. Pour eux, l'un des rôles des Juifs religieux en Palestine était justement de s'opposer au chauvinisme et au militarisme dangereux des sionistes laïques qui copient les autres nationalismes. Certains rabbins de premier plan ont même commencé à comparer le militarisme sioniste au culte des idoles, qui est la pire dégradation imaginable (ainsi Rav Amiel, grand-rabbin de Tel-Aviv dans les années 1930). Et même lorsque l'usage des armes deviendra inévitable, face à la montée de la violence arabe (milieu des années 1930), ces mêmes rabbins souligneront que la force ne doit être employée qu'en cas d'auto-défense et que les Juifs de Palestine doivent tout faire pour éviter que le sang soit versé. De même, une personnalité rabbinique très influente telle que Rav Meir Berlin (1880-1949), s'est exprimée à plusieurs reprises sur la question du terrorisme arabe : il rejetait catégoriquement l'idée selon laquelle la communauté arabe de Palestine soit considérée comme « collectivement responsable » du terrorisme, et il s'est opposé à toute action de représailles contre des Arabes n'ayant pas participé aux attentats. Rav Berlin a même été jusqu'à demander la grâce des Arabes arrêtés par les Anglais, à la condition toutefois que les dirigeants arabes commencent à développer des relations pacifiques avec les Juifs. Il s'opposa aussi catégoriquement à tout « transfert » des Palestiniens dans les pays voisins⁵.

Mais même si ces rabbins sont notables, le « sionisme religieux » a trouvé son penseur, son principal idéologue, dans l'homme qui sera le premier « Grand-rabbin de Palestine » lorsque le mandat britannique sera décrété sur le pays : le Rav Abraham Isaac Kook (1865-1935).

Né à Grīva, aujourd'hui en Lettonie, Rav Kook s'est installé en Palestine en 1904. Il fut l'un des grands partisans du mouvement sioniste, n'hésitant pas à débattre tant avec les « Sages de la Thora » qu'avec les dirigeants sionistes non religieux. Il devint grand-rabbin de Jérusalem puis, lorsque les Britanniques obtinrent le mandat sur la Palestine, il fut nommé au poste de « Grand-rabbin de Palestine » en 1921. Avec le Rav Kook, le sionisme cesse d'être une idéologie purement « nationale » et politique dans la vague du *Risorgimento* et des « nationalités » du XIX^e siècle, il devient une idéologie mystique portant en elle un message religieux et messianique. Car pour le Rav Kook, le retour des Exilés à Sion qui a commencé

⁵ Les positions de ce courant rabbinique sont bien exposées dans Schattner, Marius, *Israël, l'autre conflit, Laïcs contre religieux*, Bruxelles, A. Versaille, 2008.

au XIX^e siècle, le renforcement du mouvement sioniste, la Déclaration Balfour de 1917, les immigrations juives de plus en plus massives en terre sainte, ne sont pas le fruit du hasard, et ne constituent pas un phénomène occasionnel, il s'agit bien d'une décision de Dieu d'amener la Rédemption et d'avancer les Temps messianiques. Nous assistons, dit-il à *ath'ala de-geula*, au début de la Rédemption. D'après Rav Kook, le fait que les pionniers sionistes ne soient pas religieux, ou soient même anti-religieux, ne change strictement rien au projet divin qui est en marche. Ayant gardé en eux une étincelle de sainteté divine, malgré leur éloignement de la Tradition, les pionniers sont attirés par la terre sacrée d'Israël et, poussés inconsciemment par la volonté divine, ils reviennent pour la cultiver et la faire fructifier.

Rav Kook pensait que le monde évolue de plus en plus vers l'universalisme, l'unité de l'Humanité n'étant qu'un idéal, mais un idéal vers lequel tout homme doit être éduqué, même si c'est pour l'instant à l'intérieur des entités nationales particulières. Pour lui, le nationalisme n'est qu'une étape, certes essentielle, du projet divin qui aboutira à l'universalisme. De son point de vue, le « peuple élu » est précisément le peuple qui a été désigné pour travailler au perfectionnement de l'homme en perspective de l'universalisme et de l'Unité de l'humanité. Dès lors, le nationalisme juif diffère fondamentalement des autres nationalismes, en ce qu'il n'est pas historique, géographique, politique, économique ou social, mais d'essence divine. Le lien sacré qui existe entre le peuple juif et la Terre d'Israël ne peut être comparé au lien qu'entretiennent les autres nations avec leur terre, car son fondement n'est pas historique, il ne vient pas du temps passé sur cette terre. Ce n'est pas l'Histoire qui détermine ce lien, mais au contraire, c'est le lien divin entre les Hébreux et leur terre qui détermine toute l'histoire du peuple juif. Il ne fait aucun doute que Rav Kook, qui a écrit de très nombreux ouvrages de théologie juive, fut l'un des plus grands penseurs, l'un des plus grands philosophes juifs du XX^e siècle.

Or le sionisme de Rav Kook était fondamentalement non violent. Il pensait qu'en ces débuts des temps messianiques, les Juifs exerceraient leur influence sur le monde par la sainteté et la pureté de la vie qu'ils mèneraient sur la Terre d'Israël, une vie de piété et d'observance des Commandements, et il a répété à de nombreuses reprises que l'usage de la force devait être absolument exclu. Certes, disait-il, les Juifs ont mené des guerres terribles dans les temps bibliques, parce que c'était une époque caractérisée par la violence et qu'ils devaient employer la force pour survivre, mais ces temps sont révolus et il n'y a plus aucun besoin aujourd'hui de recourir à la guerre. Lui aussi pensait que l'exil avait eu un effet bénéfique en préparant les Juifs à la vie politique et en leur inculquant la sensibilité morale et la répugnance envers la force. Pour Rav Kook, les Juifs n'ont pas le droit d'utiliser la force pour reconquérir la terre d'Israël. Dans son rejet absolu de la violence, il avait été influencé par les horreurs de la Première Guerre mondiale, dans laquelle il voyait la corruption absolue, engendrée par le culte de l'armée et de la force. Pour lui, le judaïsme revenait sur la Terre d'Israël pour inculquer au monde ses valeurs morales et pacifiques. L'État juif serait non violent, moral, libéré du mal et de la barbarie, et les Juifs ne tomberaient jamais dans le piège du nationalisme et de la violence.

Toutefois, la pensée mystique de Rav Kook n'était pas sans ambiguïté. Car dès le moment où le projet sioniste de constituer un État juif en Palestine prend une couleur religieuse et messianique, se produit un changement énorme dans la relation avec la population autochtone. En effet, si l'on suit la théologie du Rav Kook, dont va s'inspirer jusqu'à aujourd'hui tout le mouvement sioniste-religieux israélien, la création de l'État juif et d'une armée juive, la victoire de la guerre d'Indépendance, la conquête miraculeuse des territoires de la promesse biblique sont voulus par Dieu lui-même, c'est une histoire orientée qui est en marche, une histoire uni-dimensionnelle et il ne sera jamais possible de faire marche arrière sans contredire la volonté divine... De cette idéologie, dont les sionistes-religieux vont faire leur credo, découlent des conséquences inévitables concernant le conflit avec les Arabes : la fondation de l'État d'Israël n'est pas un événement politique comme les autres, c'est une étape dans le dessein divin, et le 14 mai 1948 doit être fêté comme une véritable célébration religieuse ! Après la création de l'État, il faut s'attendre à de grands événements au cours desquels la promesse biblique concernant la totalité de la terre d'Israël va se

réaliser. En quelque sorte, le Juif sioniste-religieux attend ce qui va se réaliser concrètement lors de la guerre des Six Jours...

Dans l'entre-deux guerres, apparaît au sein de la communauté juive de Palestine, un groupe d'intellectuels, dont plusieurs étaient religieux, ou au moins d'observance traditionnelle, qui préconise résolument l'amitié judéo-arabe, et qui cherche des solutions fondées sur l'entente entre les sionistes et leur environnement arabe. Ils intitulent leur association « l'Alliance de Paix », et ce groupe, contrairement à tout le *leadership* sioniste, préconise un État binational sur l'ensemble de la Palestine, dans lequel Juifs et Arabes se partageraient de façon égale l'administration du pays sans tenir compte de leurs proportions dans la population. Une majorité de ses membres était même prête à accepter une limitation temporaire de l'immigration juive, afin de faciliter l'accord avec les Arabes. En 1930, l'Alliance de Paix publia un *Mémoire sur la politique arabe que devrait suivre l'Agence juive* et des *Propositions pratiques pour la Coopération entre Juifs et Arabes en Palestine*. Après la création de l'État d'Israël, la solution de l'État binational disparaîtra naturellement, mais le prolongement de l'Alliance de Paix sera le groupe *Ihoud* (« Union ») qui fonctionnera jusqu'en 1964 et préconisera une politique de dialogue et de conciliation avec les Arabes et la protection rigoureuse des droits de la minorité arabe d'Israël. Le personnage le plus marquant du groupe *Ihoud*, et de cette tendance spirituelle juive qui recherche l'amitié avec les Arabes, est le grand philosophe humaniste d'origine allemande Martin Buber. Celui-ci s'est établi en Palestine en 1938 et s'est tout de suite vivement opposé aux tendances militaristes et chauvines d'un certain nationalisme juif. Pour Martin Buber, la religion juive rejette absolument la violence, vise à des relations pacifiques entre les peuples, et recherche le respect mutuel et la réciprocité. Si elle veut elle-même être reconnue, l'identité nationale doit reconnaître les droits des autres groupes nationaux, et ne chercher ni le pouvoir ni la violence⁶.

C'est un fait que durant les vingt premières années de l'État d'Israël, entre la fin de la Guerre d'Indépendance et la guerre des Six Jours, le *leadership* religieux en Israël a été globalement très modéré, et n'a jamais été hostile à une politique de compromis et de conciliation avec les Arabes⁷. Les dirigeants religieux de l'époque, rabbins et politiques, avaient parfaitement à l'esprit l'injonction biblique « Faites très attention à sauvegarder votre vie », ils répugnaient au conflit armé, et un arrangement avec les Arabes leur apparaissait infiniment préférable à toute aventure guerrière. On notera, par exemple, le fait que le chef du Parti national religieux, Moshe Hayyim Shapira, fut l'un de ceux qui s'opposèrent à la volonté de Ben Gourion de proclamer l'Indépendance d'Israël le 14 mai 1948, car il savait que cela entraînerait une guerre généralisée et de nombreuses pertes en vies humaines.

Après la guerre des Six Jours, l'ambiguïté que nous avons mentionnée dans le messianisme religieux et la pensée de Rav Kook va s'exprimer pleinement, et déboucher rapidement sur une attitude de plus en plus nationaliste, militariste et chauvine du public sioniste-religieux, qui représente environ 20 % de la population israélienne. Cette orientation va être exprimée principalement par le fils du grand penseur, son successeur à la tête de la grande académie talmudique de Jérusalem, Rav Zvi Yehouda Kook. Celui-ci a adopté dès 1967 une attitude extrêmement militante : prétendant se situer dans l'esprit messianique de son père, il déclare que les territoires conquis sur les Arabes ont été remis par Dieu à Israël, que l'État et ses forces armées sont sacrés, qu'il faut repeupler de Juifs tous les territoires libérés, et multiplier partout les colonies juives. C'est à son inspiration que des milliers de jeunes religieux s'installent, avec ou sans permission des gouvernements israéliens tant à Jérusalem-Est, qu'en Cisjordanie, au Golan, à Gaza et au nord-Sinai. Dès ce moment, le sionisme-religieux cesse d'être une idéologie non-violente, il s'agit de plus en plus d'un fondamentalisme extrémiste, qui ne laisse aucune place à la conciliation ou la médiation. Un mouvement de colonisation des territoires, *Gouch Emounim* (« Le Bloc de la Foi ») s'active pour multiplier les implantations, et certains colons (pas tous) seront prêts à recourir à la

⁶ L'orientation de Brit Chalom, l'Alliance de Paix animée par Martin Buber est analysée dans Greilsammer, Ilan, *Religion et Etat en Israël*, Paris, Editions du Cerf, 2013.

⁷ Voir Don-Yehia, Eliezer, « Leadership religieux et leadership politique », in Belfer, Ella éd., *Leadership spirituel juif de notre temps* (hébr.), Jérusalem, Dvir, 1982.

violence pour que l'État ne négocie jamais la remise de ses territoires aux Arabes. Des groupes religieux violents vont se développer dans les territoires, comme les « Jeunes des Collines », un groupe terroriste religieux juif découvert en 1984, et les sionistes religieux vont se diriger clairement vers l'extrême-droite de la scène politique⁸. Des mouvements encore plus violents vont voir le jour comme le Kach du Rav Kahana.

Si telle est l'orientation des sionistes-religieux depuis la guerre des Six Jours, il faut toutefois mentionner le fait qu'un petit nombre de voix intellectuelles s'y sont opposées. Ces intellectuels religieux, professeurs, écrivains, quelques rabbins se sont élevés avec force contre les idées prônées par Rav Zvi Yehouda Kook. Ils ont réclamé qu'un frein soit mis aux actions des colons et ont préconisé un retour aux valeurs éthiques juives, la violence ne devant être utilisée qu'en cas d'auto-défense. Dans les années 1970 et 1980 on peut mentionner les mouvements *Netivot Chalom* (« Voies de la Paix ») et *Meimad*. Ils n'ont représenté qu'une petite minorité et n'ont eu aucun succès.

Mais la personnalité religieuse la plus connue, à s'être prononcée contre ce militarisme nationaliste religieux incarné par Rav Zvi Yehouda Kook et les colons, est sans aucun doute le professeur Yeshayahou Leibowitz. Pour ce grand professeur de science et de philosophie de l'Université hébraïque, le nationalisme juif, positif au départ, est devenu avec le temps une fin en soi, un absolu alors que dans la religion juive il n'existe qu'un seul absolu, la croyance en Dieu et l'observance de ses Commandements. Faire de l'État et des territoires conquis un absolu, c'est pour lui de l'idolâtrie, le crime le plus grave dans la tradition juive. Le caractère profondément immoral d'un tel chauvinisme militariste est démontré par la brutalité dont l'armée et les habitants juifs des territoires usent à l'égard des Arabes pour les déposséder de leurs droits. Le judaïsme, qui rejette toute forme d'idolâtrie doit justement être un frein à une telle conduite immorale. Il va sans dire que Leibowitz a été vilipendé par la droite israélienne et par son propre milieu religieux orthodoxe, et s'est même vu refuser le Prix d'Israël.

Par ailleurs, si des forces de compromis et de conciliation avec les Arabes apparaissent du côté du public religieux, c'est du côté des mouvements non-orthodoxes que l'on peut les trouver. Les courants *conservative* et *reform* sont très puissants et majoritaires au sein de la communauté juive américaine, mais ils sont très minoritaires et non reconnus en Israël. Les rabbins de ces courants sont notoirement modérés à l'égard du conflit et soutiennent plutôt la gauche israélienne. Mais ils sont très faibles en Israël et persécutés par l'*establishment* orthodoxe.

Restent les 5 ou 6 % de la population israélienne qu'on qualifie généralement d'« ultra-orthodoxes » et que j'ai proposé d'appeler « les Hommes en noir », tant ils sont reconnaissables par leur costume. Il s'agit, on s'en souvient, des adeptes de l'*Agoudat Israel*, ce parti créé par les Sages de la Thora en 1912, en grande partie pour s'opposer au sionisme. Après la création d'Israël en 1948, cette population, retirée dans ses quartiers, a fini par accepter bon gré mal gré l'existence de l'État juif qu'elle avait si violemment combattu. Elle ne s'est absolument pas, loin de là, ralliée à l'idéologie sioniste ! Mais l'existence de l'État est devenue un fait acquis, interchangeable, et les ultra-orthodoxes ont compris qu'ils pouvaient en tirer bien des avantages matériels. Si dans le temps les « Hommes en noir » étaient dépendants de la *Halouka*, c'est-à-dire de la charité des Juifs de la diaspora, désormais l'État permet de subvenir aux besoins pressants de cette population à la démographie très dynamique : il est devenu possible d'obtenir du budget de l'État beaucoup d'argent pour des logements, pour des institutions religieuses, des synagogues et des bains rituels, des académies talmudiques, etc... Ainsi, l'État d'Israël a été « accepté » comme un instrument particulièrement utile par les Sages de la Thora de l'*Agoudat Israel*. À condition d'obtenir de gros avantages matériels, ce parti a décidé de soutenir divers

⁸ Cohen, Asher et Susser, Bernard : "From Accommodation to Decision, Transformations in Israel's Religio-Political life", *Journal of Church and State*, Hiver 1996, pp. 187-202; lire également Ilan Greilsammer "Les groupes marginaux en Israël : caractéristiques et fonctions", *Revue française de science politique*, Vol. 31, n° 5-6, Octobre-décembre, 1981, pp. 890-921 et surtout : « Généalogies rêvées en Cisjordanie et à Gaza, La filiation problématique entre les colons des territoires occupés et les valeureux pionniers du temps jadis », *Diasporas-Histoire et sociétés*, 5, 2^e semestre 2004, pp. 37-47.

gouvernements, de droite comme de gauche, peu lui importe. Lorsqu'un gouvernement lui garantit ses subsides, le maintien du *statu quo* religieux, l'indépendance totale de son système éducatif intégriste et la dispense de service militaire de ses jeunes, l'*Agoudat Israel* est toujours prête à le soutenir à la *Knesset*, qu'il s'agisse d'un gouvernement de Ben Gourion ou de Begin, de Barak, Rabin ou Netanyahou...

Cela signifie, *a priori*, que le public ultra-religieux en Israël ne constitue pas un élément important du conflit avec les Arabes. Il est difficile de dire que ce qui se passe aux frontières n'intéresse pas ce public, car après tout il vit quand même en Israël, mais ce n'est absolument pas une priorité pour ces Sages de la Thora qui croient de toute façon que tout est déterminé par Dieu et par lui seul. Au contraire, les ultra-orthodoxes, n'étant ni sionistes ni messianiques, ont pendant longtemps été un facteur de modération et de conciliation à l'égard du conflit : pour eux ni la création de l'Etat, ni la guerre des Six Jours, ni la conquête des territoires bibliques ne constituent des étapes « messianiques », il ne s'agit que de « politique » et de la main de l'homme.

Toutefois, on peut discerner, au fil des années un certain « durcissement nationaliste » au sein même de ce public ultra-religieux. Pourquoi ? Tout d'abord, dans les années 1980, on a assisté à une scission de l'*Agoudat Israël* sur une ligne achkenaze-sefarades. A la suite de cette scission, le nouveau parti Judaïsme de la Thora représente à la *Knesset* les rabbins et le public ultra-orthodoxes achkenazes, tandis que le parti *Shas* représente les sefarades. Or le *Shas*, sous la houlette du Grand Rabbin Ovadia Yosef, a obtenu dans les urnes un succès exceptionnel, car il a réussi à se poser en porte-parole de tous les séfarades discriminés d'Israël. Sans aucun doute, le *Shas* est nettement plus « nationaliste » et « militariste » que son homologue achkenaze. C'est un fait que de nombreux israéliens originaires des pays du Maghreb et du Machrek éprouvent un vif ressentiment à l'égard des Arabes, et sont très proches de la droite israélienne.

Ensuite, même chez les ultra-religieux achkenazes s'est produit un curieux phénomène de « nationalisme sans sionisme ». C'est un paradoxe, mais ce phénomène est noté par tous les sociologues israéliens : immergés dans la réalité israélienne, les ultra-religieux s'identifient de plus en plus à *Tsahal* et aux actions violentes contre l'ennemi. Un mouvement hassidique comme *Habad (Loubavitch)*, bien connu en France), pourtant achkenaze et officiellement « non sioniste », milite pour qu'Israël ne rende aucun millimètre des territoires occupés ! Bref, cette force religieuse qui se manifestait autrefois par sa modération et sa volonté de compromis est, elle aussi devenue très militante et trouve naturellement sa place dans les coalitions de droite.

En conclusion, il faut sans doute soigneusement distinguer deux périodes très distinctes, quant au rôle de la religion juive dans le conflit d'Israël avec le monde arabe : avant et après la guerre des Six Jours (1967). Avant, et tout particulièrement avant la création de l'État en 1948, la tradition interprétée par les rabbins est nettement pacifiste et pousse à la modération, à la médiation et au compromis. Après la conquête des territoires de la promesse biblique (Jérusalem, Cisjordanie), à l'exception de quelques individualités et quelques groupes qui font de la résistance, la grande majorité des rabbins, des Sages, des personnalités religieuses orthodoxes ne sont plus prêts à sacrifier ces territoires sur l'autel du processus de paix. Malheureusement, l'évolution générale du public religieux, qui suit ou parfois précède ses *leaders* est au durcissement nationaliste et à la recherche de la victoire militaire sur l'adversaire plutôt qu'à la conciliation⁹.

⁹ Asher Cohen et Susser Bernard, *Israel and the Politics of Jewish Identity, The Secular-Religious Impasse*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 2000.

LES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES AMÉRICAINES ET LA GUERRE AU MOYEN-ORIENT

Sébastien FATH

Groupe Sociétés Religions Laïcités (EPHE/CNRS)

Résumé : L'onde de choc post 11 septembre 2001 a réencodé à nouveaux frais la perception évangélique américaine de l'islam. Elle a réactivé les fantasmes de "guerre sainte", nourris par certains Évangéliques, proches de la présidence Bush Jr. L'aversion de ces derniers envers l'islam s'est exacerbée sur la base d'une logique prosélyte de "compétition pour les âmes". On s'aperçoit cependant, quelques années plus tard, que les mobilisations religieuses aux États-Unis se sont inscrites dans une problématique bien plus large, celle du combat pour l'émergence de sociétés civiles pluralistes où la différence chrétienne a toute sa place (y compris par la conversion). Par leur prosélytisme missionnaire, leur activisme local et leur soutien à Israël, les Évangéliques nord-américains contribuent à accentuer la pression états-unienne en direction d'une pluralisation sociétale au Moyen-Orient. Entre naïveté, provocation et engagement souterrain de long terme au côté des sociétés civiles émergentes, ces protestants entrent en tension entre un scénario de choc des civilisations qui opposerait islam et christianisme (Samuel Huntington), et un scénario de cosmopolitisation plus paisible (Ulrick Beck) qui verrait la région se libéraliser peu à peu, et s'ouvrir davantage au pluralisme sociétal, religieux et démocratique.

.....
Mots-clés: Évangéliques, États-Unis, Moyen-Orient, Sociétés civiles

Summary: The post-9/11 shock wave has caused a new shift in how American evangelists perceive Islam. It awoke old fantasies of a "holy war", fuelled by certain evangelists close to the Bush Jr. administration. Their aversion to Islam has been exacerbated by the proselytical notion of a "competition for souls". However, a few years on we can see that the religious movements in the United States are part of a much greater issue: the struggle for the emergence of pluralistic civil societies where Christianity holds its rightful place (including through conversion). Through their missionary proselytizing, their locally-run projects and their support to Israel, North American evangelists help fuel the American push for societal pluralisation in the Middle East. Among naivety, provocation and long term underground commitment in support of emerging civil societies, these Protestants are caught between the clash of civilisations between Islam and Christianity (Samuel Huntington) and a more peaceful cosmopolitanisation scenario (Ulrick Beck) in which the region would gradually become more liberal and open to societal, religious and democratic pluralism.

.....
Mots-clés: Evangelicals, United States, Middle East, Civil societies

INTRODUCTION

Depuis le fracas du 11 septembre 2001, l'Irak est devenu, pour les Américains, l'épicentre de leurs ambitions et de leurs peurs au Moyen-Orient. Pour cette nation dotée, dit-on, de "l'âme d'une Église" (Chesterton), l'invasion en Irak (Babylone moderne) du 20 mars au 1er mai 2003 a poussé cette cristallisation à son paroxysme. Elle a aussi suscité beaucoup d'interrogations. Pourquoi s'en prendre à un pays aussi affaibli, sans lien de collaboration avec Oussama Ben Laden, et laisser en paix le Pakistan ou l'Arabie saoudite, foyers islamistes impliqués, à des degrés divers, dans le terrorisme d'Al-Qaïda ? D'aucuns ont pointé du doigt l'enjeu pétrolier considérable représenté par les prodigieuses réserves irakiennes, ou l'appétit du complexe militaro-industriel américain ; on a avancé aussi la volonté d'élargir les bases américaines au Proche-Orient, solution permettant de limiter une dépendance gênante à l'égard des monarchies du Golfe. Mais on ne saurait oublier le facteur religieux, à commencer par le poids du protestantisme évangélique. De fait, l'évangélisme américain a régulièrement été invoqué parmi les facteurs d'explication de la "guerre contre la terreur" conduite depuis 2001 au Moyen-Orient par les États-Unis et leurs alliés. Cette interprétation a massivement dominé la scène médiatique européenne (I). L'examen de la réalité des rapports de force confirme en partie, mais en partie seulement, cette perception. La guerre en Irak, qui domine la scène depuis 2003 lorsqu'on examine la politique moyen-orientale des États-Unis, a certes été soutenue par une nette majorité d'Évangéliques américains, mais sans Union sacrée (II). En définitive, l'agenda évangélique américain au Moyen Orient est-il superposable avec les intérêts géopolitiques des États-Unis ? L'examen des principales priorités évangéliques américaines au Machrek invite *in fine* à nuancer cette hypothèse (III)¹.

L'EVANGELISME AMERICAIN ET LA "GUERRE CONTRE LA TERREUR": CONTEXTE ET PERCEPTIONS EUROPEENNES

Les États-Unis seraient-ils partis en guerre sainte au Moyen-Orient ? Cette interrogation résume bien la totalité dominante des réactions de l'opinion européenne entre l'automne 2002 et le printemps 2003. En tête des suspects, les Évangéliques américains, devenus selon Denis Lacorne "la forme la plus courante et la plus banale du protestantisme américain"².

Rappel : poids et contours de l'évangélisme américain au début du XXI^e siècle

Qu'il porte le sombrero ou le stetson, ce protestantisme évangélique états-unien est un poids lourd du paysage religieux. Les anciennes "*mainline churches*" (Églises du courant dominant) sont devenues *sideline* (sur la touche), et les Évangéliques sont désormais *mainstream* (ils donnent le ton)³. En 2009-2010, cet évangélisme représente environ un tiers de la population nord-américaine (et environ 15% du total de la population d'Amérique centrale et du Sud). Ancré dans l'histoire nord-américaine depuis les Pères pèlerins, puissamment stimulé par les vagues de réveil qui agitent le protestantisme depuis le premier *Great Awakening* des années 1730⁴, porté par des dynamiques prosélytes transnationales, c'est le courant religieux qui a connu la plus forte expansion outre-Atlantique depuis un siècle. Cinq cents ans après la naissance du réformateur Jean Calvin (1509), l'évangélisme constitue, au côté du catholicisme, le principal acteur religieux du

¹ Une telle perspective s'inscrit dans le prolongement des remarques méthodologiques de la première partie. Voir en particulier la contribution d'Elise Féron.

² Lacorne Denis, *De la religion en Amérique, Essai d'histoire politique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 73.

³ Cf. El Faizy, Monique, *God and country: how Evangelicals have become America's new mainstream*, New York, Bloomsbury, 2006.

⁴ Cf. Kidd, Thomas S., *The great awakening: the roots of evangelical Christianity in colonial America*, Yale, Yale University Press, 2007.

continent américain (Nord et Sud). À partir du fameux "quadrilatère Bebbington"⁵, on peut le définir par quatre traits : le thème du salut par la Croix (qui rappelle que les Évangéliques sont chrétiens), le thème de la centralité de la Bible (qui rappelle que les Évangéliques sont protestants), le thème de la conversion (qui rappelle que les Évangéliques sont des *born again*, et non des héritiers) et celui de l'engagement (qui rappelle que les Évangéliques sont des militants prosélytes).

Ce cadre identitaire commun cache une déconcertante diversité, portée par des dynamiques de réseau multipolaires. C'est pourquoi les métaphores de la nébuleuse, de la galaxie ou de l'archipel sont utiles pour le décrire. Le clivage interne le plus marquant sépare, d'un côté, une tendance piétiste/orthodoxe (primat de la "saine doctrine") et de l'autre, une orientation charismatique/pentecôtiste (primat des miracles du Saint-Esprit). Mais les uns et les autres partagent un même élan prosélyte, au nom du souci de christianiser l'individu, la société, et parfois même la politique, au risque d'une "guerre des cultures"⁶.

En comptabilisant toutes les tendances (WASP, latinos, *Black Churches*, nouvelles Églises asiatiques etc.), les protestants évangéliques des Etats-Unis avoisinent environ quatre-vingt-dix millions de fidèles. Contrairement aux idées reçues, les évangéliques ne sont pourtant pas en progression aux Etats-Unis. Leur poids relatif, certes considérable, est stable depuis cinquante ans, au contraire des autres Églises protestantes dites mainline qui, elles, déclinent nettement. Si les Évangéliques américains sont plus "bruyants" aujourd'hui, ce n'est pas parce qu'ils dominent davantage, mais au contraire parce que la société se sécularise (hausse des divorces, légalisation de l'avortement, dépénalisation de l'homosexualité, etc.). D'une manière générale, les Évangéliques nord-américains dominent de plus en plus la scène protestante... mais sur la scène culturelle globale, leur positionnement est plutôt celui d'une "domination déclinante". La culture américaine *mainstream* (dominante) est aujourd'hui plus proche de *Sex and the City* que de *La Petite Maison dans la prairie*, et plus proche de Pamela Anderson que de Pat Robertson⁷.

Il n'en reste pas moins qu'en pesant un tiers de la population totale, l'évangélisme américain est un acteur religieux et politique incontournable, qui défend son droit de proclamer une foi chrétienne teintée de valeurs éthiques conservatrices, sur la base d'un militantisme qui se manifeste dans toutes les sphères de la société et de la politique, au travers d'une vision du monde marquée par la Bible.

Vu d'Europe : des born again fauteurs de guerre

C'est cet évangélisme là, ouvert sur l'horizon international au travers d'une forte dynamique missionnaire, qui a attiré l'attention des commentateurs européens, particulièrement après le 11 septembre 2001. La raison principale en est simple : le président George W. Bush Jr n'était-il pas réputé proche des Évangéliques, voire évangélique lui-même ?

Pour nombre de commentateurs, la guerre contre l'Irak de 2003 est dès lors perçue comme un djihad à l'américaine, ou une croisade d'un nouveau genre. Dès 2002, Eléonore Sulser titre, dans un grand quotidien genevois : "Les Européens se distancient de la croisade de George Bush"⁸. En Allemagne, le magazine populaire *Stern*, sous la plume de Claus Lutterbeck, brocarde la "croisade sur l'Europe"⁹. Dans le même magazine, le président américain y est brocardé, en janvier 2003, comme le « combattant de la foi »¹⁰. Dans le

⁵ Bebbington, David W., *Evangelicalism in Modern Britain: a History from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 2 à 17.

⁶ Hunter, James D., *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991.

⁷ Ce point est notamment développé dans Fath, Sébastien, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison Blanche*, Paris, Seuil, 2004, p. 166 à 181 (chapitre 7).

⁸ Sulser, Eléonore, "Les Européens se distancient de la croisade de George Bush", *Le Temps*, 18 février 2002.

⁹ Lutterbeck, Claus, "Kreuzzug durch Europa", *Stern*, 22 mai 2002.

¹⁰ Stern, "Der Glaubekrieger", 29 janvier 2003.

magazine suisse *L'hebdo*, Antoine Duplan en est sûr : « en fait, c'est *Allah akhbar* contre *God bless America*, juste le choc de deux théocraties »¹¹.

Mais au sein de l'Union européenne, aucun pays n'a développé davantage que la France la métaphore missionnaire agressive. Cette relative singularité française en Europe s'explique au regard de l'histoire, et d'un modèle de gestion des relations politique-religion longtemps très différent de celui des Etats-Unis, bien que la différence aujourd'hui tende à se réduire¹². Mais elle fait aussi écho à la surenchère médiatique américaine contre les « singes capitulards mangeurs de fromage » (*National Review*)¹³. Les titres de la presse hexagonale ont rivalisé de virulence en combinant l'idée de croisade avec l'imaginaire de la « secte ». Au début de la guerre contre l'Irak, l'hebdomadaire *Marianne* titre ainsi en gros caractères : « La secte Bush attaque ». En sous-titre, on précise : « le centre du pouvoir planétaire est tombé aux mains d'extrémistes illuminés »¹⁴. D'une manière générale, l'élément religieux américain est perçu comme fauteur de guerre : le conflit américano-irakien, ou « le choc de deux fondamentalismes »¹⁵, comme l'écrit Henri Tincq dans les colonnes du *Monde* ? Dans ce schème interprétatif, les Évangéliques tiennent le rôle principal.

Vu de France : un évangélisme guerrier contre un catholicisme pacifiste ?

Réputé pourtant modéré, le magazine français *La Vie*, d'orientation catholique, brocarde « la guerre au nom de Dieu ». Tandis que le président américain est représenté en couverture, dans un montage photo en clair-obscur, en train de prier, on considère en pages intérieures que « la Maison-Blanche est prise en otage par une secte fondamentaliste »¹⁶. Un an plus tard, l'hebdomadaire politique français le plus diffusé, *Le Nouvel Observateur*, emboîte le pas en titrant : « Les Évangéliques. La secte qui veut conquérir le monde ». Un photomontage présente en couverture le président américain, raide comme un chevalier teutonique, devant une foule de fidèles adossés à une grande croix en bois¹⁷. Les protestants évangéliques passent pour de redoutables va-t-en guerre dont la rhétorique martiale aurait poussé George W. Bush à une marche à la guerre aussi irrationnelle qu'injuste, pour des raisons qui ne doivent rien à la géopolitique et beaucoup à l'illumination spirituelle. A cet évangélisme guerrier, on oppose un catholicisme pacifiste, marqué par la figure écrasante de Jean-Paul II, mendiant de la paix. La réalité a-t-elle vraiment correspondu à ces représentations ? Un coup d'œil sur la palette de réactions de l'évangélisme américain face à la guerre en Irak appelle une réponse plus nuancée.

L'EVANGELISME AMERICAIN FACE A « BABYLONE » : SOUTIEN CLAIR A L'OFFENSIVE, MAIS SANS UNION SACREE

L'observation du terrain religieux américain révèle une image sensiblement différente de celle que la vulgate médiatique européenne a servie à ses lecteurs. On découvre même que l'élément religieux en général a au contraire plutôt joué le rôle de frein, de contrepoids. Même les Évangéliques, perçus comme « va-t-en guerre », vent debout contre la « Babylone » irakienne contemporaine, n'ont pas pratiqué l'Union sacrée.

¹¹ Duplan, Antoine, édito, « Avec Dieu de notre côté », *L'Hebdo*, 20 mars 2003, p. 5.

¹² Comme le montre très bien Philippe Portier dans cet exercice de lecture croisée: Portier, Philippe, « L'Amérique et la France face à "l'esprit de religion" ». Retour sur une comparaison toquevillienne », *Social Compass*, Juin 2010, vol. 57, n°2, p. 180-193.

¹³ Régis Debray notait, en février 2003, que si huit Européens sur dix se sont opposés à la guerre contre l'Irak et son « satrape cadavérique », c'est la France qui a été choisie comme bouc émissaire (*scapegoat*). Debray, Régis, "The French Lesson", *The New York Times*, 23 février 2003 (editorials).

¹⁴ « La secte Bush attaque », couverture de *Marianne*, n°309, semaine du 24 au 30 mars 2003.

¹⁵ Tincq, Henri, « Le choc de deux fondamentalismes », *Le Monde*, 1er avril 2003.

¹⁶ Mercier, Jean, « Sur les terres du président », *La Vie*, n°3002, 13 mars 2003, p. 44.

¹⁷ « Les évangéliques. La secte qui veut conquérir le monde ». Couverture et dossier du *Nouvel Observateur*, n° 2051, 26 février-3 mars 2004.

Les réserves d'un gros tiers d'Évangéliques américains

L'opposition à la guerre en Irak s'est d'abord et avant tout manifestée par le principal organe œcuménique des Églises américaines (auquel l'Église catholique ne participe pas), le *National Council of Churches*¹⁸, qui regroupe principalement ce qu'on appelle les Églises *mainline* (anciennes Églises établies). Quant à l'Église catholique, première dénomination américaine avec environ 64 millions de membres en 2003, elle s'est majoritairement jointe, avec fermeté et clarté, au côté du camp de la paix. Chose souvent ignorée en Europe, ces réserves manifestées du côté du NCC et de l'Église catholique ont trouvé un relai et un écho du côté des protestants évangéliques nord-américains. Une majorité d'environ 60% de mouvements et d'Églises a soutenu le projet militaire défendu par l'administration Bush, mais non sans manifester quelque embarras. Le principal magazine évangélique nord-américain, intitulé *Christianity Today*, témoigne bien de cet embarras évangélique. Peu focalisé sur l'Irak avant 2003, le magazine préfère habituellement dénoncer les atteintes à la liberté religieuse dans les Etats du Golfe persique. En février 1999, on trouve cependant dans ses colonnes un article alarmiste sur les effets de l'embargo en cours contre l'Irak, parlant de véritable « holocauste silencieux » plus meurtrier que la guerre de 1991¹⁹. À ce stade, on se focalise davantage sur les excès de la politique américaine des sanctions que sur la menace supposée que représenterait l'Irak.

Mais le contexte post-11 septembre a conduit le magazine à un alignement de plus en plus sensible sur la rhétorique belliciste présidentielle. "Que faire maintenant?", s'interrogeait le magazine au lendemain des attentats²⁰. La levée des sanctions contre l'Irak, hier plaidée par le magazine, n'est plus à l'ordre du jour. Bouter Saddam hors du pouvoir, quels que soient les moyens employés, devient une priorité. Un éditorial d'août 2002 souligne ainsi qu'en cas de danger imminent prouvé, les critères de la « juste cause » seraient réunis²¹. Chuck Colson, une des figures les plus respectées du mouvement évangélique²², écrit un peu plus tard dans les colonnes du même magazine pour cautionner la moralité d'une attaque préventive si celle-ci permet d'éviter un mal plus grand²³. Au moment de l'entrée en guerre des Etats-Unis, un éditorial appelle les lecteurs, « quelles que soient leurs positions sur l'Irak », à se mobiliser dans la prière. Cette précaution de langage s'accompagne cependant d'une précision rétrospective : revenant sur l'éditorial d'octobre 2002, on souligne: « nous n'avions pas considéré qu'il était temps d'entrer en guerre contre l'Irak (bien que certains correspondants aient pensé que tel était notre avis) »²⁴. Ces formulations alambiquées cachent des dissensions internes manifestes, opposant une majorité de pro-Bush à une minorité d'opposants. On constate qu'il n'y a pas eu d'Union sacrée du côté évangélique.

Nombreux ont même été les responsables et théologiens évangéliques américains à critiquer la marche à la guerre. C'est le cas du théologien baptiste Tony Campolo, de sympathies démocrates, qui a eu l'honneur d'une couverture de *Christianity Today* en janvier 2003²⁵. L'évangéliste Leighton Ford, ancien disciple de Billy Graham, proclama publiquement n'avoir aucune indulgence pour la politique belliciste et anti-évangélique que l'équipe Bush,

¹⁸ Fondé en 1950 (en reprenant une structure plus ancienne), le National Council of Churches représente environ 45 millions de fidèles aux Etats-Unis.

¹⁹ *Christianity Today*, "A Silent Holocaust. U.S. supported sanctions may kill more Iraqi than Saddam", 8 février 1999.

²⁰ *Christianity Today*, "Now What ? A Christian Response to religious terrorism", 22 octobre 2001 (titre du dossier de couverture).

²¹ *Christianity Today*, "Bully Culprit", éditorial du 7 octobre 2002, p. 32-33.

²² Ancien conseiller du président Nixon, condamné à une peine de prison (affaire du Watergate), Chuck Colson (né en 1931) s'est converti durant sa détention. Il a depuis troqué la carrière politique contre le militantisme évangélique. Auteur de nombreux ouvrages d'apologétique et d'une autobiographie spirituelle à succès intitulée *Born Again* (1976), Chuck Colson a créé une organisation caritative œcuménique destinée à améliorer la condition des prisonniers : *Prison Fellowship Ministries*.

²³ Colson, Charles, "Just War in Iraq", *Christianity Today*, 9 décembre 2002, p. 72.

²⁴ *Christianity Today*, "Weapons of the Spirit", éditorial de mars 2003, p. 36.

²⁵ *Christianity Today*, "Tony Campolo. The positive prophet. Why people flock to hear this stinging critic", janvier 2003.

selon-lui, cultivait²⁶, s'alignant sur les positions... de Jimmy Carter, ancien président des Etats-Unis et baptiste *born-again* revendiqué²⁷. Bill Hybels, célèbre pasteur de la *megachurch* de Willow Creek (20 000 fidèles), dans la banlieue de Chicago, a tenu une ligne similaire, bien que plus nuancée. Peu après le 11 septembre 2001, cette nouvelle star évangélique²⁸, icône des *baby-boomers*, avait osé inviter comme orateur au culte (devant plus de 6000 personnes) un imam, afin d'éviter toute tentation de vengeance²⁹. Un an et demi plus tard, les intentions guerrières de George W. Bush à l'égard de l'Irak lui paraissaient relever en partie de cette vengeance fort peu évangélique. Richard Mouw, président du *Fuller Theological Seminary* (une des trois plus grandes institutions académiques évangéliques) a pris une position similaire.

Philip Yancey, l'un des trois auteurs les plus lus aujourd'hui dans les milieux évangéliques, auteur de grands *best-sellers*³⁰, exprima lui aussi publiquement ses doutes, avant et après la guerre. Dans un article de *Christianity Today* de l'été 2003, il écrit : « nous nous trouvons généreux, compatissants, de bonne nature, lents à la colère, et dévoués à la justice. D'autres, outre-mer, nous voient comme arrogants, égoïstes, décadents et insensibles (*uncaring*). (...) Ils savent que l'armée américaine possède plus d'armes de destruction massive que toutes les autres armées du monde combinées. Et ils remarquent que la nation la plus riche du monde contribue moitié moins que l'Europe à l'aide internationale. (...) J'espère et je prie que la guerre en Irak, avec son énorme tribut en souffrances humaines et en ressources économiques, va conduire à la stabilité de la région et réduire globalement le terrorisme. Je crains tout juste l'opposé, et qu'en semant le vent, nous récoltions la tempête. »³¹

L'auteur appelle ses compatriotes à sortir de leur nombrilisme, et à écouter les multiples échos rapportés par les missionnaires outre-mer, qui convergent tous, d'après lui, pour affirmer : « attention, les Etats-Unis sont allés trop loin dans leur politique de force, le monde est en colère ».

L'argumentaire des opposants évangéliques à l'invasion unilatérale de l'Irak repose en général sur trois éléments : la priorité absolue donnée à la paix, nourrie d'une tradition théologique pacifiste, minoritaire mais active³², l'accent sur les questions sociales (la guerre contre la pauvreté devrait primer sur l'offensive militaire) et l'enjeu missionnaire. En plaidant sur cette ligne argumentaire, ces Évangéliques ont dû faire face aux partisans de la guerre, et aux apôtres de la « guerre juste ».

²⁶ Né en 1930, époux de la soeur de Billy Graham, Jeanie, Leighton Ford a publié et diffusé sur Internet une mise en garde intitulée "Three Questions about War with Iraq" (janvier 2003) où il réfute la notion de juste guerre et appelle à combattre en priorité... le sida en Afrique.

²⁷ Prix Nobel de la paix 2002, Jimmy Carter a sévèrement critiqué la politique irakienne de Bush. Voir notamment le communiqué du Carter Center, publié dans la presse du monde entier : "An Alternative to War" (31 janvier 2003).

²⁸ On trouvera son portrait en contexte dans Fath, S., *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Autrement, 2008, p. 71 à 100 (chapitre 4).

²⁹ Voir "Willow Creek : l'imam, le pasteur et la mega-church", *Le Christianisme au XXIe siècle*, 19-25 janvier 2002, p. 6.

³⁰ Yancey, Philip, *Jesus I Never Knew*, 1995, Id., *Where Is God When It Hurts ?*, 1997, Id. *What's So Amazing About Grace ?*, 1997, Id. *Reaching the Invisible God*, 2000, Id., *Rumors of Another World : What On Earth Are We Missing ?*, 2003. (tous publiés à Grand Rapids, Zondervan).

³¹ Yancey, Philip, "Going it Alone", *Christianity Today*, juillet 2003, p. 72.

³² A l'intérieur de la tradition baptiste, on observe par exemple, au côté de positions belliqueuses du type de celles défendues en 2003 par la *Southern Baptist Convention*, une sensibilité pacifiste ou pacifique, qui valorise l'objection de conscience et la non-violence. Le prix Nobel de la paix a récompensé deux baptistes américains héritiers de cette veine théologique : Martin Luther King (en 1964) et Jimmy Carter (en 2002).

L'appui ferme des gros bataillons de l'évangélisme

Une enquête est conduite auprès de 1032 Américains entre le 13 et le 16 mars 2003 par le *Pew Research Center*³³. La question posée était la suivante : il s'agissait de se prononcer sur la *moralité* de la guerre anglo-américaine contre l'Irak. À cette question, 77% des Évangéliques interrogés répondaient par l'affirmative, mais aussi 66% de catholiques³⁴ et 66% de protestants *mainline*. On s'aperçoit donc que le contraste entre des catholiques pacifistes et des protestants (surtout évangéliques) bellicistes ne tient guère : mais on observe tout de même que les Évangéliques s'avèrent un peu plus majoritaires que les catholiques et les protestants *mainline* à soutenir la guerre. Or, ces derniers sont très nombreux. Ils ont donc fort logiquement constitué, dans le champ religieux, les gros bataillons du soutien apporté à la guerre contre l'Irak. Ce soutien est clairement majoritaire, comme l'indiquent toutes les enquêtes d'opinion, et il se reflète aussi dans les prises de paroles d'un certain nombre de représentants évangéliques en vue. Parmi eux, Richard Land, éthicien de la *Southern Baptist Convention*³⁵ s'est distingué par son appui particulièrement ferme à la politique de guerre contre la terreur conduite par la première administration Bush. Interrogé dans les colonnes de *La Vie*, il apporte sa caution morale au conflit irakien déclenché par les Etats-Unis. S'auto-présentant comme « une colombe armée par Dieu », il affirme, au sujet de la guerre annoncée: « Celle ci est juste et bonne. De la même manière que je suis sûr de mon salut éternel, je suis assuré d'une chose, Dieu est de notre côté. Dieu est contre Saddam Hussein, ce tyran, ce fou, cet assassin ! »³⁶. Retrouve-t-on ici l'écho d'une vieille tradition protestante, affirmée depuis la Saint Barthélémy (1572), qui veut que la guerre contre la tyrannie est légitimée par Dieu ?

D'autres figures fédératrices du mouvement évangélique conservateur ont tenu des positions similaires. Lorsque, le 20 mars 2003, un bombardement ciblé sur Bagdad et destiné à décapiter l'exécutif irakien déclenche l'invasion de la Mésopotamie, le président de la SBC, le pasteur Jack Graham, divulgua un communiqué qualifiant la décision de Bush de « juste et nécessaire... après 12 ans de mensonges et de tromperie ». « Cette guerre est juste parce que ses causes sont la libération et non l'occupation, la protection et non l'agression, la paix et non l'apaisement ». À la tête de la *megachurch* de Prestonwood Baptist Church, dans la banlieue de Dallas, Jack Graham encouragea les pasteurs et les laïcs au « combat de prière », proposant des jours de prière et de jeûne en soutien des soldats « libérateurs »... mais aussi des Irakiens et des peuples du Moyen-Orient³⁷.

Mais curieusement, il faut souligner que ni Jerry Falwell, ni Pat Robertson³⁸, hérauts de la droite chrétienne américaine, n'ont appelé quant à eux la Maison Blanche à la guerre. Ils ont soutenu le mouvement, *mezzo voce*, mais sans le provoquer. Quant à Billy Graham, « pape protestant »³⁹, figure de référence des Évangéliques américains depuis la fin des années 1940, il s'est abstenu de toute déclaration publique au sujet du projet cultivé de « guerre préventive ». Un silence qui en dit long ? En définitive, on observe trois principaux registres de légitimation à l'œuvre.

³³ *Different Faiths, Different Messages. Americans Hearing About Iraq From the Pulpit, But Religious Faith Not Defining Opinions*, rapport du Pew Research Center et du Pew Forum, for immediate release, Washington D.C., 19 mars 2003, p. 3.

³⁴ Ce qui invite à relativiser l'écho donné par la presse française d'un catholicisme américain vertueusement hostile à la guerre... Ici comme ailleurs, les positions tenues par le haut clergé ne sont pas toujours validées par les fidèles.

³⁵ Fondée en 1845, la Southern Baptist Convention (Convention baptiste du Sud) est la première dénomination protestante américaine. Elle représente aujourd'hui environ 16 millions de membres baptisés (par immersion).

³⁶ En retour, Land est qualifié par Jean-Pierre Denis de « fou de Dieu, au comble du bonheur à l'idée que son président veuille faire parler la poudre », Denis, J-P., « La guerre au nom de Dieu », *La Vie*, *op. cit.*, p. 41.

³⁷ Source: Strode, T., "US launches Iraq campaign; "last resort", SBC leaders say", *Baptist Press News* (diffusée sur internet), 20 mars 2003, p. 1-3.

³⁸ Pat Robertson déclarait même, le 25 mars 2002 : « entrer en guerre contre l'Irak serait la dernière chose à faire, parce que cela sera perçu par le monde arabe comme une attaque des Etats-Unis contre tous les musulmans, et cette attaque ne pourra pas être remportée. » Robertson, P., "The Roots of Terrorism and a Strategy for Victory", address to the Economic Club of Detroit, 25 mars 2002 (site : www.patrobertson.com/Speeches/TerrorismEconomicClub.asp).

³⁹ Voir Fath, Sébastien, *Billy Graham, pape protestant?*, Paris, Albin Michel, 2002.

Trois registres de légitimation

Le premier est celui de la guerre juste, emprunté à une longue tradition théologique, réactivé pour l'occasion. Il a été développé en particulier dans une lettre ouverte adressée au président Bush le 3 octobre 2002. Signée par plusieurs ténors en vue de la droite chrétienne⁴⁰, cette lettre postule que la guerre qui s'annonce répond aux critères de la guerre juste telle qu'elle a été formulée à partir de Saint Augustin, Thomas d'Aquin jusqu'à Michael Walzer⁴¹. Sous pression à la suite du traumatisme du 11 septembre, ces leaders religieux invoquent le droit à l'autodéfense, l'exigence de maintenir l'ordre face aux déstabilisations des États voyous et tyranniques, et la nécessité d'éviter un plus grand mal en frappant préventivement un agresseur menaçant. On se situe ici dans une argumentation fondée sur des éléments religieux, appliqués à la sphère séculière.

Mais un second registre, tout aussi fort, n'emprunte pas directement ses sources dans le fonds spécifiquement religieux des Évangéliques. Ce registre est tout simplement celui du patriotisme. Il faut ici rappeler que les religions aux États-Unis sont imprégnées de patriotisme, et cela va bien au delà des cercles évangéliques. L'étude conduite par le *Pew Research Center* à la veille de la guerre contre l'Irak, en mars 2003, illustre ainsi que le facteur religieux est loin d'être déterminant dans la perception de la guerre. Suivant cette enquête rendue publique le 19 mars 2003, 57% des pratiquants ont entendu parler de l'enjeu posé par la guerre dans leur congrégation (contre 41% et 2% sans opinion). Mais lorsque le clergé s'est exprimé, une forte majorité n'a pas pris de position. Seuls 14% des réponses indiquent une prise de position des prédicateurs « contre » la guerre, et 7% une prise de position « pour »⁴². Ceci signifie que l'opinion américaine sur l'affaire irakienne ne se serait façonnée que de manière très marginale dans les églises et temples des États-Unis. Cette interprétation est confirmée par une question beaucoup plus directe. Interrogés sur les facteurs qui ont contribué à la construction de leur vision du problème irakien, les pratiquants apportent les réponses suivantes : pour 41% d'entre eux, ce sont les médias qui ont été déterminants. Pour 16%, « l'expérience personnelle » est invoquée comme facteur clef. En troisième position, on retrouve l'éducation (11% des sondés).

Les croyances religieuses n'interviennent qu'au quatrième rang, avec seulement 10% (!) de réponses. Les « amis et la famille » apparaissent en dernière position (7%). Ces résultats paraissent souligner le caractère marginal des croyances religieuses dans la perception états-unienne des problèmes internationaux. Au contraire des questions du mariage homosexuel, de l'avortement ou de la peine de mort, où les convictions chrétiennes arrivent en tête des influences citées par les sondés⁴³, la guerre contre l'Irak n'a pas cristallisé les réactions religieuses aux États-Unis. Seuls 10% des pratiquants interrogés ont façonné leur regard sur la question à partir de leurs croyances. Hegel comparait déjà, au XIX^e siècle, la lecture des journaux à la « prière du matin de l'homme moderne ». De toute évidence, *CNN*, *Fox News* ou *CBS* modèlent bien davantage aujourd'hui les consciences que le prêche dominical.

Enfin, un troisième registre de légitimation du conflit, a joué mais seulement de manière marginale dans les milieux évangéliques : c'est celui de l'idéalisme des néoconservateurs, persuadés que la guerre en Irak allait démocratiser rapidement le Moyen-Orient. Ces convictions, nombre de commentateurs européens les ont amalgamées avec celles des théoconservateurs. Or, l'amalgame est erroné. Seule une toute petite minorité d'Évangéliques et de théoconservateurs se sont reconnus dans ce registre de légitimation de la guerre. À rebours de certains fantasmes européens, il ne faut voir aucun *remake* des croisades médiévales dans l'opération « Liberté pour l'Irak ». Comme l'a très justement écrit

⁴⁰ Land, Richard, Colson, Chuck, Kennedy, James (Coral Ridge Ministries), Bright, Bill et Herbster Karl.

⁴¹ Philosophe américain né en 1936, il a notamment écrit *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977.

⁴² *Different Faiths, Different Messages. Americans Hearing About Iraq From the Pulpit, But Religious Faith Not Defining Opinions*, rapport du Pew Research Center et du Pew Forum, *op. cit.*, p.1.

⁴³ Sur la question homosexuelle, 40% des sondés placent en tête leurs croyances religieuses (contre 9% qui mentionnent les médias). *Different Faiths, Different Messages...*, *op. cit.*, p. 3. Le ratio est assez comparable sur la question de l'avortement (28% contre 7%). Sur la peine de mort, la réalité est plus partagée : 23% (croyances religieuses) contre 25% (médias).

Denis Lacorne, ce serait « rendre à Dieu trop d'honneur » que de lui attribuer une guerre « dont les objectifs étaient d'abord idéologiques et stratégiques »⁴⁴. « Idéologique », le mot est lâché. C'est sans doute de ce côté, plus que du côté des doctrines religieuses, qu'il faut voir le principal socle de légitimation de la guerre en Irak. Les historiens du temps présent s'accordent désormais pour souligner que le rôle des néoconservateurs⁴⁵, dans la marche à la guerre, a été considérablement plus décisif que celui des théoconservateurs.

Ce sont les Irving et William Kristol, Norman Podhoretz, Paul Wolfowitz, Richard Perle, Douglas Feith, Lewis Libby, John Bolton, Elliott Abrams, Robert Kagan, Michael Ledeen, Frank Gaffney Jr. et consorts, qui ont principalement impulsé la guerre contre l'Irak. Or, la foi chrétienne, évangélique ou pas, est loin d'être leur élément fédérateur. Ce qui lie ces intellectuels et activistes issus au départ de la gauche, c'est l'idée qu'il faut replacer la force au cœur du débat démocratique, au service de valeurs conquérantes. Ce sont d'abord et avant ces hommes qui ont, par un *lobbying* inlassable, provoqué le déclenchement de la guerre en Irak. Est-ce à dire que les Évangéliques s'en sont rapidement désintéressés ? Non, et pour plusieurs raisons, liées à leur intérêt pour les enjeux religieux et culturels du Moyen Orient, sur la base d'une *soft war* appuyée sur des dynamiques sociétales endogènes.

'SOFT WAR' CONTRE L'ISLAM ET LES DICTATURES : LES OBJECTIFS EVANGELIQUES AMERICAINS AU MOYEN ORIENT

Au-delà du dossier irakien, dont la perception déformante, vue d'Europe, handicape plus qu'elle ne facilite la compréhension des stratégies évangéliques, un trait domine la culture de ces protestants zélés dans leur vision du Moyen-Orient : la compétition *religieuse* avec l'islam.

L'accent n'est nullement sur le conflit militaire, mais sur "la bataille pour les âmes"⁴⁶. Sur l'horizon du moyen terme, trois objectifs évangéliques se détachent particulièrement dans cette *soft war* engagée par les Évangéliques : le soutien pro-israélien, la défense de la liberté religieuse, et la démocratisation par la société civile, inscrite dans une vision américaine beaucoup plus large⁴⁷.

Soutien pro-israélien : le sionisme chrétien

Le sionisme chrétien constitue une première variable forte, incontournable et durable du regard évangélique porté sur le Moyen-Orient. Par sionisme chrétien, on entendra un soutien fort à l'État d'Israël, fondé sur une lecture biblique de l'histoire qui voit, dans le peuple juif, l'indépassable peuple élu au travers duquel Dieu manifeste sa fidélité. Ce sionisme a toujours existé, sur un mode minoritaire⁴⁸. Depuis 1967, et avec l'essor du mouvement des Juifs messianiques⁴⁹ (Juifs de convictions chrétiennes), il a pris, aux États-Unis, une ampleur considérable. Des dizaines d'organisations chrétiennes ont été créées aux

⁴⁴ Lacorne, Denis, « Mais non, cette guerre ne fut pas une croisade ! », *Le Monde*, 17 avril 2003. Il répond notamment à Henri Tincq pour qui le conflit irakien esquisserait, en toile de fond, « le choc de deux fondamentalismes », *Le Monde*, 1er avril 2003.

⁴⁵ Sur la genèse et le rôle clef des néoconservateurs, voir en particulier Drury, Shadia, *Leo Strauss and the American Right*, McMillan, 1999 (1^{ère} édition 1997), et Frachon, Alain et Vernet, Daniel, *L'Amérique messianique, les guerres des néo-conservateurs*, Paris, Seuil, 2004.

⁴⁶ Cf. ce titre d'un documentaire consacré au choc islam-évangélisme, Robbins, Ed, "The Battle for the Souls", Princeton, NJ : Films for the Humanities & Sciences, 2004.

⁴⁷ Voir Khatib, Lina et Dodds, Klaus, "Geopolitics, Public Diplomacy and Soft Power", *Middle East Journal of Culture and Communication*, vol. 2, n°2, 2009 (éditorial).

⁴⁸ Cf. Belin, Célia, *Jésus est juif en Amérique, Droite évangélique et lobbies chrétiens pro-Israël*, Paris, Fayard, 2011.

⁴⁹ Pour une introduction à ce mouvement, voir Cohn-Sherbok Dan, *Messianic Judaism*, Continuum International Publishing Group, 2000. Pour un cas d'étude en terrain français, voir Labarbe, Franck, « Par-delà christianisme et judaïsme? Le mouvement 'Juifs pour Jésus' », dans Kirschleger Pierre-Yves. et Béthouart Bruno, *Juifs et chrétiens à travers l'histoire, entre conflits et filiations*, Cahiers du Littoral, n°2, 2010, p. 217 à 248.

Etats-Unis depuis quarante ans dans le but de promouvoir la politique israélienne d'occupation des territoires (Gaza, Cisjordanie). Dans les années 1990, *Christ for the Nations*, organisation basée à Dallas (Texas), soutient ainsi les intérêts d'Israël, tout en brocardant Arafat et les siens comme « un impossible partenaire »⁵⁰. Le jour international de prière pour la paix de Jérusalem que CFN sponsorise en 2005 (le 2 octobre) est présenté comme explicitement soutenu par Ariel Sharon⁵¹...

Ce sionisme chrétien, surtout protestant évangélique, en pleine expansion, ne s'explique pas seulement en raison de la progression des Juifs messianiques. Il s'appuie aussi sur la théologie dispensationaliste, qui postule que les prophéties bibliques annoncent le rétablissement du peuple juif sur sa terre. Ce sionisme particulier, né à partir de la fin du XIX^e siècle⁵², comporte de multiples ramifications et sensibilités. Mais il se retrouve dans l'idée que la création de l'État d'Israël, en 1948, correspond à un accomplissement de ces prophéties. Dieu lui-même manifesterait, au travers de la création de l'État d'Israël, sa volonté souveraine. Israël constitue le point nodal de ces interprétations bibliques : c'est là en effet que John-Nelson Darby (1800-1882)⁵³, qui a popularisé cette approche au XIX^e siècle, et de nombreux exégètes fondamentalistes à sa suite, situent l'épicentre du Millenium. Au terme du « temps de l'Église », le Messie reviendrait ainsi en Israël pour son règne millénaire, après avoir rassemblé le peuple de la Promesse. C'est sur cette terre d'Israël qu'est également situé le lieu du combat final entre Dieu et les forces de Satan, dans la plaine d'Armageddon.

Pour préparer l'avènement du Christ-roi, d'influents intérêts fondamentalistes américains n'ont pas hésité, en 1980, à fonder une ambassade chrétienne internationale à Jérusalem. Cette « ambassade » s'attache, depuis, à exercer une action de *lobbying* en direction du Département d'Etat en faveur des intérêts d'Israël. Le plus connu des représentants du monde évangélique américain, le prédicateur Billy Graham s'est quant à lui tenu à l'écart de ces initiatives, mais il n'a jamais fait mystère de sa sympathie privilégiée pour Israël⁵⁴. D'innombrables variations théologiques se sont tissées autour du thème dispensationaliste⁵⁵. L'essentiel est de retenir son impact majeur sur nombre de fondamentalistes américains, mais aussi sur une robuste proportion d'*Evangelicals* plus modérés. La puissante *Southern Baptist Convention* et ses seize millions de membres favorisent également cette approche dispensationaliste.

L'ouvrage qui a le plus contribué à ancrer les théories dispensationalistes dans le grand public est *The Late Great Planet Earth*, publié par Hal Lindsey en 1970. Né à Houston en 1930, enfant de la *Bible Belt*, formé au *Dallas Seminary* (bastion du dispensationalisme), Lindsey s'est spécialisé dans la prophétie biblique au point de bâtir un véritable empire éditorial autour du filon millénariste⁵⁶. Pour cet auteur, le « rétablissement d'Israël » ne fait pas de doute, annonçant l'imminent retour du Christ... et la manifestation de l'Antéchrist. Toutes les réalités politiques du temps sont interprétées à partir de la Bible, essentiellement dans les livres de Daniel et de l'Apocalypse : la « Confédération du Nord » est identifiée avec l'Union soviétique, le néo-Empire romain correspond à l'Union européenne... Sur la base d'un concordisme pour le moins hardi, la Bible apparaît comme une « carte d'État-major » des temps de la fin. L'ouvrage fut vendu, au total, à plus de 25 millions d'exemplaires, constituant « le » *best-seller* de la décennie 1970 aux Etats-Unis. Deux films en furent directement issus, et l'auteur devint un conseiller écouté dans les milieux politiques du

⁵⁰ Zuckerman, Mortimer B., editor in Chief *U.S. News & World Report*, "An Impossible Partner", Nov.8, 1999, used with permission by *Christ For The Nations*, Juin 2000, p. 10. On y dénonce la « haine » des Palestiniens à l'égard d'Israël, la mauvaise foi d'Arafat, etc.

⁵¹ Voir le site internet de cette organisation (www.cfni.org/).

⁵² Voir Merkley, Paul C., *The Politics of Christian Zionism, 1891-1948*, London, Frank Cass, 1998.

⁵³ Pasteur anglais d'origine anglicane, Darby est à l'origine du mouvement protestant des « assemblées de frères », communément réparti entre « frères larges » et « frères étroits » (plus rigoristes, appelés aussi darbystes).

⁵⁴ Son beau-père, Nelson Bell, considérait que l'occupation de Jérusalem Est par les Israéliens, en 1967, confirmait la véracité des prophéties bibliques. Cf. *Christianity Today*, 21 juillet 1967, p.28.

⁵⁵ Elles sont même l'objet d'une transposition et réinterprétation dans un cadre théologique musulman, comme l'a brillamment montré Jean-Pierre Filiu. Voir Filiu, Jean-Pierre, *L'Apocalypse dans l'Islam*, Fayard, 2008.

⁵⁶ D'aucuns ont remarqué l'apparente contradiction entre l'annonce imminente du retour de Jésus et la fortune immobilière bâtie peu à peu par l'auteur.

Département d'Etat et du Pentagone. Auteur en 1980 d'un autre best-seller intitulé *Les années 1980 : compte à rebours pour Armageddon*, Hal Lindsey contribua, plus que tout autre auteur, à propulser dans le *mainstream* médiatique l'idée selon laquelle le « retour d'Israël » participe directement du plan divin des « temps de la fin » : Jérusalem, au cœur du compte à rebours de l'Apocalypse.

Il n'est pas exagéré d'estimer l'impact du sionisme chrétien américain à un ensemble d'environ 40 millions de chrétiens, parmi lesquels une majorité d'Évangéliques et de fondamentalistes. Porté par un réseau d'Églises locales, cet ensemble s'appuie aussi sur des organisations, dont la plupart sont situées dans le Sud des Etats-Unis. On peut citer (entre autres) la *Restoration Foundation* d'Atlanta, l'*Arkansas Institute of Holy Land Studies*, l'*Hebraic Heritage Ministries* de Houston. D'autres, comme *Christian Friends for Israeli Communities*, puisent dans la *Bible Belt* leur soutien le plus important. Fondé par Ted Beckett en 1995, CFIC entend soutenir les « colonies juives en Judée, Samarie, et région de Gaza en les liant à des congrégations évangéliques américaines »⁵⁷. On comprend le vif intérêt que l'État d'Israël, petit pays environné de voisins hostiles, porte à ce soutien, quatre à cinq fois plus important numériquement que ce que représente la communauté juive aux États-Unis. Un appui qui a valu au télévangéliste Jerry Falwell de recevoir un jet privé de la part du gouvernement israélien⁵⁸. Lors de l'anniversaire des 50 ans de la création de l'État d'Israël, ces protestants firent grand bruit. Du 29 avril au 3 mai 1998 à Orlando (Floride), ils organisèrent ce qu'ils présentaient, dans la publicité pour l'événement, comme « la plus grande rencontre dans l'histoire américaine pour proclamer l'amour chrétien et l'engagement pour Israël et le peuple juif », célébrant le jubilé des 50 ans d'Israël comme un événement extraordinaire⁵⁹. Quelques jours auparavant, lorsque Benjamin Netanyahu fit une conférence, à Washington, dans le cadre de *Voices United for Israel*, la majorité des 3000 personnes du public étaient des protestants évangéliques⁶⁰. S'adressant à eux, Netanyahu eut ces mots : « Nous n'avons pas de meilleurs amis et alliés que les gens assis dans cette salle ». Bien que ce sionisme chrétien évangélique passe pour encombrant pour bien des Juifs, qui n'ignorent pas que leurs bienfaiteurs évangéliques prient pour leur conversion à Jésus-Christ⁶¹, il demeure, sous la première administration Obama, une variable géopolitique explicative⁶², parmi d'autres, des « affinités électives » entre les Etats-Unis et Israël.

Défense de la liberté religieuse et prosélytisme

Un autre élément tangible et permanent de l'activisme évangélique au Moyen-Orient est la défense de la liberté religieuse et du prosélytisme, qui poussa les Évangéliques, aidés par certains représentants catholiques, à faire voter au Congrès, en 1998, la loi *International Religious Freedom Act* (IRFA), signée ensuite du président en exercice Bill Clinton⁶³. Il faut rappeler à ce sujet la culture missionnaire des Évangéliques. Elle se manifeste au travers de multiples modes d'activisme prosélyte non-violent⁶⁴, y compris parfois, de manière plus ou moins discrète, au sein même de l'armée américaine, comme l'a illustré un reportage d'Al

⁵⁷ Weber, Timothy P., "How Evangelicals Became Israel's Best Friend", *Christianity Today*, 5 octobre 1998, p. 48.

⁵⁸ Cadeau du gouvernement de Menahem Begin en 1979.

⁵⁹ Cf. "Israël's Jubilee. 50 Years in the Land!", *Christianity Today*, 2 mars 1998, p. 65.

⁶⁰ *Voices United for Israel* a été créé en 1990 par une juive, Esther Levens, et un chrétien, Allen Motherhill. Ce réseau regroupe plus de 200 organisations pro-Israël, dont plus des 2/3 émanent des protestants évangéliques.

⁶¹ Gershon Gorenberg, auteur de *The End of Days*, résume ces craintes en soulignant : « la conception évangélique est une pièce en cinq actes où les juifs disparaissent au quatrième ». Cité dans Cypel, S., « Les tribulations des chrétiens américains en Israël », *Le Monde*, 17 décembre 2002.

⁶² Bien que peu aimé de la plupart des évangéliques, Barak Obama a ainsi été chaudement félicité par les chrétiens sionistes après avoir bloqué à l'ONU la tentative de reconnaissance, par l'autorité palestinienne, d'un nouvel Etat palestinien. Voir JTA, "Christian Zionists Praise Obama For Stance On PA Bid", *The Jewish Week*, (online), 14 septembre 2011.

⁶³ Cf. Rock, Stephen R., *Faith and foreign policy: the views and influence of U.S. Christians and Christian organizations*, Continuum International Publishing Group, Londres, New York, 2011.

⁶⁴ On parle ici de la non-violence physique. L'appel à la destruction d'un lieu de culte musulman ou au châtimement corporel d'un ou une convertie à la religion adverse ne fait pas partie de l'arsenal rhétorique des missionnaires ou évangélistes.

Jazeera diffusé le 4 mai 2009, et repris sur le site de vidéos sur internet *Youtube*⁶⁵. Le premier mode de prosélytisme est celui des grandes missions confessionnelles, au service de l'expansion d'une dénomination particulière. La plus puissante est celle de la très conservatrice *Southern Baptist Convention* (SBC). Basée principalement dans le Sud des Etats-Unis, elle développe une stratégie missionnaire massive, y compris au Moyen-Orient où ses missionnaires ne sont pourtant pas les bienvenus, au risque de provoquer malentendus culturels et offenses locales, sur fond de crispations anti-musulmanes croissantes après le 11 septembre⁶⁶. Un second levier missionnaire est celui des missions et organisations interconfessionnelles (ou *parachurch*), qui travaillent indépendamment des dénominations.

Fondées soit sur le prosélytisme direct, soit sur l'action sociale (à vocation de « témoignage »), elles renforcent l'activité des communautés locales... ou en créent de nouvelles là où il n'y en a pas. Il existe des milliers d'organisations *parachurch*. *Campus Crusade*, basée aux Etats-Unis, est l'une des plus importantes⁶⁷. En 2009, elle revendique dans le monde 250 000 missionnaires⁶⁸. Un troisième levier prosélyte est l'essor des grands médias numériques (télévision, internet), sur lequel s'appuient de nombreuses organisations évangéliques, particulièrement au Moyen-Orient où la présence physique du missionnaire est souvent compliquée, voire presque impossible. En 2011, SAT-7, un des diffuseurs par satellite d'émissions chrétiennes en arabe vue de la conversion des musulmans, emploie ainsi 65 personnes dans ses bureaux du Caire⁶⁹. Un quatrième outil est celui des multinationales de l'évangélisation personnelle, appuyées sur des « stars » comme Billy Graham, Benny Hinn (Etats-Unis), ou Carlos Anacondia (Argentine), mais celui-ci ne fonctionne guère au Moyen-Orient, ou alors, de manière biaisée, indirecte⁷⁰.

En revanche, un cinquième outil mobilisé par les Évangéliques est le prosélytisme local, au travers de la congrégation. C'est le mode le plus employé. Il joue sur la capacité des fidèles à inviter leurs voisins, leurs collègues, au travers d'initiatives parfois spectaculaires (campagnes d'évangélisation) mais souvent très ordinaires (un repas, une étude biblique, une visite). Le but est toujours le même, provoquer des conversions, ce qui suscite, en retour, de nombreuses réactions d'hostilité dans les pays du Moyen-Orient. Ces réactions se focalisent le plus souvent sur deux cibles : d'une part, les missionnaires eux-mêmes, comme l'illustre notamment l'histoire, très médiatisée aux Etats-Unis, de deux employées humanitaires évangéliques en Afghanistan, enlevées par les Talibans en août 2001 puis libérées en novembre par les forces spéciales américaines, expérience dont Dayna Curry et Heather Mercer, les deux missionnaires en question, ont tiré un livre à succès⁷¹. L'autre cible (bien plus ample) est celle des néochrétiens locaux, gênés dans leur liberté de culte, voire franchement discriminés, emprisonnés⁷², voire... (exceptionnellement) lynchés⁷³.

⁶⁵ Ce reportage d'Al Jazeera (en langue anglaise), tel qu'il est diffusé sur *Youtube*, est intitulé "US Army Evangelical Bible group using deceptive ways to convert local Afghans to Christianity". Lorsqu'il a été diffusé sur la chaîne Al Jazeera elle-même, le titre était "Evangelicals in Afghanistan, Local Language Bibles Found at US. base" (4 mai 2009).

⁶⁶ Voir Cimino, Richard, "No God in common: American Evangelical discourse on Islam after 9/11". *Review of Religious Research* 47(2), décembre 2005, p. 162-174.

⁶⁷ Cette organisation prosélyte ramifiée a été fondée en Californie en 1951, dans le contexte de la Guerre Froide et d'un vaste projet de rechristianisation de la société, par le pasteur évangélique Bill Bright.

⁶⁸ Dont 10% sont à plein temps et salariés, soit un personnel de 25 000 missionnaires "full time"... les autres se rangeant dans diverses catégories qui vont jusqu'au volontaire ponctuel.

⁶⁹ Hulsman, Cornelis, "Egypt's Christians After Mubarak", *Christianity Today* (online), 11 février 2011.

⁷⁰ Les campagnes d'évangélisation spectaculaires, dans des stades ou des places publiques, ne sont pas tolérées (sauf exception) dans l'aire arabo-musulmane.

⁷¹ Curry, Dayna et Mercer, Heather, *Prisoners of Hope, The Story of our Captivity and Freedom in Afghanistan*, New York, Doubleday, 2002.

⁷² Voir le cas du pasteur iranien Youcef Nadarkhani, arrêté une première fois en décembre 2006 pour apostasie et évangélisation des musulmans, puis arrêté à nouveau en décembre 2010. Encourant une condamnation à mort, il reste depuis en prison. Voir notamment "Iran: Written verdict confirms Nadarkhani death sentence" (13 juillet 2011, article publié online par l'ONG *Christian Solidarity Worldwide*).

⁷³ La Somalie constitue le principal théâtre de ces exécutions sommaires, comme celle d'Abdirahman Hussein Roble, jeune père de famille converti, et assassiné par un groupe rattaché à al-Shabaab. Cf. Matheson, A., "Islamic Radicals Kill Christian Convert in Somalia", *Christian Post* (online), 24 février 2011.

Face aux réactions d'hostilité, faut-il s'étonner si les Évangéliques américains sont particulièrement militants dans le domaine de la défense de la liberté religieuse ? De multiples organisations, dont la plus connue est *Open Doors Ministry*⁷⁴, militent inlassablement pour le droit de conversion et la liberté de réunion pour les chrétiens en terre d'Orient islamique. L'adversaire, dans ce combat, est souvent présenté comme l'islam, que les Évangéliques américains considèrent comme un concurrent⁷⁵. Mais l'adversaire est aussi, et peut-être surtout, la dictature, le régime autoritaire qui verrouille les prisons et les consciences. Marquée par une longue habitude de pratique démocratique⁷⁶, l'évangélisme américain n'accepte pas que les valeurs de liberté qu'il célèbre soient, à tort ou à raison, bafouées dans les terres de mission du Moyen-Orient. Mais dans tous les cas, les organisations évangéliques américaines qui défendent la liberté religieuse ne se battent pas seulement pour des grands principes. Elles défendent aussi leurs intérêts, y compris celui des grandes écoles bibliques missionnaires comme Columbia International University⁷⁷ (CIU), en Caroline du Sud, dont les systèmes de *fundraising* (collecte de fonds), basés sur la motivation des donateurs privés, nourrissent volontiers les approches binaires et mobilisatrices (l'Évangile contre le Djihad).

Démocratisation et développement par la société civile

Un dernier aliment durable du militantisme évangélique en direction du Moyen-Orient est celui de la démocratisation et du développement des sociétés civiles. Les Églises évangéliques se veulent des Églises locales (articulant local et global). Nombre d'entre elles le revendiquent explicitement⁷⁸. Elles articulent un souci communautaire microlocal avec un désir d'engagement social, voire politique, bien plus large.

On pourrait rejoindre alors l'hypothèse développée par Olivier Roy⁷⁹, qui postule une déconnection entre religion et culture en terrain évangélique et salafiste. Le local ne serait qu'un paravent pour une religiosité globalisée, générique, interchangeable, en affinité avec la mondialisation marchande, prolongeant et amplifiant, à l'échelle monde, les logiques de formatages induites par la colonisation occidentale et ses flux missionnaires⁸⁰. Mais la grande majorité des assemblées évangéliques ne correspond pas à ce schéma. Si des fidèles se rendent, dimanche après dimanche, à l'office évangélique du Caire, de Damas, de Tel Aviv ou de Chicago, c'est qu'ils y trouvent, non pas un « MacDo religieux », mais... l'inverse, soit un reflet direct de leur environnement, de leur langue, et d'une part de leur culture propre. Cela n'empêche nullement les hybridations, voire les imports à une culture globalisée, suivant des modalités que l'on retrouve, de la même manière, dans d'autres groupes sociaux (marché de la musique séculière). Comme le fait justement observer Fatiha Kaoues à l'occasion d'une étude de terrain au Liban, « d'une église évangélique à l'autre, les rythmes et les genres se diversifient »... Cela peut passer par un répertoire à l'américaine de style

⁷⁴ Cette puissante organisation non-gouvernementale vouée à la défense des chrétiens persécutés a été fondée en 1955 par un pasteur hollandais du nom de Andrew van der Bijl (surnommé Frère André). Tournée d'abord vers l'aire soviétique, puis vers la Chine, l'organisation se consacre prioritairement, depuis 10 ans, au monde arabo-musulman, considéré comme l'espace le plus violemment hostile à une pleine liberté religieuse (incluant droit de conversion et d'ouvrir des lieux de culte chrétiens). Son adresse internet est : <http://www.opendoors.org/>. Elle dispose de nombreuses branches nationales, dont celle de France, qui a pour nom Portes Ouvertes (<http://www.portesouvertes.fr/>).

⁷⁵ Voir le dossier "Islam, a religion of peace ?", *Christianity Today*, édition du 7 janvier 2002, qui présente sur sa couverture une photographie de radicaux musulmans pakistanais, barbus et sabre en main.

⁷⁶ Voir Hatch, Nathan, *The Democratization of American Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1989.

⁷⁷ Institution de formation évangélique fondée en 1923 en Caroline du Sud, sous le nom de Columbia Bible School, CIU forme actuellement environ 1300 étudiants évangéliques, dont beaucoup se destinent au travail missionnaire et prosélyte.

⁷⁸ Voir notamment les ouvrages de Roberts, B., *Transformation: How Global Churches Transform Lives and the World* (Grand Rapids, Zonderban, 2006), et *Glocalization: How Followers of Christ Engage the New Flat Earth*, (Grand Rapids, Zondervan, 2007).

⁷⁹ Roy, Olivier, *La sainte ignorance, le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

⁸⁰ Voir Sharkey, Heather, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2008.

World Music, lorsqu'il s'agit d'attirer plus particulièrement les jeunes⁸¹... Mais les emprunts locaux abondent aussi, et à mesure que les évangélismes moyen-orientaux se développent, ces hybridations locales s'affirment davantage. Mouvement *grassroot, bottom-up* (qui fonctionne sur la base d'une « légitimation par le bas »), l'évangélisme promeut partout des logiques d'adaptation à la culture ambiante, perceptibles notamment par l'essor d'une désormais copieuse production hymnologique arabophone, fort éloignées des Gospels texans⁸² : à certains égards, ces logiques d'adaptation locale sont parfois plus poussées, en milieu évangélique, que chez la « concurrence religieuse », ce qui contribue à expliquer l'essor de ces assemblées.

Plusieurs éléments l'expliquent. Le refus d'un cadre liturgique imposé, partagé par la grande majorité des Évangéliques, permet une très large ouverture aux demandes locales (tantôt prières d'exorcisme, tantôt chant *a capella* avec réponse, *show* hollywoodien ici, tambours méditatifs là, recours à la danse, etc.). Le caractère congrégationaliste de beaucoup d'assemblées (autonomie de la communauté sur le plan financier) valorise d'autre part la mise en pratique des revendications du « groupe client », à savoir les fidèles. Un autre facteur d'explication tient dans le caractère peu formé des pasteurs. Les prédicateurs évangéliques sont souvent issus du terroir. Leur formation théorique est plus réduite que celle des pasteurs réformés, luthériens, ou des prêtres catholiques. Leur rhétorique apparaît du coup aux fidèles comme plus « couleur locale ». De nombreuses études restent à faire sur les évangélismes moyen-orientaux actuels. Parfois proches de leur caricature, souvent brandies par les régimes autoritaires, qui les réduisent à des transplantations nord-américaines⁸³, elles participent aussi, et peut-être surtout, à l'affirmation de sociétés civiles pluralistes, où l'initiative individuelle et la liberté de choix se trouvent valorisées, au risque d'un *clash* avec des cultures plus communautaires, patriarcales et monoreligieuses.

CONCLUSION

Si l'onde de choc post 11 septembre 2001 a réencodé à nouveaux frais la perception évangélique américaine de l'islam⁸⁴, cristallisant bien des fantasmes de « guerre sainte », on s'aperçoit quelques années plus tard que les mobilisations religieuses, aux Etats-Unis, se sont inscrites dans une problématique bien plus large, celle du combat pour l'émergence de sociétés civiles pluralistes où la différence chrétienne a toute sa place (y compris par la conversion). Par leur prosélytisme missionnaire, leur activisme local et leur soutien à Israël, ces Évangéliques des Etats-Unis contribuent à accentuer la pression nord-américaine en direction d'une pluralisation sociétale au Moyen-Orient. Cet engagement se superpose-t-il pour autant aux priorités politiques de Washington ? Pas si sûr, en tout cas dans un passé récent, tant la *Realpolitik* américaine s'est longtemps fort bien accommodée de régimes autocrates bafouant les libertés (Arabie saoudite).

Aujourd'hui, on se situe à une croisée des chemins. Entre naïveté, provocation et engagement souterrain de long terme au côté des sociétés civiles émergentes⁸⁵, ces protestants conversionnistes, peu décidés à cacher leur Bible dans leur poche, entrent en tension entre deux scénarios. Le premier est celui du choc des civilisations (conflit ouvert)

⁸¹ Kaoues, Fatiha, « Les protestants évangéliques au Liban », *Carnets de l'IFPO*, 18 janvier 2012 (online). Fatiha Kaoues conduit une thèse de doctorat prometteuse intitulée « Le monde musulman confronté à l'activité missionnaire évangélique » (EHESS, sous la dir. de Farhad Khosrokhavar et Jean-Paul Willaime).

⁸² Voir notamment Habib Badr, "The Protestant Evangelical Community in the Middle-East. Impact on Cultural and Societal Developments", *International Review on Mission*, vol. 89, janvier 2000, p. 60-69.

⁸³ Par exemple, dans cet article de Cole E., "Iranian Extremists Threaten to Kill 3 Ex-Muslim Pastors" (*Christian Post online*, 20 mars 2009), des pasteurs évangéliques iraniens (ex-musulmans) sont menacés de mort au motif de soupçons d'espionnage.

⁸⁴ Dont l'histoire a été retracée par Kidd, Thomas, *American Christians and Islam: Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

⁸⁵ Voir Luizard, P-J. et Bozzo, A. (dir.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011.

qui opposerait islam et christianisme⁸⁶ (Samuel Huntington), préfiguré peut-être par les affrontements interconfessionnels violents qui marquent le Nord du Nigéria. Le second est un scénario de cosmopolitisation⁸⁷ plus paisible (Ulrick Beck) qui verrait, sous l'effet pédagogique (notamment) d'une « différence évangélique » peu à peu acceptée, la région se libéraliser et s'ouvrir - comme d'autres avec elle⁸⁸ - au pluralisme sociétal, religieux et démocratique.

⁸⁶ Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Shuster, 1996.

⁸⁷ Beck, Ulrich, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Polity Press, 2006.

⁸⁸ L'exemple vietnamien est éclairant à cet égard, combinant ouverture économique et processus de pluralisation, y compris au travers des protestantismes, jusqu'alors discriminés ou persécutés. Voir Willaime, Jean-Pierre, « Le Vietnam au défi de la diversité protestante », *Social Compass* 57 (3), automne 2010, pp. 319-331.

« C'EST DIFFERENT DES DIPLOMATES ET DES CHERCHEURS ». GENÈSE ET INSTITUTIONNALISATION D'UN HYBRIDE : LES MÉDIATIONS DE SANT'EGIDIO

Marie BALAS,
CEIFR (EHESS)

Résumé : Cet article s'attache à élucider les logiques opérant au sein du répertoire « diplomatique » de la communauté italienne de Sant'Egidio, une ONG catholique active dans la médiation internationale. Il évoque en premier lieu la structure de l'organisation et son caractère multipositionné, qui lui octroie la plasticité et les capacités de traduction d'un « objet-frontière » (Star et Griesemer). L'exposé reconstitue ensuite la genèse de ces médiations. Si celles-ci sont présentées comme un prolongement de l'action humanitaire et séculière de l'organisation, la recherche fait apparaître une trajectoire étroitement liée à un agenda religieux : l'origine de l'histoire diplomatique du groupe se loge dans la défense de « minorités chrétiennes » et de « libertés religieuses ». Dans les pratiques de médiations, une division du travail s'observe entre les communautés locales de Sant'Egidio et le siège romain. Au sein des pays en crise, les premières conduisent des programmes préventifs d'éducation à la paix, construisant un important réseau d'informateurs locaux et ambitionnant une « pacification par le bas ». Les membres actifs au siège de l'organisation interviennent pour leur part auprès des organisations internationales et des exécutifs, déployant des procédures institutionnalisées et politiques. C'est alors le rapport aux diplomaties officielles qu'il importe de décrire : l'enquête montre comment les diplomates « de métier » qui font appel aux médiateurs de Sant'Egidio qualifient professionnellement ces derniers et formulent les bénéfices de la collaboration, éclairant et interrogeant tout à la fois les modalités de la pratique diplomatiques dans l'espace international contemporain.

.....
Mots-clés: Médiation, diplomatie, Vatican, Eglise catholique

Summary: *This article looks at the processes at work within the “diplomatic” circle of the Italian Community of Sant'Egido, a Catholic NGO that actively participates in international mediation. The main focus is on the structure of the organisation and its multi-positioned nature, which gives it the flexibility and translation capacity of a “boundary object” (Star and Griesemer). We will then piece together the genesis of these mediations. While they appear to be in line with the organisation’s humanitarian and secular action, research reveals a trajectory that is closely linked to a religious agenda: the origin of the group’s diplomatic history is nestled in the defence of “Christian minorities” and “religious freedoms”. In their mediation programmes, a distribution of labour can be observed between the local communities of Sant'Egido and its headquarters in Rome. In crisis-stricken countries, local communities conduct preventive peace education programmes, building a significant network of local informers and working towards “bottom-up pacification”. The active members at the organisation’s headquarters work with international organisations and executives, organising institutionalised and political procedures. As such, a closer look at the relationship with the official diplomatic corps is called for. The study shows how the diplomats that call on the Sant'Egido mediators consider them as professionals and see the benefits of working with them, which both sheds light on and raises questions over the workings of diplomatic practices in the contemporary international space.*

.....
Key words: *Mediation, diplomacy, Vatican, Catholic Church*

Organisation catholique de laïcs implantée dans une soixantaine de pays, siégeant dans le Trastevere, à Rome, où elle fut fondée durant le *Sessantotto*¹, la « Communauté de Sant'Egidio » exerce depuis vingt ans son influence sur la scène internationale. Son réseau caritatif dans les villes où elle est représentée, son travail de plaidoyer et ses programmes humanitaires ont contribué à l'installer dans le paysage occidental de l'intervention sociale. C'est toutefois par d'autres chemins que le groupe, fondé et dirigé par des historiens du catholicisme aujourd'hui réputés, a forgé sa notoriété et étayé son pouvoir. Son exécutif conduisit en effet la médiation qui aboutit en 1992 aux accords de paix mozambicains, mettant un terme à quinze années de guerre civile dans le pays. Son échec en Algérie en 1995, où il suscita le projet d'une « plate-forme pour une solution politique », n'a pas terni la réputation d'une organisation que les médias requalifièrent en « ONU du Trastevere » – un label que Sant'Egidio, non moins soucieuse de sa publicité que de sa culture du secret, a su relayer. Protagoniste actif d'une diplomatie non gouvernementale, le groupe est depuis lors devenu un interlocuteur pour diverses chancelleries occidentales, au premier rang desquelles l'Italie, la France et les États-Unis. Il est à ce jour intervenu dans une quarantaine de conflits, en Afrique, en Amérique Latine et dans les Balkans.

Attentive à inscrire son message dans la tradition du catholicisme social, l'organisation se politise par le sommet² : le fondateur du groupe, l'historien Andrea Riccardi, fut entre 2011 et 2013 ministre dans le gouvernement Monti en charge « de la Coopération internationale et de l'intégration ». Mario Giro, responsable des relations internationales dans la communauté, lui succède dans le gouvernement d'Enrico Letta où il est nommé en 2013 secrétaire d'État aux Affaires étrangères. Cette institutionnalisation confirme une longue trajectoire de présence et de plaidoyer dans les cabinets des exécutifs, aux différentes échelles de la décision politique. Au plan de l'analyse sociologique, elle est une expression de la *multi-positionnalité* d'un groupe dont les fondateurs, pour l'essentiel issus de la grande bourgeoisie romaine, furent formés dans le *Sessantotto* et ont très tôt appris à se développer sous une forme réseau.

SANT'EGIDIO, ACTEUR MULTIPOSITIONNE ET OBJET-FRONTIERE

Mouvement réticulaire, Sant'Egidio est aussi une réalité concentrique organisée autour d'un noyau de membres assidus³. L'enquête révèle en particulier une communalisation initiatique et élitaire, et dont la hiérarchie interne s'organise selon des critères d'ancienneté, d'engagement ascétique et de loyauté⁴. Au plan de l'action publique, les membres sont par contraste investis dans une variété de sujets et d'enjeux au sein desquels ils circulent avec souplesse. Communauté, association, ONG, mouvement : objet mal classifiable, Sant'Egidio est en revanche intelligible depuis la sociologie des sciences ; il s'agit bien ici d'un « objet-frontière », selon la description de S. Star et L. Griesemer concernant

ces objets qui tout à la fois habitent à l'intersection de différents mondes sociaux, (...) et qui satisfont les requêtes d'information de chacun de ces mondes. Les objets-frontières sont des objets à la fois assez plastiques pour s'adapter à des besoins locaux et aux contraintes des différentes parties qui les emploient, et cependant assez robustes pour

¹ « *Il Sessantotto* » italien désigne l'équivalent de ce que fut en France l'année 1968.

² Sur le rôle des élites, voir les éléments méthodologiques et conceptuels avancés dans la contribution d'Elise Féron.

³ Sant'Egidio compte environ une trentaine de milliers de membres en propre dans le monde, dont un millier environ à Rome. En périphérie, il existe ensuite un cercle large de sympathisants et de volontaires qui jouent un rôle-clé dans l'économie du groupe.

⁴ Sur ces questions, on se permet de renvoyer à notre enquête : Balas, Marie, *De la protestation militante à la médiation internationale : Sant'Egidio, sociologie d'un acteur émergent de la diplomatie informelle*, Thèse de doctorat, Paris, École des Hautes en Sciences Sociales, 2012. Voir aussi le très efficace article de Ricotta, Giuseppe, « *Tra solidarietà ed efficienza: le caratteristiche culturali ed organizzative della Comunità di S. Egidio* », *La critica sociologica*, n° 122-123, 1997, pp. 102-125.

maintenir une même identité dans ces différents lieux. Ils sont faiblement structurés dans un usage général, et fortement structurés dans un usage local⁵.

Leur structure, enfin, « est suffisamment commune à plusieurs mondes sociaux pour les rendre reconnaissables, en tant que *moyen de faire des traductions* »⁶. Cette « plasticité » soutenant un travail de « traduction » doit retenir l'attention lorsqu'il s'agit d'étudier les médiations de Sant'Egidio. Les informations filtrent avec modération concernant l'organigramme et la structure du *desk* international de l'organisation. Celle-ci est légère – une trentaine de bénévoles ; elle est genrée – les femmes sont pour l'essentiel orientées vers l'intervention sociale et médicale ; enfin, à l'instar des autres services communautaires, elle est qualifiée : les « médiateurs » de Sant'Egidio sont pour la plupart historiens, politistes, juristes, journalistes ou prêtres. Sur ces bases, comment saisir l'émergence de ce type d'hybride dans la gestion civile des crises, au moment où la fin de la bipolarité tend à redéfinir les formes et normes de la *res diplomatica* ? La question déploie une arborescence de sujets ; ainsi des conditions de possibilité et des éventuels écueils afférents à de telles médiations, de leurs ressources matérielles et des processus de légitimation qui les soutiennent, de leur horizon politico-religieux, et des problématiques de souveraineté et d'indépendance qu'elles soulèvent⁷.

Dans ces pages, on cherchera à définir trois préalables dans la construction sociologique de cet objet-frontière : il s'agira d'abord de situer la genèse des médiations santegidiennes dans la Rome des années 1980. Entre « pacification par le bas » et procédures politiques, on évoquera ensuite une division du travail entre les différents registres du dispositif. Enfin, et pour préciser ce point, on restituera les qualifications portées sur l'organisation catholique par certains de ses collaborateurs les plus réguliers : il s'agit des professionnels de la diplomatie dans un pays, la France, attaché à sa laïcité. Ce dernier détour est sélectif : en effet et tous pays confondus, les diplomates « réticents » envers Sant'Egidio sont restés difficilement accessibles à l'enquête. Il s'agira donc ici de suivre les opérations critiques qui contribuent, non sans paradoxes heuristiques, à « institutionnaliser » le groupe.

LA GENESE DES MEDIATIONS SANTEGIDIENNES : UNE DIPLOMATIE DES « MINORITES CHRETIENNES »

Si les médiations santegidiennes sont sécularisées en pratique, la recherche fait apparaître une trajectoire étroitement liée à une problématique religieuse : la défense de « minorités chrétiennes » et des « libertés religieuses » fut en effet à l'origine de l'histoire diplomatique du groupe, de son apprentissage des conflits armés et des problématiques humanitaires consécutives. C'est par cette « diplomatie » des minorités chrétiennes et des « libertés religieuses » que Sant'Egidio fit au Liban ses premières armes en matière de négociation de guerre (1982), avant de les réitérer plus tard en Irak (1986) ; c'est par elle encore que commença la médiation mozambicaine au milieu des années 1980, et que s'enchaînèrent les étapes d'une intervention au Kosovo *via* l'Albanie (1990-1999).

Dans cette généalogie, deux axes d'intervention se dessinent : le premier consiste en la défense de populations chrétiennes minoritaires dans le cadre d'un conflit à dimension confessionnelle (Liban, Irak, à certains égards Kosovo) ; le second axe, parallèlement à la diplomatie de Jean Paul II à l'égard du Rideau de Fer, concerne les intérêts catholiques dans les pays communistes (Mozambique, Albanie). En 1994, l'intervention de Sant'Egidio en

⁵ Star, Susan Leigh et Griesemer James R., "Institutional Ecology, "Translations", and Boundary Objects : Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907 – 1939", *Social Studies of Science*, n° 19, 1989, p. 393.

⁶ *Id.*, je souligne.

⁷ Sur ces questions, voir notamment en relations internationales le travail très inspirant de Pierre Anouilh à partir des médiations de Sant'Egidio au Mozambique et au Burundi : Anouilh Pierre, *Sant'Egidio et les métamorphoses de la fabrique de la paix. Une étude comparée Mozambique-Burundi*, Thèse de doctorat, Bordeaux, Université Bordeaux IV – Institut d'Études Politiques, 2010. En complément, notre enquête explore l'histoire et l'organisation du groupe, en particulier dans leurs déploiements sociologiques et politiques (Balas, *cit.*).

Algérie prend corps lors d'une réunion interreligieuse de Sant'Egidio ; à l'analyse, elle illustre par ailleurs une forme de prophétisme que l'enquête sur l'histoire et la communalisation du groupe tend à suggérer.

Protection des fidèles et défense des intérêts catholiques, cette amorce faiblement médiatisée des interventions santegidiennes contribue à éclairer le soutien que le pape Jean Paul II accordera au groupe, tant elle s'inscrit dans la longue histoire de la diplomatie pontificale. À Sant'Egidio cette genèse se teint d'une nuance interconfessionnelle et s'accompagne de motifs humanitaires, exprimant une culture politique et religieuse forgée dans les années 1970. Elle restitue également l'échelon local et le travail de réseau et de renseignement qui préparent les médiations plus politiques du groupe, et soulignent la ressource représentée par la capitale italienne.

Au début des années 1980, Sant'Egidio a achevé sa période de fondation, et bénéficie à Rome d'une réputation établie. Dans le sillage de son mentor Pietro Scoppola⁸, le jeune trentenaire Andrea Riccardi précède ses compagnons dans la carrière universitaire et est élu professeur ; il est aussi, déjà, un commentateur sollicité sur la scène catholique romaine. Jean Paul II reçoit le groupe que soutient également le vicaire de la ville, et Sant'Egidio devient une référence pour les religieux étrangers en séjour à Rome, qui y voient une actualisation de la sensibilité conciliaire. Au plan œcuménique, ses membres développent des liens suivis avec les Églises orientales, élément bientôt déterminant pour l'amorce de leur trajectoire diplomatique. En matière théologique, ils réfléchissent depuis quelques années à une spiritualité de la « médiation » et à ses implications pratiques pour sortir de la crise des années 1970. Comme résultante de leur engagement dans les débats afférents, les dirigeants de Sant'Egidio connaissent enfin avec précision le champ politique romain. L'organisation est donc déjà positionnée auprès des élites religieuses et politiques romaines, dans une capitale que la présence du Saint-Siège anime d'une intense activité internationale.

C'est dans ce contexte qu'en 1982, durant la guerre du Chouf au Liban, une rencontre a lieu au siège de Sant'Egidio entre le patriarche melchite d'Antioche, Maximus V, et le chef druze Walid Jumblatt. Ce dernier dirige le Parti Socialiste Progressiste, dont les combattants assiègent le village de Deir-el-Qamar, situé dans le district à dominante chrétienne et rurale du Chouf. Selon les membres de Sant'Egidio, la rencontre a eu lieu à la demande du patriarche ; celui-ci, pour rencontrer la Curie, séjourne régulièrement à Rome, tout comme – pour des raisons privées – le *leader* druze. Au siège du Trastevere, les deux hommes établissent un accord pour suspendre les combats et évacuer les civils : trois mille chrétiens fuiront ainsi la zone de guerre. Pour cette toute première assistance, la présence des cadres de Sant'Egidio semble essentiellement relever des bons offices. Quatre ans plus tard, le groupe intervient sur un principe semblable en Irak et rehausse son degré d'intervention. Il s'agit cette fois d'aider la minorité chrétienne chaldéenne et assyrienne du pays à fuir la guerre avec l'Iran : les membres activent leurs contacts avec les Églises locales, envoient pendant plusieurs mois une mission sur place et négocient avec la Turquie et le Kurdistan irakien. Au terme du processus, un millier de fugitifs chrétiens rejoignent l'Europe.

Entre ces deux épisodes, commence à Rome une initiative visant un réchauffement des relations entre l'Église catholique et le gouvernement marxiste du Mozambique. À l'indépendance du pays, par lui conquise en 1975, le Front de Libération pour l'Indépendance du Mozambique (Frelimo, au pouvoir) a érigé le marxisme-léninisme en principe de gouvernement. Accusée d'être un reliquat du régime lusitanien, l'Église catholique a vu ses structures démantelées : biens ecclésiastiques nationalisés, activités religieuses limitées, tensions avec le clergé. Dans le même temps, le pays est livré à la guerre civile : un groupe rebelle soutenu par l'Afrique du Sud alors ségrégationniste – la *Resistência Nacional Moçambicana*, *Renamo* – a pris le maquis dès l'indépendance, conduisant depuis lors une guérilla intensive.

⁸ Historien catholique et ancien sénateur de centre-gauche, Pietro Scoppola (1926-2007) fut un intellectuel de référence en Italie.

À Rome, les membres de Sant'Egidio sont en relation avec Jaime Gonçalves, jeune évêque mozambicain en séjours réguliers sur la Péninsule. Pour sa vision avant-gardiste d'un socialisme africain, le Frelimo avait séduit la gauche italienne : la communauté organise alors une rencontre entre Gonçalves et Enrico Berlinguer, l'homme du *compromesso storico* à la tête du Parti Communiste, et qui avait déjà tenté de jouer un rôle de médiation entre l'État et les Églises en Europe orientale. En 1982 et 1984, deux rencontres sont ainsi organisées au siège de Sant'Egidio, qui aboutissent à l'intervention du PCI auprès du Frelimo. En parallèle, les Églises mozambicaines reprennent leurs relations avec le pouvoir, et Sant'Egidio développe une forme de diplomatie humanitaire ; sous la supervision de Matteo Zuppi, jeune prêtre de la communauté, des programmes de développement sont organisés au Mozambique. Introduits par ces « lettres de créances »⁹, Riccardi et Zuppi y sont reçus par plusieurs ministres ; la séquence se clôture par la visite officielle du nouveau président Chissano dans la capitale italienne en 1987, et par celle de Jean Paul II au Mozambique l'année suivante.

À ce stade, Sant'Egidio a collecté et redistribué des informations et contacts à différentes échelles. Capitalisant les premières médiations entreprises par les pays de la région ainsi que par les acteurs économiques et religieux, l'organisation se tourne alors vers le conflit armé. Au regard de sa situation interne, ce dernier a atteint le stade critique de « l'impasse dommageable » (*mutually hurting stalemate*)¹⁰, qui impose aux belligérants une stratégie de sortie de crise. Activant leur réseau sur le terrain et en Europe, Riccardi et Zuppi établissent un contact stable avec la Renamo, résolvant par là un écueil sur lequel les médiations précédentes avaient échoué. À l'été 1990 et au terme d'une série de rencontres préparatoires, les deux parties en conflit réclament qu'une médiation ait lieu à Rome, lieu jugé neutre par chacune. L'histoire de la médiation est très documentée¹¹. Financée et soutenue en premier lieu par le gouvernement italien, elle compte quatre médiateurs – l'évêque de Beira, Riccardi, Zuppi, et Mario Raffaelli, parlementaire italien spécialisé en Affaires étrangères. Assistés par les diplomaties régionales et occidentales, ceux-ci élaborent un dispositif reposant sur le secret des tractations et leur temporalité longue (vingt-sept mois), dans lequel une architecture juridique et politique complexe s'articule à la prise en compte des facteurs anthropologiques du conflit, et à une intégration progressive des États et des organisations internationales. La médiation s'achève en 1992 par la signature d'un accord qui fixe un protocole constitutionnel organisant le désarmement de la Renamo et son intégration à l'espace politique. La trêve a duré deux décennies ; elle connaît en octobre 2013 des tensions dont les développements sont à suivre.

Au terme du processus, Sant'Egidio s'est illustrée à l'intérieur du champ émergent de la gestion de crises, tandis qu'en interne le monde catholique commence à revisiter localement sa tradition de médiation¹², et qu'à l'international, ainsi que l'écrit P. Anouilh, « "l'ecclésiosphère catholique" (...) se découvre espace de réseau »¹³. Dans leur relecture de l'expérience, les membres de Sant'Egidio ne s'attardent pas sur le travail préalable des différentes chancelleries et des Églises mozambicaine, ni sur un facteur exogène – un violent épisode de sécheresse – qui a selon certains observateurs influé sur l'issue des négociations¹⁴. Au sein de la communauté, l'épisode nourrit plutôt la métaphore d'un groupe « prophétique », accomplissant « le miracle de la paix » qui le constitue en « sanctuaire de la paix » et de « guérison »¹⁵.

⁹ « L'aide humanitaire leur fait en quelque sorte office de lettres de créances », Morozzo Della Rocca Roberto, *Mozambique, de la guerre à la paix*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 37. L'auteur, historien à l'Université Rome III, est l'un des fondateurs de la communauté.

¹⁰ Zartman, William, *Ripe for Resolution: Conflict and Intervention in Africa*. New York, Oxford University Press, 1985.

¹¹ Voir en particulier Anouilh, 2010 ; Morozzo Della Rocca, 1997 ; Hume Cameron, "The Mozambic Peace Process", *The Diplomatic record 1992-1993*, Georgetown University, Boulder, 1994 ; et Allen Chris & Simpson Mark, "Mozambique : a Delicate Peace", *The Journal of Modern African Studies*, vol. 31, n°1, mars 1993, pp. 109-130.

¹² Palard, Jacques, « Médiation et institution catholique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 133, janvier-mars 2006, p. 24.

¹³ Anouilh, 2010, p. 298.

¹⁴ « Les parties étaient tout simplement arrivées à la conclusion que le danger existait vraiment (...) qu'il n'y ait plus la moindre population pour le contrôle de qui se battre », Allen & Simpson, 1993, p.126.

¹⁵ Comunità di Sant'Egidio, *Pellegrini con Francesco – Assisi, Comunità di Sant'Egidio, 1-2 janvier 1999*, 1999, pp. 27-28. Voir aussi Riccardi Andrea, *Sant'Egidio, Rome et le monde*, Paris, Beauchesne, 1996. Pour une analyse,

À la fin de la décennie 1990, les initiatives et sollicitations vont s'intensifier¹⁶ ; elles ont été précédées par deux opérations très médiatisées, et qui procèdent à nouveau de la logique confessionnelle des médiateurs. Tandis que se tiennent les négociations du Mozambique, d'autres membres de Sant'Egidio établissent un contact entre le Vatican et la République populaire d'Albanie en vue d'y « favoriser le retour à la liberté religieuse »¹⁷ : depuis la mort d'Enver Hoxha, le régime albanais est favorable à un dégel. Fait illustratif de la circulation des compétences et des statuts dans la pratique santegidienne, l'opération avait commencé dans l'espace académique : Andrea Riccardi avait participé en 1985 à un colloque consacré à un intellectuel albanais, après quoi il s'était rendu dans le pays et y avait établi des contacts. Après la chute du Mur, Vincenzo Paglia, cofondateur et conseiller ecclésiastique de Sant'Egidio, rencontre en secret Jean Paul II pour évoquer la question ; aide humanitaire à l'appui, il se rend fréquemment en Albanie où il rencontre le président Ramiz Alia. Après la chute du régime communiste en 1991, Paglia fait partie de la première délégation pontificale en visite dans le pays tandis que Sant'Egidio développe ses programmes caritatifs et interreligieux ; en 1997 enfin, le groupe assiste les autorités du pays dans l'organisation des élections. Sur les fondations de ces relations présentées comme une « amitié »¹⁸, en vertu aussi de ses liens avec l'Église orthodoxe serbe, Sant'Egidio se rapprochera, au Kosovo, du leader de la Ligue Démocratique du Kosovo, Ibrahim Rugova. L'organisation y établira des accords sur l'éducation entre la LDK et Belgrade (1996-1998) et fera plus tard libérer Rugova, alors détenu par le pouvoir serbe (1999).

Cependant que Paglia s'active à l'Est de l'Adriatique, un autre dossier s'ouvre au Sud de la Méditerranée. En janvier 1995, le siège de Sant'Egidio à Rome accueille une réunion des principaux partis de l'opposition algérienne. Parmi ceux-ci figure le Front islamique du Salut (FIS), parti dissout par le pouvoir après avoir remporté les élections législatives en 1992 et dont l'aile radicale a déclaré le djihad. Cette crise avait précipité le pays dans une guerre civile meurtrière, opposant des groupes armés islamistes et l'armée engagée dans une logique répressive pour la conservation du pouvoir. Depuis quelques années, les membres de Sant'Egidio étaient en lien avec le diocèse d'Alger où ils organisaient des camps d'été avec leurs bénévoles ; les membres invoquent ces relations pour expliquer leur initiative, ainsi que la demande formulée par des contacts algériens à l'occasion d'une rencontre interreligieuse organisée par Sant'Egidio en septembre 1994¹⁹. Rapidement mis en place, le processus de Rome se veut une « offre de paix » de l'opposition au pouvoir. Préparée au cours d'une première rencontre dans le Trastevere en novembre 1994, fortement médiatisée, la réunion de janvier établit un « Contrat national » ou une « Plate-forme pour une solution politique à la crise algérienne » engageant chaque parti signataire, dont le FIS, à « gérer collectivement avec le pouvoir une période de transition devant aboutir à des élections libres et pluralistes »²⁰. L'initiative se heurte à un rejet « globalement et dans le détail »²¹ de la part du pouvoir qui dénonce une « tentative d'ingérence dans les affaires internes du pays »²². La répression entre dans une nouvelle phase, visant notamment les militants du FIS dont elle contribue à radicaliser la base.

Tout en coordonnant une opposition segmentée, les discussions de Rome auront réussi à réintégrer le FIS dans un processus politique et, selon certains observateurs, à en dé-

notamment ethnographique, du paradigme thaumaturgique à Sant'Egidio, cf. Balas Marie, « Quand la sémantique du "miracle" dépolitise une médiation : la carrière d'un motif thaumaturgique », dans Ben-Hounet Yazid, Lefranc Sandrine, Puccio-Den Deborah, *Justice, religion, réconciliation*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en question », à paraître.

¹⁶ Sant'Egidio est notamment intervenue au Guatemala (1996), où elle relance des négociations ; au Burundi (1997), en RDC (1999), au Libéria (2003-2004) et sur le dossier ivoirien (depuis Marcoussis en 2003 jusqu'aux accords de Ouagadougou en 2007, pour lesquels le groupe a été très actif).

¹⁷ Intervention de Matteo Zuppi au Palais des Congrès de Tirana, 4 janvier 2003.

¹⁸ *Id.*

¹⁹ Impagliazzo, Marco & Giro, Mario, *Algeria in ostaggio. Tra esercito e fondamentalismo: storia di una pace difficile*, Milan, Guerini e Associati, 1997.

²⁰ *Plate-forme pour une solution politique à la crise algérienne*, Rome, 13 janvier 1995.

²¹ Conférence de presse du gouvernement algérien, Alger, 18 janvier 1995.

²² « Des puissances étrangères sont derrière la rencontre », *id.*

radicaliser sa direction²³. Leur échec exprime aussi les limites de ce type d'intervention. Le choix de Rome, l'urgence de la décision, la publicité donnée à l'évènement ont fragilisé l'initiative, tout comme la non-consultation préalable du pouvoir algérien. On mesure ici avec acuité quelles difficultés se présentent lorsqu'un destinataire du processus, s'il est politiquement et militairement puissant, y est opposé et lorsque les États environnants ne soutiennent pas l'opération, comme ce fut principalement le cas ici pour des raisons stratégiques – outre que l'Église d'Algérie s'y est également vivement opposée. Lorsqu'on analyse son déroulement, l'épisode illustre un certain prophétisme santegidien et suggère les limites d'une conception performative de « la paix », exemplifiant notamment la perspective normative des *peacebrokers* occidentaux²⁴.

Une genèse religieuse, une pratique reposant sur l'hétérogénéité des répertoires : l'histoire des premières opérations santegidiennes révèle un enchâssement des logiques et des ressources, contemporain à la crise de la diplomatie dans le monde post-bipolaire. Il est utile de représenter avec S. Schehr la transformation qui a affecté la guerre clausewitzienne et remodelé « le paysage conflictuel contemporain » où coexistent « des affrontements de toute sorte dans lesquels les États ne sont plus les seuls fomenteurs et organisateurs de violence »²⁵ : apparition de nouveaux entrants, pluralisation et fragmentation des théâtres d'opération, rôle nouveau d'ONG dans la conduite de la guerre, question centrale de l'accès aux réseaux, importance des informations et témoignages communiqués dans les médias ?²⁶. Dans cette configuration, la guerre clausewitzienne « s'imbrique désormais à la question du contrôle et du maintien de l'ordre » : pour les États, l'un des enjeux est de « contenir et maintenir ces conflits à distance »²⁷.

La transformation des instruments de pacification fonctionne en miroir avec celle de la guerre, favorisant l'émergence du modèle de la « diplomatie préventive » et, dans des proportions restreintes mais significatives, de normes solidaristes et libérales²⁸. Alors que les négociations mozambicaines sont encore en cours, le Secrétaire général de l'ONU Boutros Boutros-Ghali publie son *Agenda pour la paix. Diplomatie préventive, rétablissement de la paix, maintien de la paix*²⁹, que les organisations régionales peineront à mettre en œuvre. C'est ainsi, comme le montre S. Lefranc, que s'ouvre un « nouvel espace d'intervention légitime » massivement investi par les ONG pacificatrices et leurs réseaux, à la constitution duquel elles contribuent³⁰.

Sant'Egidio est redevable à ce contexte. En particulier, son activité pacificatrice repose sur une division du travail dont l'échelon local est le premier ressort.

COMMUNAUTÉS LOCALES ET « DIPLOMATIE PREVENTIVE »

Ce qui compte c'est la responsabilité, et sortir des schémas qui font le conflit. Par exemple, il y a les jeunes nationalistes, ils pillent, ils sont dans la rue. Nous, nous cherchons un chemin de stabilité et de responsabilité, une autre façon de voir les choses, de travailler à la réconciliation³¹.

²³ Voir entre autres auteurs Stora, Benjamin, *L'Algérie en 1995*, Paris, Michalon, 1995, et Labat Séverine, *Les islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, Paris, Seuil, 1995. Pour une analyse du Contrat National et de sa réception, cf. Balas, 2012, Deuxième partie, « Faire faire la paix : les médiations, émergence et épreuves » (chapitre V).

²⁴ Sur ce point, Lefranc, Sandrine, « Pacifier, scientifiquement. Les ONG spécialisées dans la résolution des conflits » in Le Pape, Marc, Simeant, Johanna, Vidal, Claudine dir., *Face aux crises extrêmes. Face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 239-250.

²⁵ Schehr, Sébastien, « Transformations de la guerre, métamorphoses des combattants », *Revue des Sciences Sociales*, 2006, n° 35, « Nouvelles figures de la guerre », p. 32.

²⁶ Schehr, 2006.

²⁷ *Ibid.*, respectivement p. 32 et p. 31.

²⁸ Anouilh, 2010, pp. 356-357.

²⁹ Boutros Ghali Boutros, *Agenda pour la paix. Diplomatie préventive, rétablissement de la paix, maintien de la paix*, 31 janvier 1992, S/ 24111, 17 juin 1992.

³⁰ Lefranc, 2006, p. 248.

³¹ Entretien avec Antoine, Rome, 20 novembre 2004.

Lorsqu'on écoute, comme ici Antoine, un jeune cadre d'une communauté implantée dans un pays d'Afrique occidentale alors en crise, on relève ceci : le discours sur « la paix », qui articule le message public de Sant'Egidio et oriente son répertoire manifestant ou spirituel, s'efface devant les catégories nettement praxéologiques de la « responsabilité » et d'une « réconciliation » envisagées comme un « travail ». Dans l'expérience d'Antoine, l'agenda des services communautaires est dicté par les tensions récurrentes dans son pays entre la population du sud du pays et celle du nord, en partie composée d'immigrés des pays frontaliers. La pratique communautaire se réfère en premier lieu à cet horizon d'une « réconciliation » entre les composantes de la société.

Dans tous les pays où la communauté est implantée, elle constitue pour ses jeunes membres et pour les bénéficiaires de ses œuvres un espace d'apprentissage interculturel et interreligieux. Au siège romain, ce paradigme « inter » a commencé à devenir central à la fin des années 1980 avec les vagues successives d'immigration en Italie, avant d'aboutir à la constitution de mouvements d'éducation populaire que le groupe consacre au « vivre-ensemble ». Dans les pays en crise, cette problématique est prioritaire de sorte que le travail de ces communautés locales relève d'une forme de « diplomatie préventive » ou de « pacification par le bas »³² – rebaptisées par Sant'Egidio en « paix préventive »³³ et « reconstruction sociale par le bas »³⁴.

Le travail de ces communautés locales constitue en la matière une ressource précieuse pour les initiatives diplomatiques du siège à Rome :

Depuis presque douze ans existent au Guatemala plusieurs noyaux de membres de Sant'Egidio (...). Sant'Egidio a fait la connaissance de la souffrance des habitants du Guatemala soumis à la violence d'une guerre civile de bas profil mais interminable. Par conséquent, la Communauté s'est engagée sur le plan politique et diplomatique.³⁵ (...)

La Communauté de Sant'Egidio a une connaissance directe des problèmes des Pays des Grands Lacs parce qu'on y trouve plusieurs de ses membres. Depuis 1996, la Communauté travaille pour la solution du conflit burundais (...).³⁶

La fondation des antennes locales repose sur une stratégie de recrutement et de formation des jeunes élites urbaines ; une fois constituée, chaque communauté locale s'efforce de mettre en place ce qui est appelé une « École de la paix ». Il s'agit, comme ici pour la Côte d'Ivoire, de « faciliter le dépassement des méfiances et des préjugés d'ordre ethnico-racial, religieux et social »³⁷.

Ces antennes sont aussi les relais locaux de projets humanitaires internationaux, tel que le programme de traitement trithérapeutique du nom de « DREAM »³⁸. Piloté depuis Rome en lien avec les pays africains hôtes et dans bien des cas avec les autorités italiennes, il suscite un fort intérêt dans les chancelleries occidentales³⁹. À tous ces titres, et au-delà de la diffusion active d'un modèle Sant'Egidio, les communautés locales contribuent à ancrer localement un *soft-power* à plusieurs niveaux. Celui-ci est d'abord catholique et dans une certaine mesure pontifical : lorsque par exemple le pape Ratzinger, au cours d'un vol vers le Cameroun en mars 2009, donnait une interview par la suite très controversée sur la lutte contre le sida, il introduisait son propos en invoquant Sant'Egidio :

³² Lefranc, Sandrine, « Du droit à la paix. La circulation des techniques internationales de pacification par le bas », *Actes de la recherche en sciences sociales* 2008/4, 174, pp. 48-67.

³³ Riccardi, Andrea, *La pace preventiva : speranze e ragioni in un mondo di conflitti*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004.

³⁴ Comunità Di Sant'egidio, « Écoles De La Paix : promotion d'une culture de la cohabitation et de la réconciliation en Côte d'Ivoire », Rome, juin 2005, p. 9.

³⁵ *Ibid.*, p. 12. Je souligne.

³⁶ *Ibid.*, p. 13.

³⁷ *Ibid.*, p. 4.

³⁸ Acronyme de *Drug Resource Enhancement against AIDS and Malnutrition*, programme pour lequel le groupe obtint le Prix Balzan en 2004.

³⁹ Par exemple, en visite d'État à Rome en juin 2007, le président américain Georges W. Bush rencontrait Sant'Egidio pour parler de DREAM et de la dotation du programme. La discussion aurait également porté sur le conflit au Darfour.

Je pense que l'acteur le plus efficace, le plus présent sur le front de la lutte contre le sida, est précisément l'Église catholique, avec ses mouvements, avec ses différentes réalités. Je pense à la Communauté de Sant'Egidio qui accomplit tant, de manière visible et aussi invisible, pour la lutte contre le sida (...).⁴⁰

En matière de coopération internationale, l'Italie est également bénéficiaire des programmes et du réseau santegidiens. Dans ce pays relativement épargné par le passif colonial et dépourvu d'une sphère d'influence équivalente à certains de ses voisins européens, Sant'Egidio est un adjuvant, considéré par la classe politique comme « l'une des excellences italiennes dans le champ de la coopération »⁴¹ ; le 25 janvier 2011, le ministre des Affaires étrangères italien, Franco Frattini, signalait ainsi au siège de l'organisation un « Accord relatif aux sièges et aux activités à caractère international, en Italie et à l'étranger, de la Communauté de Sant'Egidio ». Le texte engageait le ministère à faciliter :

les activités de la Communauté à vocation internationale en faveur de la paix et de la solidarité qui se dérouleront en Italie ou à l'étranger, avec un engagement formel à respecter toujours sa pleine indépendance (...).⁴²

Entre autres questions, l'accès de certains membres aux charges ministérielles invite à observer la façon dont cette institutionnalisation de l'activité – et sa « pleine indépendance » – se poursuit. En tout état de cause, le caractère transversal du groupe précise le fonctionnement de l'objet-frontière. Il convient de l'approfondir au regard des autres acteurs du domaine.

LA METHODOLOGIE SANTEGIDIENNE : UN PROTOCOLE POLITIQUE

À cet effet, une première mise en perspective est possible avec les organisations dont la « pacification par le bas » est le cœur d'activité. Comme le montre S. Lefranc, celle-ci se caractérise notamment par une « imbrication très étroite des techniques de pacification, des rituels religieux et des dispositifs thérapeutiques »⁴³ qui témoigne d'« une défiance à l'égard de modes d'action politiques » :

C'est (...) l'ensemble des organisations de pacification par le bas qui revendique pour principes d'action la conversion de proche en proche et la transformation de l'individu et des relations interpersonnelles (...). Le poids de l'individualisme sur les pratiques des organisations a pour conséquence un principe de dépolitisation active, plus manifeste encore que dans les autres formes d'intervention humanitaire.⁴⁴

À cet égard, les médiateurs de Sant'Egidio intègrent des procédures relevant de la « résolution interactive des conflits » comme la méthode dite de « l'intégration », consistant à actualiser des normes et références communes⁴⁵, ou encore celle d'une lecture pathologisante de la guerre comme « maladie » qui, outre qu'elle nourrit chez notre objet une autoperception thaumaturgique, mobilise des méthodes psychosociologiques. A Sant'Egidio cependant, ces techniques interviennent à l'intérieur d'un registre d'action fortement institutionnalisé ; celui-ci implique les exécutifs et ambitionne un travail constitutionnel et juridique, visant *in fine* un aboutissement et une efficacité politiques. Sous ce rapport, le format de la « pacification par le bas » est bien la composante d'un dispositif qui assume sa portée politique.

⁴⁰ Déclaration de Benoît XVI lors de son voyage en avion vers le Cameroun, 17 mars 2009.

⁴¹ Fabio Porta, député des Italiens de l'étranger, *Italia Chiama Italia*, 20 septembre 2011.

⁴² Accord relatif aux sièges et aux activités à caractère international, en Italie et à l'étranger, de la Communauté de Sant'Egidio, Rome, 25 janvier 2011.

⁴³ Lefranc, 2008, p. 63.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 62-63. Je souligne.

⁴⁵ Carnevale, Peter J.D., "Strategic Choice in Mediation", *Negotiation Journal*, n°2 (1), 1986, pp. 41-56.

D'autres traits permettent d'en préciser les contours. Consécutivement à la « révision des pratiques et des formes d'organisation habituelles »⁴⁶ dans l'espace du *peacemaking*, émerge la figure du praticien-chercheur, tout à la fois « producteur d'un savoir réflexif sur la pratique et (...) intervenant en tant que tierce partie impartiale »⁴⁷. À Sant'Egidio et comme l'indique Anouilh, le façonnage académique d'un « label Sant'Egidio » est notamment pris en charge par l'un des fondateurs du groupe, Andrea Bartoli, chercheur en *conflict resolution* à la George Mason University aux États-Unis. Devenant « un acteur breveté »⁴⁸ de la discipline, Bartoli théorise un modèle qui envisage la médiation comme un « processus transformatif »⁴⁹. Anouilh montre qu'une valeur chrétienne comme la « suspension du jugement » est un axe central pour le chercheur, qui développe le concept santegidien d'une « amitié inclusive » avec les parties⁵⁰.

Ce type d'expertise compte dans le dispositif santegidien sans le résumer tout à fait. Pour avancer, il paraît intéressant de s'attacher ici aux qualifications que les protagonistes les plus impliqués dans l'institutionnalisation des médiateurs leur portent.

« ON FAIT UN PEU LE MEME METIER » : LA QUALIFICATION PROFESSIONNELLE

En premier lieu, pour les diplomates français rencontrés dans le cadre de l'enquête – dont on rappelle qu'ils collaborent avec Sant'Egidio et sont en cela des interlocuteurs « situés » –, les médiateurs se singularisent de fait par leur capital intellectuel et leur force d'action :

Ils détonnent tout à fait sur le plan intellectuel. (...) Ils se démarquent tout à fait de bien d'autres associations ou institutions en termes de capacité d'action, d'analyse et de décision. (...) Moi je les admire, je les utilise, et j'essaie de les aider.⁵¹

Chez tous, l'objet suscite des comparaisons : l'un définira Sant'Egidio par rapport à l'ONG *Initiative of Change*⁵², d'autres, comme ce diplomate spécialisé sur l'Afrique, établissent spontanément des parallèles avec les diplomates et les universitaires :

Ils ont le temps pour eux, le temps et la durée, si bien qu'ils ont une connaissance profonde, dans la durée, des questions.

C'est différent des diplomates et des chercheurs. Les diplomates sont en poste trois ans, et puis ils changent et sont affectés ailleurs. Sant'Egidio, ils sont aussi bons que les chercheurs en connaissance de terrain – et les chercheurs sont meilleurs que les diplomates : ils restent trente ans sur le dossier (...).

Ils connaissent les parties très bien, les délégations, les chefs de guérilla dans le bush, mieux que les autres. Pourquoi ? (...) c'est un des grands acteurs, comme *International Crisis Group*, avec qui je travaille beaucoup aussi. Mais ICG, ils décrivent la situation, ils produisent des rapports, alors que Sant'Egidio est acteur.⁵³

Chez tous, la pratique de Sant'Egidio s'avère surtout descriptible par analogie, tantôt positive tantôt négative. Analogie positive à certains égards, lorsqu'il s'agit de décrire le type de conflit en jeu :

On fait la même chose, en fait, on s'intéresse aux mêmes dossiers : des situations intermédiaires, entre la paix et la guerre, la guerre n'est pas tout à fait terminée, on

⁴⁶ Lefranc, 2006, p. 248.

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ Anouilh, 2010, p. 243.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 335.

⁵⁰ Anouilh, 2010, pp. 236 et 243.

⁵¹ Entretien avec un diplomate, Rome, février 2006.

⁵² À propos des négociations de Marcoussis : *Initiative of Change* « est plus adaptée à Marcoussis dans un sens, avec le contact humain qui est son point fort. Mais [IC] sent à plein nez l'amateurisme, et du coup dans leur démarche, ils sont moins efficaces. » Entretien avec un diplomate français, Paris, juin 2003.

⁵³ Entretien téléphonique avec un diplomate, mars 2007.

essaie d'en sortir. On s'intéresse à ces situations eux et nous, on fait un peu le même métier.⁵⁴

Du reste, outre la « francophilie » des médiateurs, soulignée par tous, c'est par l'Afrique que s'accrochent Sant'Egidio et la diplomatie française, sur des pays tels que la Côte d'Ivoire, le Togo ou la Casamance. Les médiateurs sont en lien tant avec l'ambassade près le Saint-Siège à Rome qu'avec la Direction d'Afrique du Quai d'Orsay ; est alors invoquée une convergence sur les « valeurs » :

Pour l'Afrique, ils n'ont pas de passif et ils ont leur angélisme. La France, elle, a une tradition multilatérale. À ses politiques et à ses intérêts s'ajoute toujours une dose de valeurs, que vous ne trouvez pas forcément dans d'autres diplomaties. On s'entend bien de ce côté-là. On arrive à se parler.⁵⁵

Mais si cette reconnaissance par les professionnels porte sur des objets communs, elle relève aussi de procédures formelles et de codes partagés : les diplomates identifient chez les membres un savoir protocolaire et décrivent une forme de virtuosité stylistique. On demande ici à notre interlocuteur à Rome si les médiateurs de Sant'Egidio ont le style *ad hoc* :

- Ah oui, tout à fait, ils sont impeccables pour cela. Ils savent très bien faire ; par exemple dans une réunion si l'on veut parler à l'ambassadeur du Togo, on n'y va pas directement. Mario Giro va le premier parler avec lui, on se tient en retrait, puis à un moment donné il nous propose de nous asseoir et là, soudain, prend place l'ambassadeur du Togo, qui peut dire à la France ce qu'il a à dire.
- C'est une procédure classique ?
- Oui, tout à fait, on fait tous de même. Mais eux, comment dire, c'est aux antipodes du style ampoulé de certains diplomates. (...) Ils savent mettre de l'huile⁵⁶.

Le siège de l'organisation, ancien couvent « discret » logé dans les ruelles du Trastevere, participe de ces ressources que les diplomates tentent de définir. Son aménagement, auquel fait écho dans les interactions un habitus d'héritiers, confirme aux yeux des professionnels une maîtrise des codes du prestige social attachés à la fonction de représentation : ils ont un style, un style habile.⁵⁷

Le siège est aussi décrit en référence à une autre valeur ajoutée, et qui fait apparaître l'intérêt stratégique de Rome :

Le siège est un lieu approprié où les gens se rencontrent, un lieu discret. C'est l'avantage de Rome, c'est une ville moins visible que Paris ou Bruxelles. Le président du Togo et l'opposition du Togo, à Rome, ne sont pas reconnus, même chose avec le président du Mozambique. Ce siège est un bon endroit, un endroit discret.⁵⁸

Les descriptions procèdent par analogie négative lorsqu'il s'agit de définir le groupe selon des critères institutionnels : « attention, ce ne sont pas des diplomates », précise l'un des interlocuteurs, cadrant par-là les limites de la collaboration :

Ils n'ont pas de position institutionnelle. Ils n'agissent pas pour un État, (...) Il y a des diplomates qui ne veulent pas travailler avec eux. (...) Des gens qui les ont connus en Algérie par exemple.⁵⁹

Ce statut liminal, non-institutionnel est bien ce qui, dans un apparent paradoxe, semble institutionnaliser le rapport de travail et constituer le « professionnalisme » des médiateurs aux yeux des diplomaties séculières. En cela, l'énoncé datant de 2003 est illustratif :

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ Entretien avec un diplomate, Rome, février 2006.

⁵⁶ Entretien avec un diplomate, Rome, février 2006.

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ Entretien téléphonique avec un diplomate, mars 2007.

⁵⁹ Entretien avec un diplomate, Rome, février 2006.

Ils sont complètement institutionnalisés. La CSE⁶⁰ a un nom et une image. Pour nous, ils se situent à un niveau professionnel, ils répondent parfaitement à une carence du système international, ce qui concerne le sens de l'humain et du contact... Nous sommes très institutionnels, l'humain et le contact ne sont pas un outil de travail. Il y a un espace pour une intervention entre le simple échange de bonne volonté et un contact professionnel à objectif bien défini.⁶¹

Des interlocuteurs « complètement institutionnalisés » en ce qu'ils ne sont pas « très institutionnels » ; ce travail sur « l'humain » est aussi ce qui motive l'analogie négative avec les universitaires traditionnels, et paraît renforcer l'intérêt d'un Sant'Egidio sous le rapport de l'accès aux combattants :

Le type de la LRA⁶² par exemple, en Ouganda où ils font partie des pourparlers, quand il voit arriver Sant'Egidio il est rassuré. (...) Il y a des situations où l'on est bloqué et où le seul capable d'appeler le type dans le *bush*, il est probable que ce soit celui de Sant'Egidio.⁶³

En la matière, le groupe insiste sur une continuité avec les « apprentissages » issus de la socialisation caritative. L'exemple suivant est un syntagme du discours sur ce que les membres nomment leur « grammaire de la réconciliation » :

Une vieille dame se barricade dans son immeuble délabré (...). Elle n'ouvre à personne, mais ses voisins sont formels : elle glisse vers la clochardisation. Un membre de la Communauté Sant'Egidio frappe chez elle. Il engage alors un dialogue (...).

C'est grâce à cet apprentissage d'une communication patiente, portée par l'amitié, que la communauté a pu, par la suite, entrer en contact avec un chef de guérilla reclus depuis des années au fin fond de l'Afrique, le faire sortir de son isolement, le convaincre que le négociateur politique devait prendre le pas sur le combattant.⁶⁴

Au plan du discours, ce syntagme s'emploie à dépouiller la médiation de son appareil politique en la dérivant directement d'une expérience évangélique. Au-delà de sa fonction rhétorique, l'ethnographie des activités caritatives des membres indique également qu'il réfère à une gestion ordinaire des conflits apprise dans l'espace de l'intervention sociale. Comme l'indique L. Borgomano,

La « méthode » des médiateurs provient en grande partie de la « discipline », au sens religieux du terme, trouvée dans et par la communauté. C'est elle qui soutient à la fois l'ascèse personnelle et la cohésion du groupe.⁶⁵

À ce titre, le discours formalisant la « grammaire » diplomatique de l'organisation contribue à complexifier la question du statut professionnel des enquêtés. Si certains d'entre eux sont des « praticiens-chercheurs » spécialisés en médiation, dans leur majorité cependant les membres ne relèvent pas de cette spécialité. On peut ici inventorier trois raisons :

En premier lieu, à Sant'Egidio l'histoire religieuse reste le domaine de prédilection – le plus prestigieux notamment – pour les cadres et futurs cadres du groupe ; ici intervient la logique initiatique et élitaire de la communauté, avec ses critères internes de sélection et de « progression ». Ensuite, d'autres corps de métier sont représentés parmi les médiateurs, tels que des journalistes ou des prêtres – ces derniers faisant, chez les intervenants interrogés ici, l'objet d'une perception pleinement sécularisée. Enfin, s'ils sont actifs au *desk*

⁶⁰ « Communauté Sant'Egidio ».

⁶¹ Entretien avec un diplomate, Paris, juin 2003.

⁶² Lord of Resistance Army, groupe rebelle actif en Ouganda.

⁶³ Entretien téléphonique avec un diplomate, 5 mars 2007.

⁶⁴ Giro, Mario, « Pour une grammaire de la réconciliation », *Le Courrier de l'Unesco*, janvier 2000.

⁶⁵ Borgomano, Laure, « La médiation internationale religieuse : le cas de Sant'Egidio », *Agir*, n° 24, janvier 2006, p. 103.

international de leur groupe, les ecclésiastiques et les autres dirigeants de Sant'Egidio poursuivent pour la plupart une carrière au sein de leurs institutions respectives⁶⁶. À tous ces égards, l'extériorité entretenue par rapport au champ strictement professionnel de la gestion des crises participe de la multimensionnalité de l'organisation, et d'une traduction des savoirs et des compétences que l'exécutif santegidien s'applique en premier rapport à lui-même.

Associée à une structure interne extrêmement cohésive, cette plasticité présente une réponse à diverses requêtes sociales et politiques, ici en matière diplomatique. Ces éléments posés, la réflexion peut alors se prolonger en investiguant la structure du réseau politico-mondain de Sant'Egidio, ainsi que ses ressources financières et organisationnelles, la trajectoire de ses cadres, celle du groupe auprès du Vatican, son projet théologico-politique d'une « paix » qui œuvrerait par le témoignage à la réaffirmation d'un rôle social du catholicisme, ou encore l'échange de bons procédés qui s'établit avec les diplomaties séculières – toutes questions que les enquêtes mentionnées ici ont par ailleurs cherché à élucider, en composant avec une culture de la confidentialité constitutive de l'objet et de son domaine d'activité. L'évocation du dossier algérien introduit également les fragilités potentielles du groupe ; comme les résistances qu'il peut rencontrer au sein des institutions – telles que la Secrétairerie d'État au Vatican –, ou encore un certain exclusivisme qui dans certains cas, semble susceptible de mettre à l'épreuve ses alliances locales. Il sera ainsi intéressant sous le pontificat Bergoglio, de suivre le trajet de ce que les membres de Sant'Egidio, citant l'apôtre Paul, aiment nommer leur « force faible ». Plus encore, l'entrée formelle de ses dirigeants en politique éveille une curiosité toute sociologique, avec cette question singulière : comment une communauté pacificatrice d'inspiration religieuse, attentive à défendre son extériorité à la sphère politique évolue-t-elle lorsque son médiateur phare devient, dans le pays où elle siège, le secrétaire d'État aux Affaires étrangères.

⁶⁶ Parmi les ecclésiastiques, Zuppi est par exemple aujourd'hui évêque auxiliaire de Rome, et Paglia siège à la Curie où il est préfet à la Congrégation pour la famille.

■ LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX EN INDONESIE : DE LA REINVENTION D'UNE TRADITION A SA PROJECTION INTERNATIONALE

Delphine ALLES,
Université Paris Est-Créteil

« Slam dan Serani,
Pegang tangan-tangan ramai-ramai
« Quand musulmans et chrétiens sont solidaires, la vie est plus joyeuse »¹

« *'ning tang wala ainga sia-awar jaga,
ing 'tela wala ainga bu-mat jaga.
Bu-mat enang koang se jadi ba niang,
sia-awar enang koang di jadi ba niang'* »
« Nous les peuples des côtes sommes les gardiens du sel et du citron,
vous, les peuples de l'intérieur, gardez le betel, les piments et les noix d'arec ;
Le betel, les piments et les noix d'arec sont inutiles seuls,
tout comme sont inutiles le sel et le citron tout seuls »²

Résumé: La pratique des échanges intercommunautaires et interreligieux est ancrée dans les coutumes ancestrales de plusieurs régions indonésiennes. Elle a décliné sous les régimes autoritaires de Sukarno puis Suharto, qui ont affaibli les traditions locales pour mieux les contrôler, et centralisé la définition du droit au détriment de la coutume. Dans les années 2000, notamment dans le cadre de la recherche de solutions aux violences interconfessionnelles qui ont ensanglanté la région des Moluques, ces pratiques ont été réhabilitées et redéfinies sous la forme de dialogues interreligieux, présentés comme un élément constitutif de l'identité nationale. Les autorités s'efforcent désormais de promouvoir sur la scène internationale cette expérience du dialogue interreligieux, en favorisant notamment l'action d'acteurs musulmans conformes aux principes constitutionnels de l'Etat indonésien.

.....
Mots-clés: Dialogue interreligieux; organisations islamiques ; Indonésie; pratiques traditionnelles; politique étrangère

¹ Poème original d'Ambon (Moluques, Indonésie). Traduction inspirée par Bartels, Dieter, "Your God is no longer mine; Moslem-Christian fratricide in the Central Moluccas after a half-millennium of tolerance, co-existence and ethnic unity", dans Pannell, Sandra (dir.), *A State of Emergency: Violence, Society and the State in Eastern Indonesia*, Darwin, Northern Territory University Press, 2003, pp. 128-153. Chapitre d'ouvrage disponible sur Internet : http://www.nunusaku.com/03_publications/articles/yourgod.html [dernier accès, 19 février 2012]. Merci à Anda Djoehana Wiradikarta pour ses éclairages sémantiques.

² Citation issue de l'*adat* (loi coutumière) de Belagar (Moluques), faisant référence à la complémentarité entre peuples des côtes, majoritairement musulmans, et peuples du centre de l'île, majoritairement chrétiens. Traduction inspirée par Gomang Syarifuddi, "Muslim and Christian alliances - 'Familial relationships' between inland and coastal peoples of the Belagar community in eastern Indonesia", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (Journal of the Humanities and Social Sciences in Southeast Asia)*, 162, 4, 2006, p. 473.

Summary: *The practice of exchanges between communities and religions is rooted in the ancestral customs of several Indonesian regions. This declined under the authoritarian regimes of Sukarno and then Suharto, which weakened local traditions in order to better control them, and centralised the definition of law at the expense of custom. In the years after 2000, in particular as part of an attempt to resolve the sectarian violence that caused massive bloodshed in the region of the Maluku Islands, these practices were reinstated and redefined in the form of interreligious dialogues, presented as a constituent part of national identity. The authorities now strive to promote this interreligious dialogue experiment, mainly by encouraging Muslim actors according to the constitutional principles of the Indonesian state.*

.....
Key words: *Interreligious dialogue; Islamic organisations; Indonesia; traditional practices; foreign policy*

INTRODUCTION

Depuis le début des années 2000, les dirigeants indonésiens composent avec l'image que leur renvoient observateurs et acteurs internationaux : celle du « plus grand pays musulman du monde »³, qualificatif fréquemment assorti de remarques sur la montée d'une intolérance religieuse menant parfois à des tensions⁴. L'enjeu concerne tant la scène intérieure, où la radicalisation d'une frange de la population semble fragiliser la pérennité du modèle indonésien de cohabitation et de liberté confessionnelle, que le front diplomatique où il importe de valoriser les caractéristiques mieux connotées que sont le pluralisme et la démocratie, également valables dans l'archipel. La promotion du dialogue interreligieux, qui s'appuie dans une large mesure sur l'action de grandes organisations musulmanes loyales aux institutions étatiques, est l'une des solutions mises en œuvre par les autorités indonésiennes face à ce double défi.

La notion de dialogue interreligieux est étudiée depuis la fin des années 1980 mais on a pu observer une recrudescence de la production scientifique sur le sujet depuis 2001, parallèlement à l'irruption du facteur religieux sur la scène mondiale à partir des attentats du 11 septembre. Reina Neufeldt distingue trois dimensions du dialogue interreligieux, relevant de champs universitaires différents : le dialogue théologique, le dialogue politique, et la construction de la paix⁵. Depuis les années 2000, les dirigeants indonésiens s'efforcent de se positionner sur les trois tableaux pour renforcer la cohésion nationale et améliorer l'image internationale du pays.

³ La visite présidentielle de la présidente Megawati Sukarnoputri à Washington D.C. le 19 septembre 2001, programmée avant les attentats, a marqué une évolution de la désignation de l'État-archipel par la presse et ses partenaires internationaux : précédemment présentée comme « le plus grand pays d'Asie du Sud-est », l'Indonésie est devenue le « pays musulman le plus peuplé au monde » dans le contexte d'une attention accrue au facteur religieux. Sukma R., « Islam, democracy and foreign policy in Indonesia », article non publié présenté lors de la *Conference on The Muslim World and Global Politics*, Bangkok, Muslim Studies Centre, Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University, 26 mai 2008.

⁴ Le cas de la secte Ahmaddiyah, a attiré l'attention internationale depuis 2008, après qu'un rassemblement multireligieux organisé à Jakarta le 1^{er} juin a été attaqué par des milices issues notamment du FPI (*Front Pembela Islam*, Front des défenseurs de l'islam). Le 9 juin, un décret anti-Ahmaddiyah fut adopté par le gouvernement, interdisant aux adeptes de cette secte de professer leur religion en dehors de leur domicile. De nombreuses violences à l'encontre d'ahmaddis ont été déplorées depuis 2008 en Indonésie. Voir notamment Pearson E., « For Ahmadiyah, the official line kills », *The Jakarta Globe*, 25 février 2011.

⁵ Neufeldt R. C., « Interfaith Dialogue: Assessing Theories of Change », *Peace and change*, 36, 3, pp. 346-347. Selon l'auteur, « La notion de *peace-building* religieux va plus loin que celle de dialogue interreligieux puisqu'elle fait référence aux « actions menées par des personnes agissant avec un mandat religieux explicite (individus ou représentants institutionnels) pour prévenir de manière constructive et non violente, réduire ou transformer les conflits intergroupes ».

Si cet enjeu est longtemps resté cantonné à la politique intérieure, les réflexions sur ce sujet sont loin d'être nouvelles en Indonésie. Les échanges interreligieux font au contraire partie d'une longue tradition⁶ déclinée sous plusieurs formes dans différentes provinces de l'archipel, du syncrétisme javanais⁷ aux pactes inter-villageois et interreligieux pratiqués aux Moluques⁸. C'est sur la valorisation de ces traditions que les gouvernements indonésiens se sont appuyés, depuis la démocratisation du pays après 1998, pour pacifier les relations intercommunautaires en interne et promouvoir à l'extérieur ce qui est désormais présenté comme un modèle indonésien. Pour comprendre le contexte dans lequel ces traditions sont aujourd'hui réinventées et diffusées, il convient néanmoins de s'interroger sur les raisons des conflits interreligieux qui ont ensanglanté certaines parties de l'archipel peu après la démocratisation du pays. Dès l'indépendance, l'institutionnalisation de l'Indonésie a soulevé des différends quant à la définition de l'identité nationale et à la place respective des différents cultes, inégalement répartis sur le territoire de l'archipel⁹. Quatre décennies d'autoritarisme et de centralisation administrative ont par la suite affaibli les coutumes locales, qui favorisaient les échanges intercommunautaires. C'est notamment pour tenter de résoudre les conflits qui ont émergé à la fin des années 1990 aux Moluques que les autorités se sont efforcées de revaloriser et réinventer ces traditions de dialogue interreligieux. L'apaisement temporaire de la situation a donné lieu à de nombreux travaux, citant l'Indonésie en exemple pour aborder le dialogue interreligieux ou la résolution des conflits intercommunautaires¹⁰.

Ce chapitre revient sur la trajectoire d'une tradition qui constitue aujourd'hui l'un des éléments-clés de la promotion internationale de l'Indonésie, après avoir été affaiblie puis réinventée. La première partie du texte rappelle que si les pratiques de dialogue interreligieux aujourd'hui promues par les gouvernements reposent sur des traditions ancrées de longue date dans l'archipel, leur affaiblissement est largement lié aux politiques menées par les gouvernements de Sukarno puis Suharto. Ces traditions ont été réintroduites dans les années 2000 pour favoriser le retour à la paix aux Moluques, dans un contexte de tensions ouvertes entre chrétiens et musulmans. Dix ans plus tard, la résurgence de tensions dans cette région semble relativiser l'efficacité de ces pratiques réinventées¹¹. La seconde partie montre que la promotion du dialogue interreligieux, valorisé

⁶ Soulignons d'emblée qu'avant même l'ère coloniale, la rencontre des religions n'a pas toujours été synonyme de syncrétisme pacifique. L'objet de ce chapitre n'est pas de revenir sur les conflits auxquels ont donné lieu les conquêtes successives des territoires de l'archipel par les royaumes hindo-bouddhistes, les sultanats islamiques puis les colons européens. Sur ce thème, on pourra lire notamment Ricklefs M.C., *A history of modern Indonesia since c. 1200*, 4^e édition, Stanford, Stanford University Press, 2008, 496 p.

⁷ Geertz C. *The religion of Java*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, 392 p.

⁸ Bartels D., *Guarding the Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*, Ithaca, Cornell University, 1977.

⁹ Les musulmans représentent environ 86% de la population indonésienne, cependant, leurs pratiques sont diversifiées en l'absence d'organisation détenant le monopole de la définition des pratiques et croyances conformes à l'islam. Source : CIA World Factbook, information basée sur un recensement de 2000. Informations disponibles sur internet <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html> [dernière consultation, 9 octobre 2011]. Dans la mesure où l'agnosticisme n'est pas statistiquement mesuré en Indonésie, où les participants à une enquête se doivent de désigner l'une des six religions reconnues par l'État, il convient toutefois de noter qu'une partie des individus qui se déclarent musulmans le sont de manière nominale, sans pratiquer leur religion de manière assidue.

¹⁰ Torfin Shoemaker A., Noel N. B., Hale C. L., "Striving to Sow the Seeds of Peace: Conflict Resolution Training in Indonesia", *Conflict resolution quarterly*, 25, 1, 2007, pp. 137-144 ; Noel B.R., Torfin Shoemaker A., Hale C. L., "Conflict Resolution in a Non-Western Context: Conversations with Indonesian Scholars and Practitioners", *Conflict resolution quarterly*, 23, 4, 2006, pp. 427-446 ; Lowry C. S., Littlejohn S., "Dialogue and the discourse of peacebuilding in Maluku, Indonesia", *Conflict resolution quarterly*, 23, 4, 2006, pp. 409-426 ; Gomang S. R., *op. cit.* pp. 468-489; Brauchler B., "Cultural Solutions to Religious Conflicts? The Revival of Tradition in the Moluccas, Eastern Indonesia", *Asian journal of social science*, 37, 6, 2009, pp. 872-891; Brauchler B. *Reconciling Indonesia – Grassroots agency for peace*, New York, Routledge, 2009, 239 p.; Muwahidah S., "Interfaith dialogue at grassroots level. A case study of an interfaith empowerment program in East Java, Indonesia", *Political theology*, 9, 1, 2008, pp. 79-92.

¹¹ International Crisis Group, "Indonesia: Cautious calm in Ambon", *Asia Briefing*, 133, 13 février 2012, p. 7; International Crisis Group, "Indonesia: Trouble again in Ambon", *Asia Briefing*, 128, 4 octobre 2011, p. 14.

au rang de composante de l'identité indonésienne, est néanmoins devenue un moteur pour la projection internationale de l'Indonésie démocratisée et contribue à l'apaisement des tensions intérieures.

DE L'UNIFICATION DE LA NATION INDONESIENNE A LA REINVENTION DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

La construction de l'Indonésie moderne et l'affaiblissement des traditions d'échange intercommunautaires

Les pères de l'indépendance indonésienne ont posé en juin 1945 les bases constitutionnelles de l'Etat archipelagique, formellement indépendant depuis le 29 décembre 1949¹². Le Pancasila, doctrine en cinq principes qui demeurent aujourd'hui le fondement de la Constitution et des institutions indonésiennes, établit l'originalité d'un État monothéiste mais religieusement neutre : le premier principe pose la croyance en Dieu, unique, sans préciser son nom ni les formes du culte qui doit lui être rendu. L'État indonésien reconnaît six religions sans établir de favoritisme¹³, et garantit la liberté de culte et de conversion. Ces principes, conformément à la devise nationale « unité dans la diversité »¹⁴, sont présentés comme le creuset d'un pluralisme et d'un respect mutuel valorisés comme solution aux tensions qui peuvent survenir dans un État où la population est majoritairement musulmane mais abrite des minorités tant ethniques que religieuses¹⁵. Le Pancasila n'a toutefois pas été adopté dans le seul objectif d'imposer la tolérance. C'est d'abord pour ne pas conforter les revendications autonomistes des îles extérieures, pour certaines majoritairement peuplées de religions minoritaires sur l'ensemble de l'archipel¹⁶, que les pères fondateurs réussirent à imposer la neutralité religieuse de la Constitution.

Parallèlement à l'institutionnalisation de ces principes, des tensions ont émergé autour de la place des différentes religions. Depuis l'époque du Comité préparatoire pour l'indépendance indonésienne, les mouvements islamistes s'estiment lésés car ils considèrent avoir été traités comme une minorité alors qu'ils revendiquent la représentation de la majorité musulmane¹⁷. C'est pour limiter les oppositions à fondement religieux, susceptibles

¹² L'indépendance fut proclamée par Sukarno et Mohammed Hatta le 17 août 1945 et la République d'Indonésie fondée dès le 18 août 1945, mais elle n'a été pleinement reconnue par la communauté internationale que le 27 décembre 1949, après le transfert formel de la souveraineté des Pays-Bas sur le territoire des anciennes Indes néerlandaises.

¹³ Les cinq principes sont : la croyance en un dieu unique (*Ketuhanan*), le nationalisme (*Kebangsaan*), l'humanisme (*Perikemanusiaan*), la justice sociale (*Keadilan sosial*) et la souveraineté populaire (*demokrasi*). Ils sont censés permettre d'inclure toutes les tendances politiques et religieuses, pour susciter l'adhésion la plus large possible. Les religions reconnues sont l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme et le bouddhisme, auxquels a été ajouté en 2000 le confucianisme parallèlement à l'abolition, par le gouvernement d'Abdurrahman Wahid, des discriminations imposées aux Sino-indonésiens par le régime précédent.

¹⁴ Librement traduite « unité dans la diversité », la devise « *Bhinneka tunggal ika* » aurait été employée pour la première fois au XIV^e siècle par le poète javanais Mpu Tantular pour prêcher l'unité et la tolérance entre adeptes des cultes hindouiste shivaïte et bouddhiste.

¹⁵ Il n'existe pas dans l'archipel de groupe ethnique dominant : les Javanais, principale population recensée, constituent environ 40,6% de la population indonésienne. Les autres groupes principaux sont les Soundanais (15%), Madurais (3,3%), Minangkabau (2,7%), Betawi (2,4%), Bugis (2,4%) et Banten (2%). Source : CIA World Factbook, information basée sur un recensement de 2000. Informations disponibles sur internet <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html> [dernière consultation, 9 octobre 2011].

¹⁶ La population est majoritairement hindouiste à Bali, et majoritairement chrétienne à Florès et en Papouasie occidentale. Elle l'était également aux Moluques au moment de l'indépendance.

¹⁷ Le groupe favorable à un État islamique rédigea une annexe à la Constitution proposée par Sukarno, la Charte de Jakarta, qui stipulait que la fonction présidentielle ne devrait être occupée que par un musulman et imposait la *charia* aux musulmans. Après avoir initialement cédé sur l'adoption de la charte de Jakarta, Sukarno revint sur

d'affaiblir le pouvoir¹⁸, que les gouvernements autoritaires de Sukarno (au pouvoir de 1945 à 1967) puis Suharto (de 1967 à 1998) ont mis en œuvre des mesures visant à canaliser les expressions de la religion. L'une des missions du ministère des Affaires religieuses, créé le 3 janvier 1946, était justement de plier les religions au respect du Pancasila tout en garantissant leur place dans l'identité de la nation en construction. Sur les territoires où la frontière entre religion et tradition peinait à être définie – et ne faisait d'ailleurs pas l'objet de controverses avant cette intervention – ces mesures ont provoqué un affaiblissement des pratiques locales, fondues dans une version contrôlée de l'identité indonésienne. Sous Suharto, également désireux d'effacer les risques de tensions à composante religieuse, un strict système de contrôle des relations interethniques et interreligieuses fut mis en œuvre, interdisant l'expression des différends correspondant à l'acronyme « SARA » (*Suku, Agama, Ras, Antar-golongan* – ethnies, religion, race, interclasse). Le régime imposa des restrictions aux expressions de l'identité sino-indonésienne, associée au militantisme communiste soutenu par Pékin, tout en bannissant l'usage de symboles religieux par les partis politiques ou associations qui durent à partir de 1985 affirmer leur allégeance au Pancasila comme seul fondement de leur idéologie¹⁹.

Alors qu'elles visaient officiellement à limiter les sources de tensions, ces mesures abolirent également les opportunités d'expression des différences, instaurant un tabou là où le dialogue était auparavant possible²⁰. Aux Moluques, cas le plus fréquemment mentionné, une convergence de facteurs provoqua, après la chute de Suharto la mutation des tensions en conflit ouvert. Les risques de dissensions intercommunautaires étaient pourtant traditionnellement limités par la présence d'écheveaux de relations plus ou moins flexibles, consolidant les relations amicales et familiales entre communautés chrétiennes et musulmanes. Ces alliances inter-villageoises, les *pela* (pactes), consacraient un système d'intégration fondé sur des liens symboliques élevés au rang de relations familiales voire, selon Dieter Bartels, d'une véritable religion²¹. Les *pela*²², traditionnellement conclus après des incidents (guerres, crises, accidents) dans le contexte desquels des villages s'étaiententraïdés, établissaient un lien de nature familiale dans lequel les mariages étaient interdits car considérés comme incestueux. Les partenaires s'engageaient à s'entraider en temps de crise ou pour mettre en œuvre des projets importants, y compris la construction de lieux de cultes ou l'échange d'aliments²³. Ils contractualisaient ainsi la division du travail entre les communautés agraires du centre de l'île, majoritairement chrétiennes, et les villages côtiers,

cette idée et l'abandonna le jour même de la proclamation de la Constitution, le 18 août 1945, suite à une déclaration des chrétiens de l'est du pays qui refusaient de se rallier à un État islamique.

¹⁸ Face à l'adoption de la Constitution neutre sur la question religieuse, des mouvements islamistes conservateurs se soulevèrent dans les années 1950 et s'associèrent à des officiers militaires insatisfaits de la centralisation de l'appareil militaire, qui les privait de leur capacité décisionnelle. Ils étaient galvanisés par ce qui était perçu comme une injuste redistribution entre Java et les îles extérieures, riches en ressources naturelles, qui les dépouillait de leur autonomie. C'est notamment le cas du *Darul Islam* (Maison de l'islam), dont trois branches se sont formées entre 1945 et 1949 à Java-Ouest, au sud de Sulawesi et à Aceh.

¹⁹ La Loi numéro 8 de 1985 a imposé à l'ensemble des organisations d'adopter le *Pancasila* comme idéologie de référence. Voir Lindsey T., *Indonesia, law and society*, 2^e édition, Singapour, Federation Press, 1999, p. 270.

²⁰ Marcoes-Natsir L., "Women and interfaith dialogue in Indonesia: Where were the women?", dans Alatas S.F., Ghee L.T., Kuroda K. (dir.), *Asian interfaith dialogue : perspectives on religion, education and social cohesion*, Singapour, RIMA, 2003, p. 128.

²¹ Bartels mentionne notamment le culte commun des ancêtres, tous originaires du mont Nunusaku. Bartels D., *Guarding the Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*, Ithaca, Cornell University, 1977. Bartels D. "Alliances without marriage: exogamy, economic exchange and symbolic unity among Ambonese Christian and Moslems", *Anthropology*, 3, 1-2, 1980. Article disponible en ligne : http://www.nunusaku.com/03_publications/articles/alliances.html#one [dernière consultation, 20 février 2012].

²² On distingue le *serang* (amitié et réciprocité entre individus), le *bela baja* (serment entre villages) et le *pela gandong* (qui crée entre villages un lien équivalent au lien de sang). Gomang S. R., *op. cit.*, p. 486.

²³ Brauchler B., *op. cit.*, pp. 878-879.

majoritairement peuplés de pêcheurs musulmans²⁴. Sans atteindre le même degré de formalisme, d'autres provinces indonésiennes valorisent les liens intercommunautaires fondés sur l'entraide et la division du travail. Clifford Geertz a ainsi observé l'importance des relations sociales gouvernées par les notions de *gotong-royong* (partage des fardeaux), *rukun* (ajustement mutuel) et *tolong-menolong* (assistance réciproque), qui organisent les interactions autour d'objectifs partagés indépendamment des appartenances religieuses²⁵. Qu'il s'agisse de bâtir un lieu de culte ou de joindre les efforts après une catastrophe naturelle, le *gotong-royong* donne un fondement culturel à des pratiques d'entraide concrètes.

Tout en restreignant les possibilités d'échanges spontanés autour des différences religieuses, le régime de Suharto mit en œuvre des initiatives pour tenter de favoriser le dialogue, toujours dans l'objectif d'apaiser les tensions pressenties. La première initiative formelle, sous le nom de Consultation interreligieuse, fut organisée en 1976 peu après des incidents survenus au sud de Kalimantan (Bornéo)²⁶. La principale conclusion de ces échanges fut de demander aux chrétiens protestants comme aux musulmans de diminuer leurs activités prosélytes. Une réglementation fut par la suite adoptée pour limiter les activités missionnaires aux zones réputées sans religion (où étaient en réalité pratiqués des cultes animistes, non reconnus par l'État). En 1980, un forum intitulé « Lieu pour le dialogue interreligieux » fut mis sur pied à l'initiative du ministère des Affaires religieuses, sans déboucher sur des mesures concrètes. À travers ces initiatives, il convient de noter que l'État s'est transformé sous Suharto en arbitre monopolistique des relations interreligieuses²⁷. Alors que les traditions locales permettaient précédemment de favoriser ces échanges et des coopérations concrètes, parfois de manière inconsciente ou sans que l'élément religieux fût mentionné comme un critère, l'autorisation préalable du ministère des Affaires religieuses ou de la direction pour les Affaires politiques et sociales du ministère de l'Intérieur est devenue la condition nécessaire à la mise sur pied de telles initiatives²⁸. Les échanges spontanés permis par les traditions locales autour de projets concrets (*gotong-royong*), ou la célébration d'une identité commune dépassant le clivage religieux (*pela*), se sont ainsi trouvés bridés par le régime.

A ces contraintes administratives s'ajoutèrent les critiques à connotation religieuse adressées au régime, accusé à ses débuts de favoriser des entrepreneurs chrétiens puis, dans les années 1990, de favoriser les musulmans pour compenser l'affaiblissement de ses soutiens militaires. Dans ce contexte de délitement du tissu des relations sociales interreligieuses, les individus chrétiens et musulmans ne se percevaient plus comme des voisins, partenaires pour l'amélioration d'un quotidien partagé, mais comme les représentants respectifs de leurs communautés religieuses, par conséquent susceptibles d'être la cible symbolique des griefs portés par les uns aux autres²⁹.

²⁴ Bartels D., *Guarding the Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*, Ithaca, Cornell University, 1977.; Gomang S. R., *op. cit.*, pp. 468-489.

²⁵ Geertz C, *Local Knowledge*, Londres, HarperCollins, 1993, p. 211.

²⁶ Marcoes-Natsir L., "Women and interfaith dialogue in Indonesia: Where were the women?", dans Alatas S.F., Ghee L.T., Kuroda K. (dir.), *Asian interfaith dialogue: perspectives on religion, education and social cohesion*, Singapour, RIMA, 2003, p. 129.

²⁷ Marcoes-Natsir L., *id.*

²⁸ Marcoes-Natsir L., *id.*

²⁹ Il convient néanmoins de noter certaines initiatives menées, dès cette époque, pour contrer cette tendance. Par exemple l'organisation MADIA (*Masyarakat dialog antar agama*, Société pour le dialogue interreligieux), mise sur pied à Jakarta en 1994 sous la houlette d'Amanda Soehamoko et rassemblant plusieurs religions. Parmi ses membres fondateurs, Ulil Abshar Abdalla sera impliqué à partir de 2001 dans la création de *Jaringan Islam Liberal* (JIL, Réseau de l'islam libéral). La force des groupes de ce type, souligne Lies Marcoes-Natsir, est de fonctionner de manière informelle sans interférence gouvernementale. Cet atout est néanmoins devenu une limite dans la mesure où ils n'ont pas pu se développer de manière significative sous Suharto. Marcoes-Natsir L., "Women and interfaith dialogue in Indonesia: Where were the women?", dans Alatas S.F., Ghee L.T., Kuroda K. (dir.), *Asian interfaith dialogue: perspectives on religion, education and social cohesion*, Singapour, RIMA, 2003, p. 132.

La réinvention du pela-gandong comme élément de pacification aux Moluques

Les sources du conflit qui a éclaté aux Moluques à la fin des années 1990 sont multiples. Elles peuvent cependant être directement reliées aux restrictions imposées par l'État sur l'expression des identités traditionnelles et religieuses, et à l'affaiblissement des systèmes d'échanges qui favorisaient la coopération entre communautés de religions différentes. Plusieurs aspects de cette responsabilité gouvernementale ont été soulignés. En niant sans pouvoir les effacer les différences entre ces communautés, les autorités ont affaibli leur capacité à dialoguer et à échanger, alors même que les différences constituaient précisément l'une des bases de leurs échanges. D'autres circonstances ont fragilisé le consensus intercommunautaire aux Moluques, aboutissant au déclenchement du conflit, à Ambon, en 1999³⁰. Le soutien gouvernemental aux migrations de Java vers les îles extérieures (la *transmigrasi*), dans l'objectif d'équilibrer la répartition démographique en Indonésie, a modifié la répartition religieuse qui préexistait³¹ et provoqué des frustrations. Précédemment majoritaires, les chrétiens se sont retrouvés en minorité. La diminution des interdépendances économiques entre peuples de l'intérieur et peuples côtiers, doublée du succès économique des nouveaux arrivés soutenus par Jakarta, a créé des ressentiments assortis d'une connotation religieuse : parce qu'ils étaient plus souvent agriculteurs, les chrétiens ont été les premières victimes des redistributions de terres, confisquées sans compensation significative au profit de nouveaux arrivants en majorité musulmans³². François Raillon explique les ressorts de l'affaiblissement du *pela-gandong*, battu en brèche par ces migrations politiquement stimulées : alors qu'il rassemblait des individus de confessions différentes autour de leur identité ethnique ou traditionnelle locale, l'arrivée de populations de confession musulmane et originaires d'autres ethnies a rassemblé les musulmans, devenus majoritaires, autour de leur appartenance religieuse³³. La communauté de tradition avec les chrétiens des Moluques perdait d'autant plus sa signification qu'elle était affaiblie d'une part par la méfiance du régime à l'égard des traditions locales, considérées comme un obstacle au développement, et d'autre part par la diffusion d'identités islamique et chrétienne globales et normalisées³⁴, également hostiles à ces traditions locales. Pour Dieter Bartels, le culte d'ancêtres partagés par les villages chrétiens et musulmans était ainsi l'un des fondements des *pela* et de la « religion *nunusaku* »³⁵. La centralisation administrative propre aux régimes de Sukarno puis Suharto a en outre affaibli le système social propre à Ambon, fondé sur l'hérédité. En remplaçant les hiérarchies traditionnelles par des structures d'autorité conformes à la planification centralisée appliquée à l'ensemble du pays, et en substituant le droit national à l'*adat* (droit

³⁰ Le 19 janvier 1999, l'étincelle qui déclencha le conflit fut une altercation entre un chauffeur de minibus chrétien et deux migrants musulmans. Celle-ci dégénéra en règlement de compte interconfessionnel. En trois ans, le conflit aurait fait plus de 6 000 victimes et 500 000 réfugiés. Voir Raillon F., « Chrétiens et musulmans d'Indonésie : les limites de la tolérance », *Hérodote*, 106, 2002/3, pp. 133-150.

³¹ Près de 4 millions de personnes ont été déplacés au XX^e siècle dans le contexte des processus de *transmigrasi*.

³² Raillon F., *op. cit.*, p. 139 ; Gomang S. R., *op. cit.*, p. 487 ; par Bartels D., "Your God is no longer mine; Moslem-Christian fratricide in the Central Moluccas after a half-millennium of tolerance, co-existence and ethnic unity", dans Pannell S. (dir.), *A State of Emergency: Violence, Society and the State in Eastern Indonesia*, Darwin, Northern Territory University Press, 2003, pp. 128-153. Chapitre d'ouvrage disponible sur Internet : http://www.nunusaku.com/03_publications/articles/yourgod.html [dernier accès, 19 février 2012].

³³ Raillon F., « Chrétiens et musulmans d'Indonésie : les limites de la tolérance », *Hérodote*, 106, 2002/3, p. 140.

³⁴ Une partie des représentants de l'islam indonésien, dans le sillage de l'ancien chef de l'organisation musulman Nahdlatul Ulama et ancien président de la République d'Indonésie (1999-2001) Abdurrahman Wahid, ainsi que les membres de Jaringan Islam Liberal (JIL), prônent inversement la « localisation » de l'islam comme moyen d'une plus grande tolérance. Tout en conservant sa portée universelle, la religion devrait selon les partisans de la « localisation » être adaptée aux particularismes locaux. Sur la compatibilité entre *adat* et islam: Ali M., "Muslim diversity: islam and local tradition in Java and Slawesi, Indonesia", *Indonesian journal of islam and muslim societies*, 1, 1, 2011, pp. 1-35. Article consultable en ligne : <http://www.ppsstainsalatiga.ac.id/uploads/1-MUH%20ALI.pdf> [dernier accès le 20 février 2011].

³⁵ Bartels D., "Your God is no longer mine; Moslem-Christian fratricide in the Central Moluccas after a half-millennium of tolerance, co-existence and ethnic unity", dans S. Pannell (dir.), *A State of Emergency: Violence, Society and the State in Eastern Indonesia*, Darwin, Northern Territory University Press, 2003, pp. 128-153. Chapitre d'ouvrage disponible sur Internet : http://www.nunusaku.com/03_publications/articles/yourgod.html [dernier accès, 19 février 2012].

coutumier), les autorités ont affaibli le rôle des Anciens, qui étaient aussi les passeurs de traditions comme les *pela*³⁶.

C'est peu après la chute de Suharto en mai 1998, dans un contexte marqué par la perte d'autorité et de contrôle de l'État et alors que plus rien ne subsistait des liens précédemment consacrés par les *pela*, qu'a explosé la bombe à retardement de la *transmigrasi* combinée à l'effacement des structures traditionnelles³⁷. De fait, les régions où l'*adat* était moins affectée, comme les îles de Kei au sud-est des Moluques, ont été moins sujettes aux tensions. Dans le contexte de ce conflit, les autorités de l'Indonésie en voie de démocratisation se sont efforcées de réinventer les traditions oubliées, comme élément de base des dialogues pour le retour à la paix. Aux Moluques, l'idée de (re)créer une « identité moluquoise » transcendant les clivages religieux³⁸ réapparut au cœur des initiatives pour la paix. Ainsi, en mars 2001, fut organisé le « Dialogue national sur la revitalisation de la culture locale pour la réhabilitation et le développement des Moluques vers une Indonésie nouvelle », à laquelle prirent part 1 500 responsables gouvernementaux, communautaires et religieux, étudiants, hommes d'affaires et membres d'ONG moluquois. Si aucune issue tangible n'a été enregistrée suite à cette initiative³⁹, elle est emblématique de cette idée suivant laquelle un retour à la tradition serait susceptible de dépasser les nouveaux conflits. La notion de *pela* fut ainsi réinventée, dans le cadre de ce type d'initiatives, avec une portée nouvelle. Il s'agissait bien de revivifier la tradition en réintroduisant le *pela-gandong* auprès des jeunes à qui la signification des pactes n'avait pas été transmise⁴⁰, pour en faire la source du renouveau d'une identité locale dépassant le clivage religieux. Quelques inflexions furent intégrées à ces *pela* nouveaux, pour les adapter à la problématique concernée : alors qu'il n'existait précédemment pas d'alliances interreligieuses au-delà du niveau du village, les nouveaux liens sont censés concerner l'ensemble de la province et ne s'appuient plus sur la vénération d'ancêtres communs comme c'était le cas dans la « religion Nunusaku » évoquée par Bartels.

Les limites théoriques et pratiques de cette réinvention des traditions doivent être soulignées, dans la mesure où il est permis de s'interroger sur la capacité des pactes locaux à annuler la conflictualité. Leur réhabilitation consiste en effet à réintroduire l'idée selon laquelle l'identité primordiale la plus forte et la plus structurante n'est plus la religion, mais l'ethnie⁴¹. Les conflits survenus aux Moluques en lien avec la *transmigrasi* auraient-ils été impossibles si les *pela* n'avaient pas été annulés par les années de centralisation administrative ? Peut-être se seraient-ils manifestés sous une autre forme, entre indigènes liés par des pactes et nouveaux arrivants porteurs d'une identité nouvelle, au lieu d'éclater entre chrétiens et musulmans. Rien n'indique cependant que le recours à la violence aurait été hors de propos dans le double contexte de bouleversements économiques et sociaux provoqués par la *transmigrasi*, et de vide politique entraîné par la chute du régime. Si la notion d'ethnie est élargie dans le contexte des nouveaux *pela* puisqu'il s'agit explicitement de construire des communautés imaginées, au sens d'Anderson⁴², en intégrant les récents arrivés, la valorisation d'une appartenance communautaire est porteuse de nouveaux risques conflictuels, au cas où émergeraient de nouvelles tensions par exemple entre membres d'un *pela* et participants d'une vague nouvelle d'immigration.

Concrètement, malgré l'optimisme qui avait suivi les accords de Malino I puis Malino II, signés en février 2002 par trente-cinq délégués de factions chrétiennes et trente-cinq délégués de factions musulmanes sous la houlette de la présidente Megawati Sukarnoputri

³⁶ La loi numéro 5 de 1979 a remplacé l'*adat* et les structures d'autorité locale, basées sur l'hérédité, par un système unifié dans l'ensemble de l'archipel, imposant l'élection du chef de village, le *kepala desa* (le terme javanais *desa* a d'ailleurs remplacé *negeri* pour désigner les villages).

³⁷ Lowry C. S., Littlejohn S., "Dialogue and the discourse of peacebuilding in Maluku, Indonesia", *Conflict resolution quarterly*, 23, 4, 2006, p. 411.

³⁸ Le terme est employé par Brauchler B., *op.cit.*, p. 873.

³⁹ Brauchler B., *op.cit.*, p. 877.

⁴⁰ Lowry C. S., Littlejohn S., "Dialogue and the discourse of peacebuilding in Maluku, Indonesia", *Conflict resolution quarterly*, 23, 4, 2006, pp. 409-426, p. 422.

⁴¹ Brauchler B., *op.cit.*, p. 883.

⁴² Anderson B., *L'imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2006, 212 p.

et de son ministre pour le Bien-être du peuple (*Coordinating minister for People's welfare*) Jusuf Kalla, la stabilisation de la situation fut seulement temporaire. Des crises ressurgissent régulièrement depuis le milieu des années 2000⁴³. Le souvenir des conflits de 1999-2002 semble attiser ces tensions, alimentées selon *l'International Crisis Group* par le référent qu'ils constituent, y compris pour les participants d'ateliers visant à promouvoir la paix⁴⁴. Comme le note Reina Neufeldt, il convient toutefois de souligner que l'une des limites du dialogue interreligieux tient à la discrétion de ses succès : les échecs apparents renforcent le scepticisme – alors qu'un raisonnement contrefactuel montre que les conséquences auraient pu être plus dramatiques si aucun dialogue n'avait été organisé – tandis que les réussites sont inquantifiables dans la mesure où elles sont généralement incluses dans un processus plus large dont elles tendent à être considérées comme un élément mineur⁴⁵.

Malgré ces limites, l'idée de la valeur de la sagesse locale comme élément de paix s'est établie au moins à un niveau symbolique. Ainsi, en 2006, le Centre international pour l'islam et le pluralisme (*ICIP – International Centre for Islam and Pluralism*, Jakarta) a organisé une série d'ateliers à Jakarta et à Ambon sur la sagesse locale (*kearifan lokal*) et son importance pour la paix. La version rénovée du *pela-gandong* a été promue jusque dans les médias internationaux, et plusieurs travaux universitaires en font une base potentielle pour développer les techniques de construction de la paix entre groupes de religions différentes. Michelle Carnegie, observant le cas du village côtier d'Oelua à Roti (province de Nusa Tenggara Timur), a par exemple mis en avant le succès de la coopération entre communautés chrétiennes et musulmanes de cette province qu'elle qualifie de « communauté à faible conflictualité » (*low conflict community*). Soulignant que les membres de cette communauté mettent en avant leur hétérogénéité pour mieux la vivre, à l'opposé des restrictions imposées par le système Suharto⁴⁶, elle estime que ses observations fondées sur les pratiques de cette région pourraient être développées comme base d'un programme de recherche destiné à favoriser la coopération en embrassant les différences⁴⁷.

En 2001, alors que l'on pensait la situation stabilisée aux Moluques, l'*adat* et le *pela-gandong* sont devenus l'explication privilégiée d'un apaisement relativement rapide par rapport à d'autres conflits à composante religieuse comme ceux d'Irlande du Nord ou des Philippines⁴⁸. Forte du succès au moins symbolique de cette expérience, et constatant l'intérêt renouvelé pour les bases traditionnelles du dialogue interreligieux, l'administration indonésienne a saisi l'opportunité qu'il y avait à promouvoir cette expertise au niveau national mais aussi au-delà des frontières de l'archipel. Le dialogue interreligieux fait désormais partie intégrante de l'argumentaire de promotion de l'Indonésie sur la scène internationale.

LA PROMOTION DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX, ATOUT DIPLOMATIQUE ET DEMOCRATIQUE DE L'INDONESIE POST-SUHARTO

C'est depuis le milieu des années 2000 que le dialogue interreligieux est promu, non seulement par le ministère des Religions et les autorités des provinces concernées, mais aussi par la direction pour la Diplomatie publique du ministère des Affaires étrangères, qui en fait l'un des piliers de la diffusion d'une image positive de l'Indonésie post-*Reformasi*. En véhiculant la promotion d'une Indonésie tolérante et réussissant le pari du dialogue interreligieux, le ministère poursuit un double objectif : renforcer sur la scène mondiale la position de l'Indonésie en répondant précisément à la demande politique internationale ; et promouvoir en interne cette conception, au moment précis où elle semble fragilisée. Alors que s'accroît l'audience de discours radicaux, il s'agit de renvoyer une image positive de la

⁴³ International Crisis Group, "Indonesia: Trouble again in Ambon", *Asia Briefing*, 128, 4 octobre 2011, 14 p.

⁴⁴ International Crisis Group, "Indonesia: Cautious calm in Ambon", *Asia Briefing*, 133, 13 février 2012, 7 p.

⁴⁵ Neufeldt R. C., *op. cit.*, p. 345.

⁴⁶ Carnegie M., "Living with difference in rural Indonesia: What can be learned for national and regional political agendas?", *Journal of Southeast Asian Studies*, 41, 3, 2010, p. 481.

⁴⁷ Carnegie M., *op. cit.*, p. 451.

⁴⁸ Brauchler B., *op. cit.*, p. 883.

tolérance désormais valorisée, comme l'a montré la première partie, comme une composante de la culture indonésienne⁴⁹.

Une prise en considération du facteur religieux dans la politique étrangère indonésienne

Alors qu'ils ont longtemps évité de prendre en considération le facteur religieux dans la formulation de leur politique étrangère⁵⁰, les dirigeants indonésiens s'efforcent désormais de l'intégrer pour en contrôler les répercussions sur la scène locale. La direction pour la Diplomatie publique, sise au dernier étage du ministère des Affaires étrangères depuis 2003 et dotée en 2008 d'un budget de 28 milliards de roupies (28 millions de dollars), est chargée de cette mission pour laquelle la promotion du dialogue interreligieux est un instrument privilégié. Il s'agit pour les autorités de diffuser l'image d'un pays musulman démocratique et modéré, en passant par des organisations privées susceptibles de transmettre ce message aussi bien chez leurs membres indonésiens qu'auprès de leurs partenaires au-delà des frontières. En encourageant la projection internationale d'acteurs non-étatiques étiquetés comme modérés et considérés comme loyaux, la diplomatie publique vise à combattre le radicalisme par la société civile. Un responsable de la diplomatie publique le précisait lors d'un entretien :

« Nous favorisons les organisations modérées pour battre sur leur propre terrain les organisations radicales d'inspiration transnationale, sans les victimiser, pour ne pas conforter leur discours »⁵¹.

Il s'agit enfin de revenir sur la scène mondiale en améliorant l'image de l'Indonésie auprès de ses partenaires occidentaux, inquiétés par les débordements radicaux observés lors de manifestations contre l'intervention américaine en Afghanistan. Fin 2001, la diffusion d'images de manifestations où l'on brandissait l'effigie d'Oussama Ben Laden avait été délétère pour la crédibilité internationale de l'Indonésie. Il était donc urgent, pour le gouvernement, d'envoyer un message plus positif à des partenaires en quête de gestes symboliques de la part du premier pays majoritairement peuplé de musulmans. L'urgence de la situation a par ailleurs été renforcée après les premiers attentats de Bali, alors que les autorités indonésiennes, mal préparées, avaient nié l'existence d'un risque terroriste dans l'archipel. Dans un contexte de mise en avant de l'antagonisme supposé entre Occident et monde musulman, parvenir à rétablir cette image de modération offrait en outre l'occasion d'un retour de l'Indonésie sur la scène internationale, après des années d'une mise à l'écart liée notamment aux exactions commises par le régime Suharto au Timor Oriental. La promotion du dialogue interreligieux faisait de l'Indonésie, devenue démocratique après la chute de Suharto et sortie du Timor Oriental suite au référendum d'autodétermination de 1999, un partenaire international particulièrement courtisé sur la scène internationale.

En matière de dialogue interreligieux, le ministère des Affaires étrangères s'est appuyé sur l'expertise du ministère des Religions et sur les initiatives jusqu'alors menées au niveau national ou local, présentées comme l'expression de la tradition indonésienne. Le premier Forum de dialogue interreligieux Asie-Pacifique fut organisé à Yogyakarta (Java-centre) en décembre 2004. L'initiative avait à l'époque provoqué les interrogations de nombreux commentateurs indonésiens, sceptiques face à la révolution que constituait le fait, pour le très séculier ministère des Affaires étrangères, d'accorder une tribune aux acteurs religieux. Le succès de la formule a néanmoins été confirmé puisque les Forums de dialogue Asie-Pacifique sont désormais organisés annuellement dans un pays de la région, et regroupent un nombre croissant de participants. Ce type d'initiative est devenu un instrument-clé de la diplomatie indonésienne, qui a multiplié ses engagements. Les Forums de dialogue

⁴⁹ Cette perspective permet d'aller au-delà d'une conception selon laquelle la religion correspond exclusivement à un garde-frontière. Sur cette idée de garde-frontière, voir la contribution de Brigitte Vassort-Rousset dans le présent volume.

⁵⁰ Sukma R., *Islam in Indonesian foreign policy*, Londres, Taylor & Francis Group, 2004, 180 p.

⁵¹ Entretien avec un diplomate responsable de la Diplomatie publique, conduit au ministère des Affaires étrangères, à Jakarta, le 10 juin 2008.

interreligieux Asie-Europe, dans le cadre de l'ASEM (Asia-Europe Meeting), ont vu le jour en 2006 à Bali et se réunissent également chaque année. La sixième édition, organisée à Madrid en avril 2010, portait sur le thème de la « consolidation de la liberté religieuse et de la connaissance mutuelle des sociétés à travers le dialogue interreligieux et interculturel ». Elle a rassemblé 200 participants envoyés par quatorze pays membres de l'ASEM, le Vatican et des partenaires au sein de l'OCI. Des dialogues bilatéraux ont également été mis en place avec plusieurs pays européens, en particulier l'Autriche et la Finlande, également engagées sur le thème du dialogue interreligieux. Un représentant du ministère autrichien pour les Affaires européennes et internationales, Michael Weninger, participant au forum interreligieux de l'ASEM à Séoul en 2009, expliquait que ces dialogues sont un élément essentiel pour un Occident à la recherche du mode de fonctionnement d'un monde désormais post-séculier⁵². Témoinant de l'audience que ces initiatives confèrent à l'Indonésie sur la scène mondiale en favorisant les partenariats, l'*Indonesian-US Interfaith Cooperation Meeting* a également été lancé en janvier 2010 à Jakarta avec la participation d'une délégation de vingt Américains présidée par Pradeep Ramamurthy, directeur de la coopération mondiale (*Global Engagement*) au Conseil national de sécurité (NSC) de la Maison-Blanche. La délégation indonésienne, emmenée par le directeur de l'Information et de la diplomatie publique, Andri Hadi, comprenait trente diplomates et membres d'organisations religieuses, notamment le *Nahdlatul Ulama* et la *Muhammadiyah*⁵³. L'idée de cette dernière édition avait été lancée par le ministre Hassan Wirajuda lors de sa rencontre en juin 2009 avec la secrétaire d'État américaine Hillary Clinton, à Washington. Concrétisée par Marti Natalegawa, qui a pris la relève de son prédécesseur à la tête du Deplu en septembre 2009, elle illustre la volonté du nouveau ministre de s'inscrire dans la continuité des politiques menées par l'administration précédente.

Certes, les déclarations adoptées en marge de ces forums laissent souvent les observateurs frustrés dans la mesure où les sujets les plus contentieux, notamment la construction de lieux de cultes, les financements internationaux ou encore le prosélytisme, sont généralement évités. Les organisateurs veillent d'ailleurs à y maintenir une ambiance très convenue, depuis la mauvaise expérience de débats houleux survenus en 2006, lors du premier forum de Bali, lorsque des religieux s'étaient opposés sur des désaccords théologiques. S'ils ne donnent pas lieu à des initiatives concrètes, les forums de dialogue interreligieux permettent à l'Indonésie de réaffirmer sa résolution à se poser en exemple de pays multiculturel et pluri-religieux, faisant l'effort d'apaiser les tensions par le dialogue. Ce positionnement présente un double avantage pour le gouvernement indonésien. Il conforte sa volonté de s'inscrire comme un médiateur sur la scène mondiale et permet de conjurer les effets négatifs des tensions qui subsistent sur la scène intérieure, où les attaques de lieux de cultes et les rixes entre musulmans radicaux et sectes minoritaires font encore régulièrement l'actualité⁵⁴.

De manière intéressante, le tournant en apparence radical qui a consisté à introduire une dimension religieuse dans la politique étrangère indonésienne, après cinq décennies marquées par la tentative d'ignorer ce facteur autant que possible, peut être compris comme une adaptation et une modernisation de la doctrine de politique étrangère traditionnelle de l'État indonésien. C'est en effet en des termes qui font écho à l'idée devenue classique de non-alignement que les diplomates et dirigeants indonésiens présentent cette thématique. Dans un environnement international où le non-alignement semblait désuet en l'absence de division est-ouest, l'Indonésie utilise une posture similaire aux principes de la diplomatie indépendante et active formulée en 1948 : en s'inspirant de la prophétie auto-réalisatrice du choc des civilisations, la stratégie renouvelée de l'Indonésie consiste à se positionner comme un pont entre « le reste » et « l'ouest », ou entre l'Occident et le monde musulman. Au non-alignement négatif des années de Guerre froide, aurait succédé un non-alignement positif consistant à se poser en rassembleur des civilisations. Susilo Bambang Yudhoyono a

⁵² Bayuni E. M., "Spreading the interfaith gospel goes through diplomacy", *The Jakarta Post*, 29 septembre 2009.

⁵³ *Nahdlatul Ulama* et *Muhammadiyah*, fondées respectivement en 1926 et 1912, sont les deux principales organisations musulmanes indonésiennes et mondiales. Représentant respectivement les courants traditionaliste et moderniste de l'islam indonésien, elles rassemblent chacune entre 25 et 45 millions de membres.

⁵⁴ Voir le cas des attaques régulières contre les membres de l'*Ahmadiyah*, mentionné dans la première section de ce chapitre.

présenté cette vision lors d'un discours à la *Kennedy School of Government*, le 29 septembre 2009⁵⁵, en écho au discours du président Obama au monde musulman⁵⁶. Réfutant le choc des civilisations, il proposait à la place l'idée de résolution des conflits « à l'indonésienne », rappelant la réinvention des traditions de dialogue interreligieux, abordée dans la première partie de ce chapitre. Comptant sur cette posture d'acteur raisonnable au potentiel global, l'Indonésie tente de promouvoir son image tant au sein du monde musulman, en s'efforçant de se positionner comme un exemple d'État pacifique, modéré et démocratique, que parmi ses partenaires occidentaux auprès desquels elle met en avant ses spécificités d'allié musulman modéré et démocratique.

La valorisation des initiatives diplomatiques d'organisations religieuses modérées

Le ministère des Affaires étrangères incite par ailleurs un nombre limité d'organisations religieuses à agir, en interne mais aussi au-delà des frontières, comme relais directs de la diplomatie indonésienne dans les domaines de la médiation et du dialogue interreligieux. Selon la direction pour l'Information et la diplomatie publique, il est en effet nécessaire de créer une synergie entre acteurs étatiques et acteurs non-étatiques, afin que l'identité indonésienne et les pratiques véhiculées par les réseaux transnationaux soient en phase avec les valeurs que le gouvernement cherche à promouvoir. Les transformations de l'islam indonésien ont provoqué au cours des dernières années une concurrence entre les organisations religieuses stato-loyales et celles qui récuse ou concurrencent les principes de la Constitution indonésienne. En dépit des inquiétudes liées au développement de ces dernières, le gouvernement cherche à maintenir en principe la liberté d'expression dans la nouvelle démocratie indonésienne. Au lieu d'interdire les organisations défavorables à son message, la diplomatie publique tente donc de renforcer le rôle et l'action internationale des organisations indépendantes mais loyalistes. A cet effet, la direction pour l'Information et la diplomatie publique coopère étroitement avec la *Muhammadiyah* et le *Nahdlatul Ulama*, dont les dirigeants participent à des initiatives du ministère ou co-organisent avec lui certaines activités liées au dialogue et à la médiation religieuse.

En février 2003, les présidents de ces deux organisations ont par exemple été envoyés en visite au Vatican, en Australie et au Parlement européen, en tant que membres d'une délégation comprenant des représentants de chacun des cultes pratiqués en Indonésie. L'objectif était de former des alliances avec d'autres militants opposés à la guerre, pour signifier au peuple indonésien que, la guerre en Irak n'étant pas une croisade contre l'islam, l'opposition à ce conflit ne devrait pas servir de prétexte à des attaques contre les minorités religieuses ni être interprétée comme un combat contre les Américains ou les Occidentaux. Une déclaration commune entre le pape Jean-Paul II et les dirigeants religieux indonésiens a été publiée le 20 février 2002, reprenant les mots du pape selon qui « la guerre est une défaite pour l'humanité. Elle est aussi une tragédie pour la religion ». La direction pour l'Information et la diplomatie publique a par la suite fait diffuser dans les mosquées de l'ensemble du pays la photographie prise avec le souverain pontife au cours de ce voyage, accompagnée d'une citation selon laquelle toutes les religions poursuivent la paix. Si la portée directe d'initiatives de ce type n'est pas mesurable, elles ont vraisemblablement contribué à apaiser le climat en amont de la guerre en Irak. Contrairement au reste du monde, les manifestations indonésiennes contre l'opération états-unienne en Irak se sont déroulées dans une ambiance plus sereine que celles qui avaient suivi le conflit en Afghanistan, survenu sans préparation de l'opinion publique⁵⁷.

⁵⁵ Yudhoyono S. B., "Nine pillars to make the next century an age of connectivity, not conquest", *Jakarta Globe*, 5 octobre 2009. Article issu du discours "Toward harmony among civilizations", prononcé par le président à l'Université de Harvard le 29 septembre 2009.

⁵⁶ Obama B. H., "Remarks by the President on a new beginning", discours prononcé le 4 juin 2009 à l'Université du Caire. Version publiée par la Maison Blanche, disponible sur internet : <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09> [dernière consultation, 9 octobre 2011].

⁵⁷ En octobre 2001, des étudiants de la Société musulmane indonésienne de Makassar avaient par exemple organisé une manifestation devant le consulat japonais, demandant le retrait du soutien japonais au gouvernement des États-Unis et menaçant d'expulser les citoyens japonais de la région. La même année en novembre, suite au plastiquage de l'*Australian International School* au sud de Jakarta et de la *Petra Protestant Church* au nord de la

En juillet 2006, la direction pour l'Information et la diplomatie publique a financé la visite à Londres d'une délégation d'imams et d'intellectuels musulmans pour évoquer différents aspects de l'islam indonésien, notamment au *Royal Institute of International Affairs* (Chatham House). Le gouvernement a pris l'initiative de mettre en place avec le Royaume-Uni un Conseil consultatif islamique (*Islamic Advisory Council*), qui vise à promouvoir l'islam modéré dans les deux pays. D'autres visites sur le même modèle ont été organisées, en novembre 2006 en Nouvelle-Zélande et en Slovaquie, puis en 2007 aux États-Unis, en Hongrie, en République Tchèque et en Pologne. Liberté était donnée aux participants d'évoquer la situation indonésienne, y compris pour aborder et critiquer ses limites, afin de convaincre de la nature démocratique et pluraliste du pays⁵⁸. Tous les participants s'inscrivaient en revanche dans une approche de la religion compatible avec celle des autorités.

Cette coopération, véritable sous-traitance de la diplomatie publique indonésienne, passe également par l'organisation de forums internationaux non-gouvernementaux. Ainsi, la direction pour l'Information et la diplomatie publique finance et soutient logistiquement, depuis 2006, l'organisation biennale du *World Peace Forum* de la *Muhammadiyah* et de *l'International Conference of Islamic Scholars* du *Nahdlatul Ulama*. Le premier rassemble des universitaires, des responsables d'ONG et des religieux du monde entier et de différentes confessions, pour évoquer des questions de tolérance similaires à celles abordées par les forums de dialogue interreligieux intergouvernementaux. Le premier *World Peace Forum* s'est tenu à Jakarta en 2006. Lors de la seconde édition, organisée en 2008, l'Ambassadeur des États-Unis en Indonésie était venu essayer les critiques virulentes qui sont le lot de sa fonction dans un pays majoritairement hostile à la politique menée par son gouvernement. Cependant, il semblait considérer comme essentielle sa présence à un tel événement. *L'International Conference of Islamic Scholars*, organisée par le *Nahdlatul Ulama* et réservée à des participants musulmans, est axée sur la compatibilité entre l'islam et le monde occidental. Organisée en mars 2004, la première édition de l'ICIS a réuni 200 intellectuels musulmans originaires de 26 pays. Le mandat de la conférence, rééditée tous les deux ans, était de « promouvoir la véritable image de l'islam comme une religion de paix et de tolérance qui apporte du bien à toute l'humanité » (« *Islam rahmatan lil'alam* »). Le logo du ministère des Affaires étrangères n'est pas affiché lors de l'évènement, mais les diplomates prêtent leur savoir-faire pour rédiger les résolutions adoptées au cours de la dernière session. La formule « Oulémas sans frontières », slogan clé de l'édition de 2008, fut ainsi proposée par un diplomate ravi de cette trouvaille suggérant les dimensions thérapeutique et transnationale de la religion, conformément à l'idée qu'entend en donner la direction pour la Diplomatie publique. Suggérée lors d'une réunion organisée en amont de la conférence avec des responsables du NU, la formule est restée inscrite dans l'acte final de *l'International Conference of Islamic Scholars* de 2008.

Les responsables politiques indonésiens de haut niveau, président ou ministres régaliens mais également certaines personnalités éminentes de l'opposition comme l'ancienne présidente de la République d'Indonésie, Megawati Sukarnoputri, se succèdent à la tribune lors des cérémonies d'ouverture et de clôture de ces événements, pour promouvoir le modèle indonésien de tolérance et de dialogue interreligieux face à un auditoire international parfois sceptique.

« De notre point de vue, les sources de tension sont liées au besoin de démocratie et de dialogue mutuel. (...) Il faut renforcer l'Etat-nation, qui est attaqué de l'extérieur par la mondialisation et de l'intérieur par les forces internes, en renforçant la démocratie, en

ville, la police avait reconnu qu'il s'agissait de groupes musulmans poursuivant des motifs politiques « probablement liés à la guerre ».

⁵⁸ Anwar D. F., "Peran Diplomasi Publik Dalam Kebijakan Luar Negeri Republik Indonesia" [le rôle de la diplomatie publique dans la politique étrangère indonésienne], conférence présentée à l'Université islamique d'État Syarif Hidayatullah à Jakarta le 5 novembre 2008. Mentionné dans "Indonesia perlu diplomasi publik" [L'Indonésie a besoin de diplomatie publique], *Republika*, 5 septembre 2008.

réduisant les inégalités pour les rendre soutenables, en stimulant le dialogue interreligieux et interculturel (...), et célébrer les identités multiples. »⁵⁹

« L'Indonésie n'est pas un pays islamique, elle se caractérise par la diversité, même si elle reconnaît le rôle de la religion. C'est ce que nous, Indonésiens, vous offrons comme contribution pour une solution. L'Indonésie est un pays-miracle puisqu'elle n'a pas explosé comme la Yougoslavie, l'Union soviétique ou l'Afrique. Il faut émuler cet exemple de consolidation socio-économique et de construction de la paix multiculturelle. »⁶⁰

« En tant qu'ancienne présidente du plus grand pays peuplé de musulmans au monde, je souhaite partager ma vision de la manière dont une nation peut contribuer à la paix et à l'harmonie comme nous avons essayé de le faire en Indonésie. (...). La diversité est une caractéristique de base de l'Indonésie. (...). Le Pancasila et la devise « *Bhinneka Tunggal Ika* » [L'unité dans la diversité] peuvent servir de modèle pour les relations futures entre diverses religions et civilisations. (...) Notre expérience du Pancasila montre qu'il s'agissait du bon choix (...). L'Indonésie est une miniature de la diversité du monde. Si, et quand les Indonésiens réussiront en tant que nation, nous devons être optimistes sur le fait que nous pourrions instaurer la paix et l'harmonie dans chaque coin du monde (...). Le Pancasila est l'exemple d'une norme de paix et d'harmonie dont le monde doit apprendre, et qu'il doit suivre. »⁶¹

Du point de vue du ministère, ces initiatives présentent le double avantage de véhiculer une image positive du pays puisque les forums rassemblent plusieurs centaines de participants venus du monde entier. Elles permettent également de renforcer, aux dépens de leurs concurrentes, la visibilité et l'audience des organisations considérées comme loyales aux principes de l'État indonésien. Occasionnellement, la coopération va jusqu'à une forme de délégation de compétences, qui voit ces organisations effectuer des missions de bons offices en coordination avec les autorités. L'intérêt est de voir ces organisations prononcer les termes de solidarité islamique que le gouvernement évite toujours de mettre officiellement en avant. Les organisations islamiques mènent sur ce registre de véritables opérations de diplomatie parallèle dans le contexte de conflits abordés avec beaucoup de précaution par les acteurs étatiques, notamment lorsque la solidarité religieuse entre en jeu. Cependant, elles se heurtent d'une part, à la neutralité des institutions et, d'autre part, aux priorités étatiques ou au principe de non-ingérence.

Dans le contexte de l'opposition récurrente entre l'Indonésie et la Malaisie, qui revendique la souveraineté sur le bloc maritime d'Ambalat, riche en gaz naturel, à l'est de l'île de Bornéo, de nombreuses délégations ont par exemple été dépêchées par le gouvernement indonésien en Malaisie pour protester ou rechercher une solution. Si aucune de ces missions n'est parvenue à solutionner durablement le conflit, l'une d'entre elles présente un intérêt particulier dans le cadre cette étude. Le 5 mars 2005, les membres éminents de quatre organisations religieuses se sont déplacés : Din Syamsuddin, président de la *Muhammadiyah* et du Centre pour le dialogue entre les cultures et civilisations (CDCC) ; Said Aqiel, responsable des affaires religieuses du NU ; Cholil Badawi, président du DDII ; et Nazri Adlani, secrétaire général du Conseil des oulémas d'Indonésie (MUI). Le président de l'une des organisations concernées revendique cette initiative. S'il n'est pas aisé de savoir si l'idée vint effectivement de lui ou fut suggérée par le gouvernement, il est clair que la rencontre entre les quatre membres de la délégation et les autorités malaisiennes se fit avec la bénédiction du ministère, représenté lors de la rencontre par l'ambassadeur d'Indonésie à Kuala Lumpur. Un membre de la délégation soulignait avoir mis en avant la notion de solidarité islamique, pourtant jamais mentionnée dans les communiqués ou articles publiés à l'issue de la rencontre :

« J'ai eu cette initiative au moment de la deuxième crise, d'amener cinq responsables d'organisations religieuses indonésiennes. Nous avons appelé le secrétariat du Premier ministre de Malaisie pour demander à être reçus, et son accord est parvenu dès le

⁵⁹ Wirajuda H., "The potential sources of conflicts and tension in Southeast Asia", discours prononcé lors de l'International Conference of Islamic Scholars, Jakarta, 31 juillet 2008.

⁶⁰ Sudarsono J., "The role of State in peace building and conflict prevention: Indonesian experiences", discours prononcé lors de l'International Conference of Islamic Scholars, Jakarta, 1^{er} août 2008.

⁶¹ Sukarnoputri M., "Peace and harmony for humanity: Indonesian experience", discours prononcé lors de l'International Conference of Islamic Scholars, Jakarta, 30 juillet 2008.

lendemain. Nous avons alors prévenu l'ambassadeur à Kuala Lumpur, qui a accompagné la délégation, et nous avons été reçus par le Roi et par le Premier ministre de Malaisie pendant près de deux heures. Mais le sujet d'Ambalat ne nous a occupés que pendant trois minutes ! Nous nous sommes dit « d'accord, résolvons cela dans l'esprit de la solidarité islamique, il est important de ne pas perdre avec une telle division l'opportunité de faire émerger l'islam d'Asie ». Pak Lah [Abdullah Badawi] était absolument d'accord et il a appelé SBY dès le lendemain pour organiser des pourparlers officiels. Pendant le reste de l'entretien, nous avons discuté de son livre sur l'islam hadhari. Je lui ai dit que l'idée est bonne, tout en lui faisant remarquer respectueusement que ce n'est pas une véritable innovation pour nous qui sommes modernes [depuis le début du XX^e siècle] »⁶²

Nahdlatul Ulama et *Muhammadiyah* sont également engagées dans des dialogues avec les autorités thaïlandaises et philippines, en marge des discussions officielles sur leurs régions, théâtres d'activités séparatistes, Patani (sud de la Thaïlande) et Mindanao (sud des Philippines). Din Syamsuddin et Hasyim Muzadi, les présidents des deux organisations, se rendent régulièrement sur le théâtre des conflits où, en accord avec les autorités de leur État d'origine et avec celles des pays destinataires, ils encouragent la mise en œuvre de projets notamment dans le domaine de l'éducation. Une brève description des activités internationales du président de la *Muhammadiyah*, Din Syamsuddin, montre qu'il est perçu comme un acteur indispensable tant par le Deplu que par les autorités étrangères :

« Je suis fréquemment impliqué dans des forums et alliances à l'invitation de gouvernements étrangers comme cela a été le cas en Thaïlande, où j'ai rencontré le roi, parlé aux oulémas de Patani. Nous avons mis en place des coopérations avec la *Muhammadiyah* de Thaïlande, pour favoriser l'éducation ou l'autonomie économique et pour éclairer la *Dakwah*. Trois délégations thaïlandaises nous ont rendu visite en retour. Les responsables du MILF et du MNLF m'ont aussi invité (...). Presque tous les ambassadeurs étrangers viennent à la *Muhammadiyah* après avoir présenté leurs lettres de créance au gouvernement indonésien. Occasionnellement, nous organisons des opérations avec eux, par exemple avec l'ambassade néerlandaise quand le film *Fitna* est sorti. Le gouvernement indonésien perçoit très bien ces actions, nous travaillons en coopération avec les ambassades lorsque l'on se rend par exemple en Thaïlande, et je suis régulièrement nommé par le gouvernement indonésien pour faire partie de délégations à l'étranger. »⁶³

Cette sous-traitance d'une partie de l'action extérieure permet au gouvernement indonésien de favoriser les organisations qui entendent préserver la relation de complémentarité entre l'islam et les institutions, et de diffuser auprès de partenaires internationaux, musulmans ou non, l'image d'une société civile musulmane faisant la promotion d'un discours modéré et compatible avec les institutions démocratiques. À l'inverse, alors que le gouvernement indonésien ne peut se permettre d'islamiser sa politique étrangère au-delà de la valorisation de cette image de pays musulman modéré, le fait de déléguer à des organisations privées le domaine de la solidarité islamique permet aux autorités d'inclure ce champ dans leurs politiques internationales sans pour autant compromettre leur définition d'une politique étrangère conforme au Pancasila.

CONCLUSION

L'Indonésie a connu depuis 1998 des bouleversements politiques et sociaux qui ont transformé les relations entre État, individus et religion. Confrontées peu après la chute de Suharto à des conflits mettant ouvertement en jeu la variable religieuse, les autorités indonésiennes se sont efforcées de réintroduire des traditions ancestrales qui favorisaient les contacts et relations concrètes entre communautés de religions différentes. Battues en brèche par la centralisation administrative et l'uniformisation menées pendant quarante

⁶² Entretien avec le président d'une organisation religieuse indonésienne, conduit à Jakarta le 14 août 2008.

⁶³ Entretien avec Din Syamsuddin, président de la *Muhammadiyah*, conduit au Stade Sukarno de Jakarta le 15 août 2008.

années d'autoritarisme, ces pratiques avaient été affaiblies pour laisser place aux frustrations provoquées notamment par des transformations démographiques trop rapides. L'idée d'actualiser les alliances inter-villageoises ancestrales fut introduite, dans le contexte des activités mises en œuvre pour faciliter l'apaisement des violences aux Moluques, pour devenir la source de nouveaux dialogues entre communautés chrétiennes et musulmanes. Le retour au calme en trois ans, soit un succès relativement rapide pour un conflit à composante religieuse, fut mis au crédit de ces pratiques de dialogue désormais présentées comme une composante de l'identité indonésienne et promues à l'échelle internationale. Si l'efficacité de ces initiatives n'est pas assurée à long terme dans la mesure où des tensions récurrentes menacent de briser à nouveau la tranquillité des Moluques, elles font désormais partie des atouts de la diplomatie indonésienne, qui s'appuie sur la société civile pour promouvoir le dialogue interreligieux non seulement en interne mais aussi à l'extérieur des frontières du pays. A l'heure où le contexte international ne permet plus à la diplomatie indonésienne d'ignorer la prise en considération de la variable religieuse, la promotion du dialogue interreligieux par le pays musulman le plus peuplé au monde constitue un double atout : à l'héritage du non-alignement entre les blocs de l'Est et de l'Ouest, cher à Sukarno, a succédé l'idée de se positionner en pont entre Islam et Occident – quitte à réifier, en la dénonçant, l'idée d'un clivage civilisationnel. En véhiculant une image positive du dialogue et de la tolérance, les autorités indonésiennes entendent ainsi renforcer leur place sur la scène mondiale tout en confortant la stabilité interne de l'archipel.

LE CONSEIL DE L'EUROPE FACE A LA DIVERSITE CULTURELLE ET RELIGIEUSE

Jean-Paul WILLAIME,
GSRL (EPHE-CNRS)

Résumé : Cette contribution, en rappelant tout d'abord l'histoire et les caractéristiques du Conseil de l'Europe (47 Etats membres), étudie comment celui-ci s'est de plus en plus mobilisé, à partir de 2005, en faveur du « dialogue interculturel » et comment, dans ce cadre, il a accordé une attention croissante au dialogue avec les communautés religieuses. Amorcé par le commissariat aux droits de l'Homme et son premier commissaire, le juriste espagnol Alvaro Gil-Robles, le dialogue avec les communautés religieuses a été renforcé avec la prise en compte de la dimension religieuse dans l'élaboration du "Livre blanc sur le dialogue interculturel" publié en 2008. L'auteur analyse avec quel vocabulaire et quelles catégories, le Conseil de l'Europe a légitimé et mis en œuvre, dans le cadre de ses fondamentaux (Etat de droit, droits de l'Homme, démocratie), une approche de la diversité culturelle et religieuse. Ce faisant, explique l'auteur, l'institution intergouvernementale de Strasbourg pratique une laïcité d'intelligence et de dialogue.

.....
Mots-clés: Conseil de l'Europe, dialogue interculturel, diversité, religion, conviction, droits humains.

Summary: *This contribution, while firstly recalling the history and characteristics of the Council of Europe (47 Member States), looks at how this institution has, since 2005, shown increasing support for "intercultural dialogue" and how, in this context, it places a growing importance on dialogue with religious communities. Initiated by the Commission on Human Rights and its first commissioner, the Spanish jurist Alvaro Gil-Robles, dialogue with religious communities was strengthened when religion was included in the White Paper on Intercultural Dialogue published in 2008. The author analyses the vocabulary and the categories that the Council of Europe legitimised and employed, as part of its fundamental values (rule of law, human rights, and democracy), in its approach to cultural and religious diversity. In doing so, the author explains, the intergovernmental institution of Strasbourg practices an intelligent, dialogue-oriented secularism.*

.....
Key words: *Council of Europe, intercultural dialogue, diversity, religion, conviction, human rights*

Les médias parlent plus de l'Union européenne et de Bruxelles que du Conseil de l'Europe et de Strasbourg. Qui plus est, la terminologie propre à chacune de ces institutions entretient quelquefois la confusion. Il n'est ainsi pas rare que l'opinion publique confonde l'« Assemblée parlementaire » du Conseil de l'Europe et le « Parlement européen » de l'Union européenne (UE), certains pouvant même aller jusqu'à identifier dans le « Conseil européen » de l'UE le « Conseil de l'Europe » lui-même. En outre, ce qui n'arrange rien, les sessions du Parlement européen de l'UE devant statutairement avoir lieu à Strasbourg, un deuxième hémicycle lui a été consacré dans la capitale alsacienne à côté de celui du Conseil de l'Europe. Chacune de ces institutions a pourtant une histoire bien distincte, l'une, le

Conseil de l'Europe, créé en 1949, ayant largement précédé dans le temps celle qui est à l'origine de l'UE : la Communauté économique européenne (CEE) née en 1957 par les Traités de Rome. Mais une différence essentielle entre ces deux grandes organisations européennes, c'est l'importance de la dimension économique dans le cas de la petite Europe (aujourd'hui l'Union européenne des 28) et l'importance de la dimension droits, culture et éducation dans la grande Europe des 47 du Conseil de l'Europe. Certes l'UE s'intéresse aussi à ses dimensions, mais elles ne constituent pas sa raison d'être principale alors que le *topo* du Conseil de l'Europe, c'est vraiment la démocratie par le droit, la culture et l'éducation avec, bien entendu, le rôle central de la défense des droits de l'Homme¹. Le 5 octobre 1991, en pleine période de transition après la chute du mur de Berlin (novembre 1989), Catherine Lalumière, alors secrétaire général du Conseil de l'Europe (25 membres à l'époque), déclarait que « le Conseil de l'Europe était à un tournant de son histoire ». Fondé sur les valeurs de la démocratie, le Conseil de l'Europe devait, dans cette phase historique, répondre au vide consécutif à l'effondrement du socle idéologique des sociétés postcommunistes et leur fournir le socle des valeurs démocratiques². Il est clair que les évolutions mêmes des pays de l'Europe centrale et orientale vers une transition démocratique n'ont fait que renforcer le rôle du Conseil de l'Europe comme gardien des valeurs de la démocratie. Il est significatif à cet égard que, dès 1990, le Conseil de l'Europe ait mis en place la Commission européenne pour la démocratie par le droit (*dite Commission de Venise*), des juristes européens ayant d'ailleurs effectivement conseillé plusieurs Etats postcommunistes dans la rédaction de leur texte constitutionnel et de leurs lois relatives aux libertés (notamment de religion).

Le Conseil de l'Europe, c'est donc une autre géométrie européenne qui va jusqu'à la Russie, la Turquie, l'Arménie et l'Azerbaïdjan et un autre fonctionnement institutionnel. Il est courant de dire que le Conseil de l'Europe a peu de pouvoir, surtout si on le compare aux pouvoirs de Bruxelles et de la Commission européenne. Il est vrai que les Etats membres suivent avec plus ou moins de zèle les recommandations émanant du Conseil de l'Europe, mais il faut prendre en compte le fait que le domaine de cette institution intergouvernementale étant la démocratie, la culture et l'éducation, celui-ci se prête plus à un travail long de sensibilisation, de persuasion, de valorisation, d'émulation vers des « bonnes pratiques » qu'à des injonctions impératives et contraignantes. Il y a néanmoins une des institutions du Conseil de l'Europe qui a des effets certains, c'est la Cour européenne des droits de l'Homme. A travers ses arrêts condamnant les Etats pour non-respect de tel ou tel article de la Convention européenne des droits de l'Homme, elle contraint de fait les Etats signataires à avoir des lois et des pratiques qui n'entrent pas en contradiction avec la Convention.

Avec, en 2013, 47 Etats membres très différents de par leur taille, leur situation géographique, leur culture, leur langue, les religions qui y prédominent, le Conseil de l'Europe connaît la diversité culturelle et y est en permanence confronté dans ses instances. Il cherche constamment l'équilibre entre le nécessaire respect de cette diversité et la non moins nécessaire cohésion sociale dont chaque pays a besoin. Mais le fait important à noter, c'est que ce thème a fait l'objet, à partir de 2005, d'une véritable mobilisation du Conseil de l'Europe à travers un programme intitulé « dialogue interculturel ». C'est la façon dont

¹ Bien que la coopération dans le domaine économique ait été prévue dans les statuts du Conseil de l'Europe, les traités de Rome instituant en 1957 la Communauté Economique Européenne (CEE) ayant développé la coopération économique dans le cadre de cette communauté, le Conseil de l'Europe se concentra d'autant plus sur les valeurs démocratiques et le droit. De là, cette opposition souvent faite entre l'Europe humaniste du Conseil de l'Europe et l'Europe économique de la CEE, puis de l'UE. Pour une mise en relief de la composante religieuse de la construction européenne, voir la contribution de Brigitte Vassort-Rousset dans le présent volume.

² Interview de Catherine Lalumière dans les *Dernières Nouvelles d'Alsace* N°232, 5 octobre 1991, page 4.

l'institution de Strasbourg a voulu répondre au grand défi auquel la plupart des Etats membres sont confrontés : intégrer dans une même collectivité politique une population de plus en plus diversifiée aux plans culturel et religieux. De là l'engagement du Conseil de l'Europe pour développer le dialogue interculturel, seul choix possible selon le Conseil, pour continuer à faire vivre les démocraties européennes. Et dans cet engagement, l'institution intergouvernementale de Strasbourg a également voulu prendre en compte les dimensions religieuses. C'est l'originalité de cette démarche, ses caractéristiques et son cadre théorique que nous examinerons ici tout en faisant le choix de privilégier ce qui concerne la prise en compte des dimensions religieuses.

Après avoir rappelé les principales caractéristiques du Conseil de l'Europe, ses instances et ses activités, nous reviendrons sur la gestation du Livre blanc sur le dialogue interculturel avant d'analyser la façon dont celui-ci thématise cette question et le choix politique que cela représente.

LE CONSEIL DE L'EUROPE

C'est le Congrès de La Haye, organisé par le Comité international des mouvements pour l'Europe unie les 7-11 mai 1948, qui proposa la création d'un « Conseil de l'Europe ». Le traité constitutif a été signé à Londres le 5 mai 1949 (le 5 mai a été institué Journée de l'Europe en 1964) et c'est à Strasbourg, ville qui devint son siège, qu'il tint sa première assemblée le 10 août 1949. Aux dix Etats fondateurs (Belgique, Danemark, France, Irlande, Italie, Luxembourg, Norvège, Pays-Bas, Royaume-Uni, Suède), s'ajoutèrent très vite d'autres Etats : la Grèce et la Turquie dès 1949, l'Islande et l'Allemagne (RFA) en 1950, l'Autriche en 1956, Chypre en 1961. Après la chute du mur de Berlin, alors que Moscou et ses alliés avaient longtemps considéré que le Conseil de l'Europe était un « instrument de la Guerre froide » on vit arriver les pays de l'ancien bloc communiste, la Hongrie en 1990 (premier pays européen de cet ancien bloc à avoir rejoint le Conseil de l'Europe), la Russie devenant elle-même membre en 1996 (après un refus en 1995 à cause de son action en Tchétchénie). Dès le 6 juillet 1989, Mikhaïl Gorbatchev avait choisi la tribune du Conseil de l'Europe pour parler d'« une maison commune Europe », commune à l'Europe occidentale comme à l'Europe orientale. Il succédait au pape Jean-Paul II qui, le 8 octobre 1988 et devant l'Assemblée parlementaire, avait plaidé en faveur d'une prise en compte de la dimension chrétienne de l'Europe qu'il voyait à deux poumons, occidental et oriental avec, comme saints patrons, Benoît « patriarche d'Occident » d'une part, Cyrille et Méthode « apôtres des peuples slaves » d'autre part³.

En 2013, l'institution intergouvernementale de Strasbourg comptait 47 Etats membres, les derniers Etats à y être entrés étant la Bosnie-Herzégovine en 2002, la Serbie en 2003, Monaco en 2004 et le Monténégro en 2007. Avec l'Arménie et l'Azerbaïdjan entrés en 2001, on voit que le périmètre du Conseil de l'Europe s'étend en fait jusqu'en Asie. Parmi ses 47 membres, il y a des pays de tailles très variables puisqu'à côté de grands pays comme la Russie, la Turquie et les Etats d'Europe de l'Ouest, le Conseil de l'Europe compte aussi de plus petits pays comme l'Andorre, le Liechtenstein, la Principauté de Monaco, la République de Saint-Marin. Cela n'empêche pas que tous les Etats membres, quelle que soit leur importance territoriale et démographique, assument à tour de rôle la présidence du Conseil,

³ Cf. notre étude « L'Europe a une « âme » et Strasbourg est sa capitale spirituelle : Jean-Paul II et la sacralisation de l'Europe », dans *Strasbourg, Jean-Paul II et l'Europe* (sous la direction de Jean-Paul Willaime), Paris, Cerf, pp. 171-191.

chaque pays l'exerçant durant six mois. Ainsi, en 2007, la présidence de la République de Saint Marin succédait à la présidence russe. En plus des 47 Etats membres, cinq Etats ont un statut d'observateur : le Canada, les Etats-Unis, le Japon, le Mexique et le Saint-Siège (depuis 1970). A travers son expression étatique, le Saint-Siège, l'institution catholique, qui a coopéré au Conseil de l'Europe dès 1962, peut ainsi signer des conventions européennes (comme la convention culturelle européenne en 1962 ou la convention européenne sur la reconnaissance académique des qualifications universitaires en 1979) et participer comme observateur à diverses instances du Conseil de l'Europe (la Commission de Venise depuis 1992, le centre Nord-Sud depuis 1998, la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance depuis 1994).

Le drapeau aux douze étoiles sur fond bleu azur a été adopté par le Conseil de l'Europe le 8 décembre 1955 et l'hymne européen, extrait de l'Ode à la joie de Beethoven, le 5 mai 1972. Remarquons au passage que l'hymne européen est bien l'Ode à la joie de Beethoven, mais sans paroles (on imagine la difficulté s'il avait fallu trouver un accord sur quelques strophes !). Ces deux symboles européens ont également été adoptés par la Communauté européenne (devenue Union européenne des 28) le 29 mai 1986, ce qui est parfois un élément supplémentaire de la confusion avec l'UE que nous signalions au début de cette contribution. Les deux langues officielles du Conseil de l'Europe sont l'anglais et le français. Son organe de décision est le Comité des ministres composé des ministres des Affaires étrangères des pays membres ou de leurs représentants permanents. Ce Comité veille à la poursuite des missions statutairement dévolues au Conseil et décide de ses activités. Il se réunit deux fois par an. Il étudie les suites à donner aux recommandations émanant de l'Assemblée parlementaire et du Congrès des pouvoirs locaux et régionaux et vote lui-même des recommandations adressées aux gouvernements, des conventions et des accords européens. Il veille aussi au respect des engagements pris par les Etats membres. L'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe est la première assemblée parlementaire internationale de l'histoire, elle a été créée en 1949. Elle se réunit trois fois par an (janvier, avril, septembre). Quant au Congrès des pouvoirs locaux et régionaux du Conseil de l'Europe, qui se compose d'une Chambre des pouvoirs locaux et d'une Chambre des pouvoirs régionaux, il forme une assemblée politique paneuropéenne composée d'élus (conseillers régionaux et municipaux, maires et présidents de régions) représentant plus de 200 000 collectivités des 47 Etats membres. La première conférence des pouvoirs locaux a eu lieu en 1957. Ce congrès des pouvoirs locaux et régionaux a en particulier produit une Charte européenne de l'autonomie locale qui est le premier traité international contraignant qui garantit les droits des collectivités et de leurs élus. Ouverte à la signature en 1985 et entrée en vigueur en 1988, cette Charte était ratifiée en 2013 par 46 Etats membres (seule la République de Saint-Marin ne l'a pas ratifiée). Elle prône le principe de subsidiarité, la décentralisation des pouvoirs au niveau le plus proche des citoyens. Signalons que le Congrès a également élaboré en 1992 une Convention sur la participation des étrangers à la vie publique au niveau local. Le Congrès des pouvoirs locaux et régionaux s'est aussi intéressé aux phénomènes religieux. On lui doit notamment, en 2007, une publication intitulée *Des dieux dans la ville. Le dialogue interculturel et interreligieux au niveau local*⁴. Issues d'un colloque ayant eu lieu en France à Montchanin, ces réflexions débouchèrent sur « les douze principes du dialogue interculturel et interreligieux dans les collectivités locales ». Dans l'énoncé du quatrième principe, on lit notamment que : « les autorités locales doivent contribuer à la découverte de l'altérité, par l'observation des similarités et des différences culturelles, par la compréhension de ceux qui voient le monde de façon différente et localement inédite, et par la diffusion ou la mise en commun de ces informations. Elles peuvent y contribuer en encourageant l'enseignement du fait religieux

⁴ Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe, collection « Local & Régional », 2007.

dans toutes ses composantes, dans une perspective de développement des connaissances culturelles, et non de pratiques confessionnelles. Cet enseignement, délivré dans le cadre de l'école et dans celui d'un centre civique d'étude du fait religieux, sera un facteur clé d'ouverture d'esprit et de curiosité »⁵. Dans son onzième principe, le document précise qu'il s'agit de :

« permettre la plus large expression des sentiments religieux à condition qu'elle n'entre pas en conflit avec d'autres droits fondamentaux ».

Mentionnons enfin la Cour européenne des droits de l'Homme (CEDH) qui a été instituée en 1959. C'est une juridiction internationale compétente pour statuer sur des requêtes individuelles ou étatiques alléguant des violations des droits civils et politiques énoncés par la Convention européenne des droits de l'Homme (CEDH) adoptée le 4 novembre 1950 et entrée en vigueur en 1953 (la France ne l'a ratifiée que le 3 mai 1974). Cette Convention est la réalisation maîtresse du Conseil de l'Europe qui, à travers l'institutionnalisation de la Cour européenne des droits de l'Homme, a pris une grande importance en raison du nombre de requêtes qui lui arrivent et du nombre d'arrêts qu'elle rend. Ses décisions incitent les Etats à modifier leur législation et leurs pratiques, voire à renoncer à un projet de loi s'il s'avère qu'il engendrerait des condamnations en cas de recours devant la Cour. La Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (acronyme ECRI pour *European Commission against Racism and Intolerance*) est une instance du Conseil de l'Europe chargée de combattre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie, l'antisémitisme et l'intolérance dans la grande Europe. Elle œuvre sous l'angle de la protection des droits de l'Homme, à la lumière de la Convention européenne des droits de l'Homme, de ses protocoles additionnels et de la jurisprudence relative. Elle publie régulièrement des rapports pays par pays. La Charte sociale européenne (1961) en protégeant 23 droits sociaux fondamentaux et en encourageant le développement de politiques sociales en Europe, constitue le pendant de la CEDH dans le domaine social. A travers son Comité directeur européen pour la jeunesse et ses Centres européens de la jeunesse (Strasbourg depuis 1972 et Budapest depuis 1995), le Conseil de l'Europe promeut différents programmes à destination des jeunes. A travers son centre Nord-Sud à Lisbonne, le Conseil tient à marquer son intérêt pour les liens de l'Europe avec les pays du sud de la Méditerranée et à manifester ainsi sa priorité pour une Europe ouverte aux pays voisins.

Le Conseil de l'Europe agit essentiellement dans le domaine des droits de l'Homme et de la prééminence du droit dans les sociétés démocratiques, dans le domaine de la culture avec une attention particulière aussi bien aux minorités culturelles et nationales que l'on rencontre en Europe qu'à l'identité culturelle européenne elle-même dans la diversité de ses composantes, dans le domaine de l'éducation et de la jeunesse avec de nombreuses initiatives visant à renforcer les dimensions européennes de la formation scolaire et de l'éducation à la citoyenneté dans des démocraties pluralistes. Un nouvel élan a été donné à cette institution intergouvernementale à travers des réunions au sommet des chefs d'Etat et de gouvernement. Le premier Sommet a eu lieu à Vienne en 1993 : il a encouragé le Conseil de l'Europe à poursuivre son élargissement vers l'Europe centrale et orientale, à suivre la protection des minorités nationales et il a lancé la Cour unique des droits de l'Homme. Le deuxième Sommet, à Strasbourg en 1997, a adopté un plan d'action fondé sur quatre principes fondamentaux : 1) la démocratie et les droits de l'Homme ; 2) la cohésion sociale ; 3) l'éducation à la démocratie ; 4) la diversité culturelle. La question de la diversité culturelle tout autant que celle de la cohésion sociale - le fait que ces deux questions soient formulées

⁵ « Les douze principes du dialogue interculturel et interreligieux pour les collectivités locales ». Document rédigé par le Secrétariat sur la base des contributions à la Conférence de Montchanin, Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe, 2007, coll. « Local & Régional », p. 242 et p. 244.

conjointement est significatif - sont donc au cœur des préoccupations essentielles du Conseil de l'Europe depuis plusieurs années, toujours couplées à la vigilance concernant la démocratie, l'Etat de droit et les droits de l'Homme considérés comme les trois piliers normatifs fondamentaux du Conseil. Sur la lancée de sa création en 1949 et dans le contexte de la Guerre froide qui suivit, il est vrai que ce fut tout d'abord la consolidation des démocraties et de l'Etat de droit qui furent ses préoccupations essentielles.

Outre la Convention européenne des droits de l'Homme, mentionnons pour notre sujet l'importance de la Convention culturelle européenne (1954). Dès sa création, comme nous l'avons rappelé ci-dessus, le Conseil de l'Europe a accordé une grande importance au rôle de la culture et de l'éducation dans la promotion de la démocratie et de la paix. Soucieux d'encourager le respect de la diversité culturelle, il a en même temps toujours veillé à développer les valeurs communes. Adoptée le 19 décembre 1954, la Convention culturelle est à l'origine de la coopération européenne dans les domaines de la culture, de l'éducation, de la jeunesse et du sport. Son objectif est de développer la compréhension mutuelle entre les peuples d'Europe et l'appréciation réciproque de leurs diversités culturelles, de sauvegarder la culture européenne, de promouvoir les contributions nationales à l'héritage commun de l'Europe et ce dans le respect des mêmes valeurs fondamentales en encourageant, notamment, l'étude des langues, de l'histoire et de la civilisation des parties à la Convention. Ce texte contribue à une action concertée en encourageant des activités culturelles d'intérêt européen. Outre les 47 Etats membres du Conseil de l'Europe, trois autres Etats ont signé cette convention : le Bélarus, le Saint-Siège et le Kazakhstan. Quant à la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires (1992), elle est la convention de référence pour la protection et la promotion des langues utilisées par les membres de minorités traditionnelles. Elle est entrée en vigueur en 1998 et confirme, en conjonction avec la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales, la volonté du Conseil de l'Europe de protéger les minorités nationales. Ce traité prévoit la protection et la promotion des langues régionales et minoritaires historiques. Plusieurs améliorations intervenues dans la situation des langues minoritaires peuvent être portées au crédit de la Charte et aux recommandations faites pendant la procédure de suivi. Entré en vigueur le 1^{er} février 1998, ce texte a été signé par la France en 1999, mais pas ratifié. Dans une déclaration émise le 7 mai 1999, la France a précisé à quelles conditions elle pourrait ratifier cette Charte afin que cette dernière soit compatible avec la Constitution de la République qui ne connaît que le peuple français et l'emploi de la langue française dans les services publics⁶. Quant à la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales (1995) qui vise à promouvoir une égalité pleine et effective des minorités nationales en

⁶ « 1. Dans la mesure où elle ne vise pas la reconnaissance et la protection de minorités, mais à promouvoir le patrimoine linguistique européen, et que l'emploi du terme de « groupes » de locuteurs ne confère pas de droits collectifs pour les locuteurs des langues régionales ou minoritaires, le Gouvernement de la République interprète la Charte dans un sens compatible avec le Préambule de la Constitution, qui assure l'égalité de tous les citoyens devant la loi et ne connaît que le peuple français, composé de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion.

2. Le Gouvernement de la République interprète l'article 7-1, paragraphe d, et les articles 9 et 10 comme posant un principe général n'allant pas à l'encontre de l'article 2 de la Constitution selon lequel l'usage du français s'impose aux personnes morales de droit public et aux personnes de droit privé dans l'exercice d'une mission de service public, ainsi qu'aux usagers dans leurs relations avec les administrations et services publics.

3. Le Gouvernement de la République interprète l'article 7-1, paragraphe f, et l'article 8 en ce sens qu'ils préservent le caractère facultatif de l'enseignement et de l'étude des langues régionales ou minoritaires, ainsi que de l'histoire et de la culture dont elles sont l'expression, et que cet enseignement n'a pas pour objet de soustraire les élèves scolarisés dans les établissements du territoire aux droits et obligations applicables à l'ensemble des usagers des établissements qui assurent le service public de l'enseignement ou sont associés à celui-ci.

4. Le Gouvernement de la République interprète l'article 9-3 comme ne s'opposant pas à ce que seule la version officielle en langue française, qui fait juridiquement foi, des textes législatifs qui sont rendus accessibles dans les langues régionales ou minoritaires puisse être utilisée par les personnes morales de droit public et les personnes privées dans l'exercice d'une mission de service public, ainsi que par les usagers dans leurs relations avec les administrations et services publics ».

assurant les conditions propres à conserver et développer leur culture et à préserver leur identité, la France ne l'a ni signée ni ratifiée, le concept même de minorité nationale lui étant étranger.

L'INTERET DU CONSEIL DE L'EUROPE POUR UN DIALOGUE AVEC LES COMMUNAUTES RELIGIEUSES

Avant même d'intégrer la dimension religieuse dans ses réflexions sur le dialogue interculturel suite à la décision prise lors du Sommet de Varsovie en 2005, il est important d'observer que le Conseil de l'Europe, tout particulièrement avec son Commissariat aux droits de l'Homme, avait déjà une pratique de rencontres et de consultations des autorités religieuses. Les missions du Conseil de l'Europe se concentrant sur les valeurs démocratiques, les droits de l'Homme, les cultures, l'éducation, la jeunesse, la paix, il n'est guère étonnant que, sur de tels thèmes, ses préoccupations aient recoupé les préoccupations des religions. Celles-ci ont trouvé là une occasion de manifester leur utilité et leur pertinence dans un domaine public intéressant bien au-delà du cercle de leurs fidèles.

Le Commissariat aux droits de l'Homme du Conseil de l'Europe, créé en 1999, est une institution indépendante et non judiciaire dont la mission est de promouvoir la prise de conscience et le respect des droits de l'Homme dans les États membres du Conseil. Son premier commissaire, le juriste espagnol Alvaro Gil-Robles, a particulièrement développé, durant son mandat de 1999 à 2006, des réflexions et des échanges nourris avec des représentants des communautés religieuses. En rappelant les séminaires annuels qu'il avait organisés⁷, Alvaro Gil-Robles justifiait son initiative en ces termes :

« J'ai toujours été persuadé que la compréhension et la coopération entre les grandes religions présentes sur notre continent et leur engagement commun en faveur de la paix et du rejet de toute violence sont en mesure de contribuer à l'édification d'une société internationale capable de rechercher la tranquillité de l'ordre dans la justice et dans la liberté. Je pense également que les responsables religieux ont une responsabilité spécifique à cet égard et qu'il leur appartient, en tant que corps constitués dans la plupart de nos sociétés, d'enseigner et de promouvoir la grandeur et la dignité de la personne pour dépasser les divisions et favoriser l'amitié réciproque et le respect entre les peuples. C'est pourquoi j'ai décidé d'inviter régulièrement, une fois par an, les représentants des communautés religieuses pour examiner la contribution qu'elles peuvent apporter au maintien d'un Etat de droit démocratique et respectueux des libertés fondamentales »⁸.

Après une première rencontre sur « Ethique et droits de l'Homme » qui eut lieu en 1997, la deuxième rencontre entre représentants du Conseil de l'Europe et représentants des

⁷ Il s'agit des séminaires suivants :

- Syracuse (Italie), 7-9 décembre 2000 : Séminaire relatif aux rôles des religions monothéistes face aux conflits armés ;
- Strasbourg, 10-11 décembre 2001 : Séminaire relatif aux relations Eglises-Etat au regard de l'exercice du droit à la liberté de religion ;
- Louvain-la-Neuve (Belgique), 9-10 décembre 2002 : Séminaire « Droits de l'homme, culture et religion : convergence ou divergence ? Dogmes, normes et enseignements » ;
- Malte, 17-18 mai 2004 : Séminaire « Religion et éducation : la possibilité de développer la tolérance par l'enseignement du fait religieux ».

⁸ Alvaro Gil-Robles, Commissaire aux Droits de l'Homme du Conseil de l'Europe, Avant-Propos à *Dialogue du Commissaire aux droits de l'homme du Conseil de l'Europe avec les communautés religieuses*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2005.

religions eut lieu en 1998 sur « Universalité des droits de l'Homme et diversité culturelle : rôle des courants religieux et philosophiques ». Cette conférence du 23 juin 1998, organisée au Palais de l'Europe à Strasbourg à l'occasion du cinquantième anniversaire de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et de la préparation du cinquantième anniversaire du Conseil de l'Europe, fut placée sous le patronage du secrétaire général du Conseil de l'Europe de l'époque, M. Daniel Tarschys, et sous l'égide de la Commission de liaison des ONG. Elle avait été préparée par le groupe œcuménique catholico-protestant « Oikumene », un groupe actif dans l'organisation de débats à l'intention des députés et fonctionnaires du Conseil de l'Europe. Tout en étant organisée par un groupe œcuménique chrétien, cette rencontre de 1998 accueillait comme orateurs non seulement des représentants du judaïsme et de l'islam (et du christianisme orthodoxe), mais aussi le secrétaire général de la Fédération humaniste européenne comme représentant des sensibilités laïques. Celui-ci, le belge Claude Wachtelaer, déclara notamment, en pensant à ses « amis laïcs français les plus radicaux » : « Il y a longtemps en fait que j'ai cessé de croire que la religion puisse être, seulement et obligatoirement, une affaire privée, et qu'elle doive – ou même qu'elle puisse – être exclue du champ social. Les religions sont dans le monde parce qu'elles sont du monde, il s'agit de l'admettre et de partir de là »⁹. Les 3 et 4 octobre 2007, un colloque international, interculturel et interconvictionnel¹⁰ sur « Cohésion sociale dans une Europe multiculturelle : rôle et impact des courants de pensée et des religions » était organisé par le Groupe international, interculturel et interconvictionnel (dit G3I) rassemblant des associations et réseaux humanistes et chrétiens avec le soutien de la Conférence des OING du Conseil de l'Europe. Le 27 janvier 2010, la Commission Droits de l'Homme de cette Conférence organisait un séminaire sur « religions et droits de l'Homme ». On le voit, de multiples initiatives de réflexions et d'échanges sont prises, dans l'enceinte du Conseil de l'Europe et sous son patronage, sur ce thème de la diversité culturelle et religieuse.

VERS L'ELABORATION D'UN « LIVRE BLANC SUR LE DIALOGUE INTERCULTUREL »

L'intérêt et la mobilisation du Conseil de l'Europe pour cette thématique s'accrochèrent incontestablement au début du XXI^{ème} siècle, c'est-à-dire après le 11 septembre 2001. Sensible à la diversité des cultures, des langues et des convictions religieuses et philosophiques des populations européennes, l'institution a certes considéré, dès son origine, que la promotion du dialogue interculturel contribuait à sa mission essentielle : préserver et promouvoir les droits de l'Homme, la démocratie et l'Etat de droit, ce qu'elle appelle ses acquis normatifs. Mais, lors du III^{ème} Sommet¹¹ des Chefs d'Etat et de Gouvernement du Conseil de l'Europe, réuni à Varsovie les 16 et 17 mai 2005, mission lui fut donnée de « développer le dialogue interculturel ». Dans la déclaration finale adoptée le 17 mai 2005, on peut lire :

- « Ce Sommet est l'occasion de renouveler notre engagement envers les valeurs et les principes communs enracinés dans le patrimoine culturel, religieux et humaniste de l'Europe – un patrimoine à la fois partagé et enrichi de sa diversité »

⁹ Oikumene, « Universalité des Droits de l'Homme et diversité culturelle ». Rôle des courants religieux et philosophiques, Strasbourg, Commission Eglise et Société de la Conférence des Eglises Européennes, 2000, p. 25.

¹⁰ Ce néologisme a été introduit « pour bien montrer que le colloque veut prendre en compte toutes les convictions, qu'elles soient religieuses ou non ».

¹¹ Les deux premiers sommets à Vienne en 1993 et à Strasbourg en 1997 avaient été focalisés sur l'accueil et le soutien des nouvelles démocraties après la chute du mur de Berlin.

- « Nous sommes résolus à faire en sorte que notre diversité devienne une source d'enrichissement mutuel, notamment en favorisant le dialogue politique, interculturel et interreligieux ».

Et dans le plan d'action adopté le même jour, dans le point III « Construire une Europe plus humaine et plus inclusive », on peut lire :

- « Nous encourageons systématiquement le dialogue interculturel et interreligieux sur la base des droits humains universels, comme moyen de promouvoir la prise de conscience, la compréhension, la réconciliation et la tolérance, de prévenir les conflits et d'assurer l'intégration et la cohésion de la société. L'implication active de la société civile dans ce dialogue, dans lequel les hommes comme les femmes devraient pouvoir participer sur un pied d'égalité, doit être assurée. Les problèmes des minorités culturelles et religieuses se traitent souvent le mieux au niveau local. C'est pourquoi nous demandons au Congrès des pouvoirs locaux et régionaux de s'impliquer activement et de promouvoir des pratiques optimales en la matière ».
- « Un coordinateur pour le dialogue interculturel sera nommé à cet effet au sein du Conseil de l'Europe »
- « Convaincus que le dialogue entre les cultures se nourrit aussi d'une compréhension exacte de l'histoire, nous apportons notre soutien aux travaux du Conseil de l'Europe en matière d'enseignement de l'histoire »
- « Nous nous engageons en faveur d'un nouveau dialogue entre l'Europe et ses régions voisines – la rive sud de la Méditerranée, le Moyen-Orient et l'Asie centrale (...). Nous reconnaissons le rôle que joue le Centre Nord-Sud dans la promotion de ce dialogue ».

La même année, en 2005, les ministres de la culture des Etats parties à la Convention culturelle européenne (qui fêtait ses 50 ans), réunis à Faro (Portugal) les 27 et 28 octobre, adoptèrent « la déclaration de Faro sur la stratégie du Conseil de l'Europe pour le développement du dialogue interculturel » qui préconisait « le lancement par le Conseil de l'Europe d'un "Livre blanc sur des politiques intégrées pour la gestion de la diversité culturelle à travers le dialogue interculturel et la prévention des conflits" »¹². Pour coordonner les diverses activités menées dans ce domaine, Gabriella Battaini-Dragnoni, Directrice Générale de l'Education, de la Culture et du Patrimoine, de la Jeunesse et du Sport, a été nommée, fin 2005, "Coordinatrice du dialogue interculturel" du Conseil de l'Europe. Sous la présidence russe du Conseil de l'Europe eut lieu les 7-9 septembre 2006 à Nizhny Novgorod une conférence internationale intitulé « Dialogue culturel et coopération interreligieuse », plus connu sous le nom de Forum de la Volga. La déclaration de ce Forum, rejetant l'idée d'un choc des civilisations et soulignant le fait que « l'ignorance culturelle et religieuse » constituait « un terrain fertile pour le rejet, l'extrémisme, le terrorisme et la guerre », exprima son soutien à la mise en place, dans le cadre du Conseil de l'Europe, d'un « pôle d'excellence sur l'éducation aux droits de l'Homme et à la citoyenneté démocratique, prenant en compte la dimension religieuse » (nous soulignons). Soulignant le rôle pionnier joué dans ce domaine par le Commissaire aux droits de l'Homme, les participants du Forum de la Volga « ont estimé que le moment était effectivement venu pour le Conseil de l'Europe de développer des mécanismes appropriés pour un dialogue ouvert, transparent et régulier avec des organisations religieuses »¹³. La présidence San-Marinaise qui a suivi la présidence

¹² Rappelons qu'en règle générale, les « Livres blancs » sont des documents d'orientation qui contiennent des informations générales et des propositions d'action dans un domaine politique spécifique. Le nom et le concept de « Livre blanc » viennent de la pratique parlementaire employée notamment en Angleterre dans la première moitié du XX^e siècle, qui consistait à utiliser une reliure blanche pour ce type de document au lieu du bleu habituel.

¹³ « un dialogue ouvert, transparent et régulier avec les organisations religieuses » : on retrouvera cette expression dans l'alinéa 3 de l'article 17 du traité de Lisbonne (entré en vigueur en 2009) sur le fonctionnement de l'Union européenne qui stipule : « Reconnaisant leur identité et leur contribution spécifique, l'Union maintient un dialogue ouvert, transparent et régulier avec ces églises et organisations ». Les « organisations » désignent dans ce texte « les

russe ira dans le même sens en organisant une conférence européenne sur « la dimension religieuse du dialogue interculturel » à Saint-Marin les 23 et 24 avril 2007.

Le Comité des ministres précisa en 2006 que « le Livre Blanc sur le dialogue interculturel devait identifier les moyens de promouvoir un dialogue interculturel renforcé dans et entre les sociétés européennes, ainsi qu'un dialogue entre l'Europe et ses voisins. Il devait également donner des indications en matière d'outils analytiques et méthodologiques ainsi que sur les normes à pratiquer ». Le Livre blanc sur le dialogue interculturel fut l'aboutissement d'un processus de consultation ouvert et inclusif qui devait garantir la prise en compte, dans le document final, de l'expérience des diverses parties prenantes. Le processus de consultation permit également de faire en sorte que le Livre blanc, une fois publié, entraîne un processus durable de discussion et aboutisse à la prise de mesures pratiques par le plus grand nombre de partenaires possibles.

En avril 2006, le Comité des ministres du Conseil de l'Europe définissait les lignes directrices du processus de consultation, avec la participation :

- des gouvernements des 46 Etats membres
- des différents organes indépendants du Conseil de l'Europe et des institutions établies dans le cadre d'accords partiels
- des comités directeurs du Conseil de l'Europe
- d'organisations internationales actives dans le domaine du dialogue interculturel
- de représentants des pouvoirs locaux et régionaux, des communautés religieuses et ethniques et des organisations de la société civile
- d'experts dans le domaine du dialogue interculturel
- du grand public

C'est alors que s'engagea en 2007 une consultation de grande ampleur sur le dialogue interculturel impliquant, outre tous les organes et instances du Conseil de l'Europe, « des représentants des communautés religieuses, des communautés de migrants et des organisations non gouvernementales, culturelles et autres ». C'est dans ce cadre que mission fut confiée à l'auteur de ce chapitre, en tant qu'expert, d'analyser les 102 réponses que diverses communautés religieuses nationales ou régionales (catholiques, orthodoxes, protestantes, anglicanes, juives, musulmanes, bahaï,...) avaient apportées à un questionnaire sur le dialogue interculturel que le Conseil leur avait adressé. Ces réponses, dont certaines furent très élaborées, reposèrent souvent sur des expériences concrètes de terrain et montrèrent que la multiculturalité et le dialogue interculturel ne concernaient pas seulement les relations interreligieuses, par exemple les relations entre communautés chrétiennes et communautés musulmanes, mais aussi les relations au sein même de groupes chrétiens ou musulmans composés, de fait, de personnes d'origines très diverses¹⁴.

Une étape importante du processus fut la conférence européenne sur « La dimension religieuse du dialogue interculturel » qui s'est déroulée les 23 et 24 avril 2007 en présence de 47 délégations des Etats membres du Conseil et de diverses ONG religieuses et non religieuses. Présentant à cette conférence le Livre blanc sur le dialogue interculturel alors en préparation, Gabriella Battaini-Dragoni soutint qu'une politique en faveur du dialogue interculturel ne pouvait être développée « sans une véritable prise en compte des religions et

organisations philosophiques et non confessionnelles » que l'UE, comme le fera le Conseil de l'Europe en 2008, prit soin d'ajouter dans la promotion de ce « dialogue ouvert, transparent et régulier ».

¹⁴ On trouvera l'analyse que j'ai faite de ces réponses sur le site du Conseil de l'Europe : www.coe.int, rubrique « dialogue interculturel ».

des convictions en tant que réalités sociales et historiques ». Parce que « la dimension religieuse joue un rôle considérable dans la compréhension de la diversité culturelle, dans la gestion de la vie commune au quotidien, dans l'enracinement des valeurs des droits de l'Homme et de la dignité de chaque homme et femme au sein de nos sociétés », il était indispensable selon elle « d'impliquer les communautés religieuses »¹⁵.

La déclaration finale de la Conférence de Saint-Marin va dans le même sens tout en prenant la précaution de rappeler tout d'abord l'engagement des participants envers les valeurs partagées au fondement même du Conseil de l'Europe, « à savoir : les droits de l'Homme universels, inaliénables et indivisibles, la démocratie et l'état de droit ». Constatant « une tendance dans un certain nombre d'Etats membres à l'approfondissement des interactions entre les autorités publiques, les institutions et/ou communautés religieuses et la société civile », les participants « se sont déclarés convaincus de la nécessité de promouvoir le dialogue interculturel et sa dimension religieuse avec toutes les parties intéressées et ont mis en relief l'importance de la coopération des communautés religieuses, ensemble avec les autorités publiques et les autres acteurs sociaux ». Les représentants des religions et de la société civile, note le document final, se sont également réjouis que le Conseil de l'Europe engage « un dialogue ouvert et transparent avec les communautés religieuses et la société civile » et que ce dialogue soit mis en place dès 2008.

Compte tenu de ses acquis normatifs et de ses compétences, le Conseil de l'Europe apparut « comme un cadre particulièrement approprié pour promouvoir le dialogue interculturel et pour en valoriser la dimension religieuse ». Ce faisant le Conseil de l'Europe « entendait conserver à l'égard des religions et courants de pensée une attitude de neutralité et tenir pleinement compte des trois exigences suivantes : (1) la liberté de pensée, de conscience et de religion telle que garantie par l'Article 9 de la CEDH, (2) l'égalité des droits et des devoirs de tous les citoyens quelle que soit leur appartenance religieuse, (3) l'autonomie respective de l'Etat et des religions »¹⁶. C'est ce qui aboutit en 2008 à la publication du *Livre blanc sur le dialogue interculturel*. « *Vivre ensemble dans l'égalité* » diffusé aujourd'hui dans diverses langues européennes.

LE « LIVRE BLANC » ET SON CADRE CONCEPTUEL

La consultation démarra avec pour référence la définition suivante : « Le dialogue interculturel est un échange de vues ouvert et respectueux entre des individus et des groupes appartenant à des cultures différentes, qui permet de mieux comprendre la perception du monde propre à chacun ». Ce qui, dans le Livre blanc¹⁷, aboutit à cette définition plus précise :

« Le dialogue interculturel est un échange de vues ouvert, respectueux et basé sur la compréhension mutuelle, entre des individus et des groupes qui ont des origines et un

¹⁵ Dans son exposé, Gabrielle Battaini-Dragoni cite un exemple en Italie où le fait d'associer des leaders religieux avait eu un effet positif pour que des pères de famille acceptent de renoncer à la mutilation génitale sur des femmes de leur groupe : « Ni la loi, ni l'argent, surtout pas l'appel aux normes sociales italiennes, n'étaient aussi convaincants que le conseil de leur religion ».

¹⁶ Présent en tant qu'expert à cette conférence et ayant été consulté à la dernière phase d'élaboration de cette déclaration finale, je peux témoigner que c'est suite à ma suggestion que ces trois éléments ont été insérés. En revanche, les rédacteurs n'ont pas souhaité parler explicitement de « laïcité » car ce vocabulaire leur paraissait trop connoté franco-français.

¹⁷ *Livre blanc sur le dialogue interculturel*. « *Vivre ensemble dans l'égalité* », Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008. Ce document a été traduit dans de nombreuses langues européennes.

patrimoine ethnique, culturel, religieux et linguistique différents. Il s'exerce à tous les niveaux – au sein des sociétés, entre les sociétés européennes ainsi qu'entre l'Europe et le reste du monde »

En promouvant l'approche interculturelle, le Conseil de l'Europe légitime son choix sur la base d'un double refus, d'une part celui de l'assimilationnisme qui, en intégrant les populations de diverses origines dans la culture dominante du pays d'accueil, ne prend pas suffisamment en compte la diversité culturelle de ces populations, d'autre part, celui du communautarisme qui, en voulant prendre en compte cette diversité, ségrège les populations et nourrit l'incompréhension mutuelle¹⁸. Le choix du dialogue, pour le Conseil de l'Europe, consiste à articuler la nécessaire prise en compte de la diversité culturelle et la protection des minorités, et la non moins nécessaire cohésion sociale qui implique la reconnaissance de valeurs communes. L'on a pu, avec des arguments qui méritent attention, dénoncer « le mythe contemporain » du « dialogue des civilisations »¹⁹. Si maintes pratiques de dialogue peuvent en effet être marquées par l'irénisme et l'idéalisme de leurs promoteurs, si la multiplication dans le monde de rencontres multiculturelles a pu générer une bien-pensance au sein d'une élite globalisée formée de spécialistes du dialogue dans l'ambiance feutrée des forums internationaux, reste que, à l'échelle internationale et locale, l'on n'a en réalité pas le choix. Comme le souligne le Livre blanc dans sa section 2.4, « les risques du non-dialogue » sont trop grands pour que l'on ne choisisse pas délibérément et de façon volontariste la voie du dialogue. En particulier, « le dialogue interculturel est important pour gérer la pluri-appartenance culturelle dans un environnement multiculturel » (3.2). Dans ce souci, le Conseil de l'Europe insiste sur deux éléments fondamentaux : 1) « le libre choix de sa culture » comme un élément constitutif des droits de l'Homme, le fait que personne ne doit être enfermé dans sa culture réelle ou supposée et que chacun doit avoir le droit d'en changer ou de vivre simultanément plusieurs appartenances culturelles ; 2) il y a des limites au respect de la diversité culturelle :

« Les traditions ethniques, culturelles, religieuses ou linguistiques ne peuvent pas être invoquées pour empêcher les individus d'exercer leurs droits de l'Homme ou de participer de manière responsable à la vie de la société (...). Les violations des droits de l'Homme, tels que les mariages forcés, les « crimes d'honneur » ou les mutilations génitales, ne peuvent en aucun cas être justifiés quel que soit le contexte culturel. De même, les règles d'une « culture dominante », réelle ou imaginaire, ne peuvent servir à justifier la discrimination, les discours de haine ou d'une quelconque forme de discrimination fondée sur la religion, la race, l'origine ethnique ou autre identité » (*Livre blanc*, 3.4.1). « Le respect des droits fondamentaux des femmes est une base non négociable de tout débat sur la diversité culturelle » (*Livre blanc*, 3.4.3).

C'est sur ces bases que l'institution intergouvernementale de Strasbourg a donc choisi d'inviter des représentants religieux à participer aux échanges qu'elle organisait et, surtout, de promouvoir l'implication, même sur le terrain, des groupes religieux dans les dialogues interculturels et interreligieux. De là son travail de recensement et de valorisation des initiatives prises dans différents pays, régions et localités qui offrent des exemples de « bonnes pratiques », c'est-à-dire des pratiques qui diminuent les tensions sociales engendrées par la diversité en en faisant un atout pour l'intégration plutôt qu'un obstacle à celle-ci.

¹⁸ Le Livre blanc considère l'assimilationnisme et le communautarisme comme deux modèles limites, aucun d'entre eux « n'est appliqué intégralement dans un quelconque Etat » est-il précisé p. 19.

¹⁹ Régis Debray, *Un mythe contemporain. Le dialogue des civilisations*, Paris, CNRS éditions, 2008. Ce petit livre est issu d'une conférence de l'auteur donnée à Séville le 28 juin 2007.

LA DIMENSION RELIGIEUSE DU DIALOGUE INTERCULTUREL

Quant aux dimensions religieuses, le Conseil de l'Europe reconnaît d'emblée « le rôle important des communautés religieuses en matière de dialogue », ce qui implique « que des efforts soient accomplis dans ce domaine entre les communautés religieuses et les autorités publiques » (3.5). Le Livre blanc encourage les organisations de la société civile, et parmi elles les communautés religieuses, « à fournir un cadre propice aux rencontres interculturelles et interreligieuses » (5.4).

En organisant une conférence européenne sur « la dimension religieuse du dialogue interculturel » à Saint-Marin les 23 et 24 avril 2007, puis, le 8 avril 2008 à Strasbourg, « une rencontre sur la dimension religieuse du dialogue interculturel », le Conseil de l'Europe s'est officiellement engagé dans un « dialogue ouvert et transparent » avec des représentants de communautés religieuses et de mouvements humanistes. Lors de la conférence de Saint-Marin²⁰, il y eut notamment une séance remarquable d'intensité où, devant les délégations des 47 Etats membres, des représentants du judaïsme, des différentes confessions chrétiennes et de l'islam, ont expliqué comment, à partir de leur propre tradition religieuse, ils s'appropriaient les valeurs de la démocratie et des droits de l'Homme, ils les légitimaient et cherchaient à les promouvoir. Certes, dans chacune de ces traditions religieuses, il y a des voix qui opposent les droits de Dieu aux droits humains et qui relativisent dangereusement la démocratie. Mais l'essentiel est ici de noter qu'invités par le Conseil de l'Europe à s'exprimer devant un auditoire international, ces représentants religieux ont montré en quoi les religions pouvaient, dans le cadre même des acquis normatifs du Conseil, contribuer de façon positive à la socialisation, à la légitimation et à la valorisation des dialogues interculturels et interreligieux²¹. En faisant ce choix d'une laïcité d'intelligence et de dialogue avec des représentants des religions, le Conseil de l'Europe prenait une initiative qu'aucune autre organisation internationale n'avait prise avant lui. Il l'a fait sur une base claire et sans aucune ambiguïté : il s'agit, par le biais de ces dialogues comme à travers de nombreuses autres initiatives, notamment dans le domaine de l'éducation, de promouvoir et de renforcer les valeurs fondamentales qui sont celles du Conseil : droits de l'Homme, démocratie et Etat de droit. Il s'agit donc d'un dialogue finalisé selon des objectifs clairs : c'est sur la base des acquis normatifs du Conseil de l'Europe et c'est dans son enceinte même que les représentants des communautés religieuses et des convictions humanistes sont invités à la table du dialogue. Le présupposé de cette démarche est le suivant : dans le cadre finalisé rappelé ci-dessus, et à condition de respecter aussi bien, d'une part, la totale indépendance du Conseil de l'Europe par rapport aux forces religieuses et philosophiques que, d'autre part, les libertés dont les communautés religieuses et mouvements humanistes jouissent dans des démocraties pluralistes, il est pertinent de reconnaître et d'intégrer les apports de ces communautés religieuses et mouvements humanistes à la promotion et au renforcement des valeurs fondamentales que le Conseil de l'Europe défend. Reconnaître et intégrer ces apports, c'est faire preuve d'une intelligence politique : c'est prêter attention au fait que la démocratie est fragile si elle n'existe pas aussi dans les esprits, qu'elle a besoin de femmes et d'hommes convaincus qui y croient, quelles que soient les ressources symboliques (religieuses ou philosophiques)

²⁰ L'auteur de ce chapitre a présenté, en tant qu'expert, un exposé sur « La dimension religieuse du dialogue interculturel : quel dialogue entre le Conseil de l'Europe, les communautés religieuses et la société civile ? »

²¹ Intégrer l'expression des représentants religieux dans une telle rencontre produit des effets intéressants de « contrainte communicationnelle » poussant ces représentants à situer leur propre tradition par rapport au cadre du Conseil de l'Europe et de ses valeurs. Un tel dispositif communicationnel décommunautarise les religions par le simple fait que leurs représentants sont obligés, tout en parlant à partir des ressources de leur tradition, de s'adresser à un public pluraliste et non seulement à leurs coreligionnaires. On a là un bel exemple du travail de traduction que nécessite l'intégration des voix religieuses dans la sphère publique. Voir à ce sujet les analyses et réflexions de Jürgen Habermas et de Jean-Marc Ferry.

qu'ils mobilisent à l'appui de leur adhésion à la démocratie. Les conceptions religieuses et non-religieuses de l'homme et du monde, justement parce qu'elles impliquent fortement les personnes qui y adhèrent et ont des dimensions affectives et militantes, sont des ressources précieuses en démocratie ; celle-ci peut en effet difficilement être réduite à des dimensions purement procédurales. Cette initiative n'est pas seulement pertinente, elle est aussi particulièrement opportune à un moment où les sociétés européennes sont caractérisées par une multiculturalité croissante et où les dimensions religieuses de cette multiculturalité ne peuvent pas ne pas être prises en compte. Dans un tel contexte en effet, la gestion démocratique de la diversité culturelle et religieuse et l'éducation citoyenne au pluralisme sont devenues des priorités.

Le 8 avril 2008, rappelle le Livre blanc, le Conseil de l'Europe a pris une autre initiative, celle d'organiser « à titre expérimental, une rencontre sur la dimension religieuse du dialogue interculturel ». Celle-ci, qui eut lieu à Strasbourg dans les locaux-mêmes du Conseil, a porté sur « l'enseignement des faits religieux et relatifs aux convictions. Un outil de connaissance des faits religieux et relatifs aux convictions au sein de l'éducation ; une contribution à l'éducation à la citoyenneté démocratique, aux droits de l'Homme et au dialogue interculturel ». En faisant référence à la Recommandation 1720 de l'Assemblée parlementaire sur l'éducation et la religion de 2005²², le Livre blanc souligne l'importance de l'éducation scolaire, notamment d'un « enseignement des faits religieux et relatifs aux convictions ». Celui-ci, « dans un contexte interculturel permet de diffuser des connaissances sur toutes les religions et convictions et leur histoire, offrant ainsi aux apprenants la possibilité de comprendre les religions et convictions et d'éviter les préjugés » (4.3.2). Dans des sociétés européennes caractérisées par une pluralité religieuse et convictionnelle plus grande, il devient impératif d'intégrer dans le cursus scolaire et pour tous les élèves d'une même classe, des cours relatifs aux religions et convictions : « L'appréciation de notre diversité culturelle devrait reposer sur la connaissance et la compréhension des principales religions et convictions non religieuses du monde, et de leur rôle dans la société » (5.3). De façon générale, le Livre blanc insiste sur la nécessité d'apprendre et d'enseigner « les compétences interculturelles », ce qui vise donc aussi bien les enseignants que les élèves.

CONCLUSION

Comme on a pu le voir, ce travail du Conseil de l'Europe, c'est aussi l'adoption d'un vocabulaire assez spécifique. Il y a tout d'abord la mention simultanée, qui s'est également imposée au sein de l'Union européenne²³, des « religions » et des « convictions » chaque fois que l'on parle de « religions ». C'est devenu la façon européenne de bien signifier que l'on prend en compte non seulement les religions, mais aussi les conceptions philosophiques non religieuses de l'homme et du monde, ce que l'on appelle aussi les « humanismes séculiers ». Dans le vocabulaire du Conseil de l'Europe, on parle fréquemment de la ou des « dimensions religieuses des dialogues interculturels » : la prise en compte des faits religieux s'effectue sous le chapeau englobant des dialogues interculturels. C'est à notre sens une

²² Outre cette recommandation, voir également la Recommandation CM/Rec (2008) 12 adoptée par le Comité des ministres le 10 décembre 2008 : *Dimension des religions et des convictions non religieuses dans l'éducation interculturelle. Recommandation CM/Rec(2008) 12 et exposé des motifs*, Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe, 2008.

²³ Le 24 juin 2013, le Conseil de l'Union européenne a ainsi adopté les « orientations de l'UE relatives à la promotion et à la protection de la liberté de religion ou de conviction ».

façon de désamorcer l'opposition de ceux qui sont réticents à intégrer, de façon aussi ouverte et officielle, les religions dans les réflexions et les échanges.

Ce travail riche et diversifié du Conseil de l'Europe que nous venons d'évoquer, on peut toujours dire qu'il a peu d'incidences puisqu'il est peu contraignant pour les Etats membres et que l'on reste dans le registre de « recommandations » et de valorisation de « bonnes pratiques ». Certes, mais ce serait ignorer la durée plus longue de l'influence du Conseil de l'Europe, une influence faite de sensibilisation, d'imprégnation, de diffusion, précisément, d'un vocabulaire et de catégories de pensée. C'est, à notre sens, le terrain propre du Conseil de l'Europe. Quand, dans les orientations relatives à la « promotion et à la protection de la liberté de religion ou de conviction » adoptées par le Conseil de l'UE le 24 juin 2013, on lit dans le paragraphe 61 de ce texte : « il convient de promouvoir la tolérance religieuse ainsi que le dialogue interculturel et interreligieux dans une optique privilégiant les droits de l'Homme, en assurant le respect de la liberté de religion ou de conviction, la liberté d'expression et d'autres droits de l'Homme et libertés fondamentales » et, dans le paragraphe 46, « l'UE consultera régulièrement la société civile, y compris les associations religieuses et les organisations non confessionnelles et philosophiques sur les moyens de promouvoir la liberté de religion et de conviction », il est difficile de ne pas y déceler l'influence souterraine des travaux du Conseil de l'Europe. Au plan des institutions européennes, c'est bien une laïcité d'intelligence et de dialogue avec les religions et les convictions qui s'est développée, comme d'ailleurs de plus en plus, dans de nombreux Etats membres.

➤ **BIOGRAPHIES DES AUTEURS**

Delphine ALLES est Professeur des universités en Science politique à l'Université Paris Est Créteil. Chercheur à l'IRASEC (Institut de Recherches pour l'Asie du Sud-Est Contemporaine), elle est l'auteur de *Transnational Islamic Actors and Indonesia's Foreign Policy* (Routledge, forthcoming).

Marie BALAS est maître de conférences en sociologie à l'Université de Strasbourg. Sa thèse de doctorat, soutenue en 2012, devant l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et l'Université de Trente, s'intitulait *Sant'Egidio, de la protestation militante à la médiation internationale. Sociologie d'un acteur émergent de la diplomatie informelle*.

Alain DIECKHOFF est directeur de recherche au CNRS et directeur du Centre d'études et de recherches internationales (CERI) à Sciences po. Il a dirigé le *Routledge Handbook of Modern Israel* en 2013.

Sébastien FATH est chargé de recherches au CNRS, membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (EPHE-CNRS). Il a publié récemment *Les fils de la Réforme. Idées reçues sur les protestants*, Paris, le Cavalier bleu, 2012.

Elise FERON est Senior Lecturer à la Brussels School of International Studies de l'Université du Kent à Bruxelles. Elle travaille sur les théories du conflit ainsi que le genre et les conflits. L'un de ses derniers ouvrages est intitulé *Abandonner la violence ? Comment l'Irlande du Nord sort-elle du conflit ?* (Paris, Payot, 2011).

Ilan GREILSAMMER est professeur de sciences politiques à l'Université Bar-Ilan de Tel Aviv. Il a publié récemment *Religion et Etat en Israël*, Paris, Cerf, 2013.

Aïda KANAFANI-ZAHAR est chargée de recherches au CNRS, membre du Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France-EHESS-CNRS). Elle a publié récemment *Liban : la guerre et la mémoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

Pierre-Jean LUIZARD est directeur de recherches au CNRS, membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (EPHE-CNRS). Il a publié récemment *Histoire politique du clergé chiïte. XVIIIe-XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2014.

Philippe PORTIER est directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études (Paris-Sorbonne), directeur du Groupe Sociétés, religions, Laïcités (EPHE-CNRS). Il a dirigé récemment, avec Catherine Colliot-Thélène, *La métamorphose du prince. Politique et culture dans l'espace occidental*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

Jean-Luc RACINE est directeur de recherche émérite au CNRS (Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud de l'EHESS). Il est également directeur scientifique de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme. Il travaille sur les dynamiques de transformation de l'Inde contemporaine, sur les modes d'insertion de l'Inde émergente dans le nouvel ordre mondial, ainsi que sur la géopolitique de l'Asie du Sud.

Frédéric RAMEL est professeur des universités en Science politique à Sciences po Paris et chercheur au CERI. Il a dirigé avec Thierry Balzacq le *Traité de relations internationales* aux Presses de Sciences po (2013).

Brigitte VASSORT-ROUSSET est professeur des universités en Science politique à l'Université Jean Moulin Lyon 3. Elle vient de diriger *Building sustainable international couples* chez Palgrave MacMillan.

Jean-Paul WILLAIME est directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études (Paris-Sorbonne), membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (EPHE-CNRS). Il a dirigé récemment, avec Denis Lacorne et Justin Vaïsse, *La diplomatie au défi des religions, Tensions, Guerres, Médiations*, Paris, Odile Jacob, 2014.

Soumission des textes

Tous les manuscrits envoyés à la direction scientifique sont soumis de façon anonyme à un comité de lecture avant publication. Ils présenteront un intérêt académique majeur en vue de contribuer à la pensée stratégique contemporaine. Les textes doivent être envoyés par courriel à : caroline.verstappen@defense.gouv.fr

Modèle éditorial

Le corps du texte sera composé en interlignes simples (1), police Times New Roman, corps 12. Les notes de bas de page d'un gabarit limité, seront en Times New Roman, corps 10.

Les références dans le corps du texte entre parenthèses : référence (nom de l'auteur, année) ou citation (nom de l'auteur, année : pagination)

La bibliographie sera présentée ainsi :

- Pour un ouvrage :
Boudon R., 2002, Déclin de la morale ?, Paris, PUF
- Pour un article dans un ouvrage collectif :
Boulegue J., 1999, « De l'ordre militaire aux forces républicaines », dans Thiéblemont A. (dir.), Cultures et logiques militaires, Paris, PUF.
- Pour un article dans une revue :
Boulegue J., 2003 « L'officier dans la société française », Revue de Sociologie n°44, 4.
- Pour un rapport :
Porteret V., Prévot E ., 2004, Le patriotisme en France aujourd'hui, Paris, Les documents du C2SD, n°72.

Religieux et recherche stratégique

Sous la direction de Philippe PORTIER et de Frédéric RAMEL

Issu d'un cycle de conférences co-organisé par l'IRSEM et le Groupe Sociétés Religions et Laïcités de l'École Pratique des Hautes Études sur le site de l'École militaire, ce numéro des Champs de Mars vise à réévaluer la place du facteur religieux dans les études stratégiques contemporaines. Deux tendances schématiques ont longtemps marqué l'analyse des Relations Internationales: des courants réalistes (classiques ou néo-réalistes) plus que rétifs à l'égard du religieux, une théorie du choc des civilisations qui élève celui-ci au statut de variable explicative de tous les conflits contemporains. Les recherches rassemblées ici prennent leur distance par rapport à ces deux perspectives. Prenant acte d'un effritement du nationalisme séculier, elles mettent en relief la politisation croissante des référents religieux et entendent, plus globalement, articuler le facteur religieux avec les contextes politiques. Après une première partie qui propose une série d'outils analytiques, le lecteur découvrira la place du religieux dans des configurations stratégiques particulières (Syrie et Irak, Liban, Israël, Palestine), puis une série d'acteurs religieux et leur rôle (notamment les églises évangéliques américaines, la communauté Sant'Egidio, les rabbins israéliens, ...). En d'autres termes, ce numéro des Champs de Mars ambitionne de mieux intégrer le religieux dans la recherche stratégique.

Dossier: Religieux et recherche stratégique

Au sommaire

Introduction

Le croyant, le combattant, le savant : réévaluer la place des religions dans les Relations internationales

Première partie

Intégrer le religieux dans les modèles de compréhension stratégique

Deuxième partie

Du facteur religieux dans les configurations stratégiques

Troisième partie

Des acteurs religieux dans l'environnement stratégique



MINISTÈRE
DE LA DÉFENSE



École Militaire

1, place Joffre – Case 38 - 75700 Paris SP 07

<http://www.defense.gouv.fr/irsem>