منشورات الجامعة اللبنانية
قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
١٥

الهوية الطائفية والزمن الاجتماعي في أعمال مؤرخي لبنان المعاصرين

تأليف

أحمد بيضون

بيروت ١٩٨٤

التوزيع: المكتبة الشرقية، ص.ب ١٩٨٦، بيروت - لبنان

A. BEYDOUN

IDENTITÉ CONFESSIONNELLE ET TEMPS SOCIAL
CHEZ LES HISTORIENS LIBANAIS CONTEMPORAINS

BEYROUTH
1984

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ LIBANAISE
SECTION DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET SOCIALES
XV

IDENTITÉ CONFESSIONNELLE ET TEMPS SOCIAL CHEZ LES HISTORIENS LIBANAIS CONTEMPORAINS

PAR

AHMAD BEYDOUN

BEYROUTH 1984

Distribution: LIBRAIRIE ORIENTALE, B.P. 1986, Beyrouth, Liban

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ LIBANAISE
SECTION DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET SOCIALES
XV

IDENTITÉ CONFESSIONNELLE ET TEMPS SOCIAL CHEZ LES HISTORIENS LIBANAIS CONTEMPORAINS

PAR

AHMAD BEYDOUN

BEYROUTH 1984

Distribution: LIBRAIRIE ORIENTALE, B.P. 1986, Beyrouth, Liban

A Bint Jubayl,

mon village,
anxieux depuis trois générations
de savoir dans quel pays
il se trouve.

Jésus a dit: Soyez passant.

L'Évangile selon Thomas, logion 42.

TRANSLITTÉRATION

Pour la translittération des mots arabes nous avons suivi les règles préconisées par R. Blachère et J. Sauvaget, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes,* Paris, 1953.

Voici, s'inspirant de ce système, la représentation des sons n'ayant pas d'équivalents en français:

ʾ	ء	ḍ	ض
th	ث	ṭ	ط
j	ج	ẓ	ظ
ḥ	ح	ʿ	ع
kh	خ	gh	غ
dh	ذ	q	ق
ch	ش	h	ه
ṣ	ص		

Voyelles brèves: a, i, u.

Un trait est placé sur chaque voyelle brève pour rendre la voyelle longue correspondante.

La *hamza* (ʾ) n'est pas notée en début de mot.

En règle générale, les noms de lieu n'ont pas été translittérés. Nous avons adopté dans leur cas la transcription qui nous a paru être la plus courante ou la plus proche de la prononciation locale. Certains noms de personnes, d'auteurs surtout, sont transcrits approximativement par leurs porteurs. D'autres ont pris une forme latine qui, sans être une translittération proprement dite de la forme arabe, a acquis par la force de l'usage une

certaine stabilité. Nous avons été obligé de tenir compte de ces données. Il faut avouer toutefois que l'appréciation de la généralité de l'usage n'est pas toujours exempte d'arbitraire.

INTRODUCTION

Le Liban existe-t-il? Pour tenter de mieux répondre à cette question, nous l'avons abordée par le biais d'une autre: Y a-t-il une histoire du Liban? Aujourd'hui cet objet (l'histoire du Liban) est, de toute évidence, formellement institué, et le doute qui inspire notre question ne semble plus de mise. Mais insinuer que ce doute était *hier* justifié, en déclarant qu'*aujourd'hui* il *ne* l'est *plus*, suffit pour mobiliser des passions mal apaisées. En tant qu'objet de savoir (et d'adhésion) cette histoire peut-elle être, en effet, antérieure aux quelques décennies qui ont vu naître et se développer le conflit relatif à sa pertinence? Et le Liban lui-même n'existerait-il donc qu'au titre d'enjeu d'une dispute: contesté par les uns, affirmé et défendu par les autres?

Car, même disputés, l'histoire du Liban et le Liban lui-même seraient sûrs des lendemains si les protagonistes en venaient unanimement à les dire fondés à être. Pour accéder à une existence certaine, un objet n'a nullement besoin que cesse l'opposition des visions dont il est l'objet; il lui suffit d'être reconnu comme objet *commun* de ces visions.

Or, depuis la fondation du Grand-Liban en 1920, l'articulation par un historien de l'expression «histoire du Liban» se voit mise en demeure de mieux définir son champ: «Ce n'est pas la nôtre», rétorquent des voix, historiennes ou non, s'élevant des confins de la nouvelle entité étatique. Ou encore: «Ce n'est qu'un élément de la nôtre dont le centre est ailleurs.» Ailleurs... Souvent ces voix s'identifiaient aux forces contre lesquelles, aux dires de ses hérauts, l'histoire du Liban se serait faite. Au sein du Grand-Liban, des collectivités en conflit donnaient chacune de l'aire géographique, qui fondait l'individualité de son histoire

aussi bien que de la profondeur temporelle de celle-ci et des protagonistes auxquels, tout au long de son passé reconnu, la collectivité s'identifiait, une définition qui lui restait propre. Les coordonnées revendiquées ne coïncidant pas souvent avec celles du Grand-Liban (tantôt elles débordaient de très loin celles-ci et tantôt elles se situaient en deçà d'elles), l'incompatibilité des définitions reflétait le clivage qui menaçait l'entité elle-même. En épousant, dans une large mesure, la ligne de partage communautaire, l'antagonisme des systèmes de références historiques tendait à présenter l'«histoire de Liban» sous les traits d'une histoire essentiellement communautaire; ce qui — aux yeux de ceux qui contestaient son droit à l'existence — suffisait pour prouver qu'elle était mal nommée.

En effet, les historiens contemporains du Liban ne présentent jamais l'objet-Liban comme une «région» (intégrée, par définition, à une unité politique de plus grandes dimensions), mais bien comme un «pays», notion associée intimement à celle d'«État». Or, pour le camp adverse aussi (c'est donc là une conviction commune) l'histoire par excellence c'est l'histoire de l'État. Postuler que le centre de l'État fut ailleurs (hors du Liban) cela revient à s'accorder une supériorité écrasante. Entre autres, on se dote ainsi des moyens de récupérer, au profit de l'État historique, l'histoire du Liban, et — pourquoi pas, mais au profit d'un Grand État à venir — le Liban lui-même?

* * *

Aujourd'hui cette phase de l'antagonisme libanais est en partie dépassée. En grande partie. Il est vrai que les vieilles pratiques subsistent et, par moments, donnent des signes de nouvelle vivacité. L'homogénéisation de l'histoire du pays, visant à la faire culminer dans celle d'une communauté et épouser ses traits distinctifs, prend, depuis quelque temps, des formes dont la grossièreté fanatique dénote l'essoufflement. D'autres communautés, et leurs régions d'implantation, sans cesser de se situer dans une perspective autre que la précédente, ne dénient plus à celle-ci toute légitimité, mais, au contraire, cherchent entre elle et la leur des points de convergence. L'objet

du débat, jadis scindé en objets exclusifs chacun des autres voit ramener progressivement ses aspects contradictoires à l'intérieur de contours communs. Ces contours ne sont pas encore — et ne seront probablement jamais — unanimement reconnus. Il n'en reste pas moins vrai qu'on n'en est plus à renvoyer à l'Autre son histoire, en lui assurant que rien ne fut commun sinon l'adversité, ni à tenter de dissoudre l'Autre dans la substance du soi en lui jurant qu'il n'a jamais eu d'histoire proprement dite. Ni l'une ni l'autre attitude, dans la mesure où elles ont encore cours, n'est plus assez crédible pour renvoyer — en dominant la conscience qu'une communauté se fait de son passé — l'autre communauté à une histoire purement communautaire. L'État est maintenant là, horizon historique des histoires partielles, point de convergence des courants hétérogènes dont se constitue l'«histoire du Liban», silence commun de tous ces discours faits d'un mélange de réciprocité et de méconnaissance.

Est-il trop osé d'attribuer à l'État une position si éminente — que l'on prétend inférer d'une mise en perspective des œuvres d'historiens libanais contemporains — à un moment où précisément le pouvoir d'État et ses appareils semblent au bout de leur rouleau et où la concurrence qui leur est livrée par les appareils politiques particuliers fait peser les pires dangers sur l'«entité» elle-même? Est-ce rechercher le paradoxe que de prétendre la guerre civile dont nous subissons encore le climat et les rebondissments, révélatrice par les *limites politiques* des contradictions qui s'y sont si violemment exprimées, de l'affermissement d'une volonté générale de sauver les frontières de 1920? Cet affermissement est réel, croyons-nous, en dépit de la rétractation maronite de 1975-1976 qui, à défaut d'une volonté internationale de remettre en cause l'équilibre d'un système régional dont on s'efforce au contraire de contenir les tensions (quitte à les envenimer à l'échelle locale), s'est révélée sans lendemain. Il est réel, cet affermissement, mais ne le restera que dans la mesure (qui reste à déterminer) où les Libanais ont le dernier mot sur l'avenir non seulement de leur régime politique, mais aussi de l'intégrité de leur pays... Quoi qu'il en soit l'historiographie libanaise contemporaine nous fournit, on le

verra, des indices de ce cheminement, encore hésitant et certes jalonné de rechutes et nullement synchronisé, vers ce qu'il faut bien appeler une conscience nationale.

Le Liban existe aujourd'hui d'être, pour toutes les parties intérieures, l'enjeu reconnu de la guerre qui les oppose. Son passé, suscitant maintenant une concurrence bien moins exclusive que par le passé, se constitue en objet d'une histoire «générale» et en horizon implicite d'histoires partielles jadis incompatibles. Comment d'une méconnaissance dont l'ignorance totale de l'Autre était le terme idéal s'est-on orienté vers l'adoption, pour la lutte intérieure, d'une échelle et d'un enjeu commun? Il y a peu, l'attitude que sommairement on peut qualifier de «musulmane» vis-à-vis de l'histoire du Liban consistait à s'en désintéresser ou — ce qui revenait au même — à l'«annexer». De l'autre côté du diptyque, la partie que non moins sommairement on peut appeler «chrétienne» tendait à tenir l'islām aux frontières de l'histoire libanaise et à dénier aux régions du Liban actuel peuplée d'une majorité musulmane le droit d'avoir des histoires autocentrées ou ayant leur centre ailleurs que dans les rapports qu'il leur est arrivé d'entretenir avec le Mont-Liban. Le changement relatif d'attitudes que nous venons de signaler ne s'est pas fait d'un coup. Il a suivi, pour se réaliser, des voies sinueuses qu'à travers maintes comparaisons nous tenterons de retracer.

* * *

Pourquoi avoir choisi, pour cerner des attitudes dont le champ d'expression déborde de loin l'historiographie, de soumettre à une analyse comparative des œuvres d'historiens? La raison en est bien simple: si dans le conflit d'identités qui traverse l'époque contemporaine de notre histoire, les historiens restent déterminés par les impératifs de leurs appartenances respectives, ils sont moins esclaves que les politiciens directement branchés sur la conjoncture, des renversements d'alliance et des changements de circonstances; ils sont également moins soucieux de porter à un certain degré de rigueur le système conscient de leur pensée que les «idéologues» proprement dits,

faiseurs de credo et de doctrines. Les présupposés «inconscients» qui définissent les appartenances apparaissent, dans le discours historique, à fleur des récits, mais peu affectés par la conjoncture du moment et plus soucieux de l'image du groupe que de celle de leur propre système!

Cependant, nous ne nous sommes pas privé, soit pour combler certaines lacunes du corpus historiographique soit pour mettre en évidence le caractère «représentatif» de certaines prises de position, d'avoir recours à des textes sélectionnés dans la sphère de l'écriture idéologico-politique. Notre mode d'emploi de ces textes va, selon les cas, de l'allusion ponctuelle à l'analyse comparative dûment menée.

* * *

Choisis en fonction de leur valeur de témoignages, les textes retenus sont, par ailleurs, placés sur un pied d'égalité, sans égard notamment pour leur qualité scientifique. L'«objectivité» — dans la mesure où ce terme caractérise proprement certaines approches de l'histoire — ou, si l'on préfère, la rigueur scientifique, est considérée en tant qu'elle est significative, elle aussi, d'une appartenance socio-idéologique. Procédant d'une position qui, on la verra, demeure marginale dans notre société, elle est dépouillée ici de l'auréole d'«universalité» dont elle est généralement parée en Occident. C'est dire qu'à son tour, l'attitude scientifique est citée en témoin des conditions socio-idéologiques de sa possibilité et du lieu, particulier mais nullement privilégié, que la formation sociale libanaise lui réserve.

Il va sans dire que notre but à nous ne sera qu'exceptionnellement d'établir «la vérité scientifique» sur les questions controversées. Chaque fois que nous le jugerons utile pour notre propos, nous signalerons les défauts les plus flagrants dont certains historiens se rendent coupables: documentation «volontairement» défectueuse, manipulation tendancieuse des sources, option injustifiée (sinon par les intérêts subjectifs de l'auteur) pour une hypothèse déterminée là où d'autres également probables se présentent, abus consistant à donner pour certain ce qui est seulement probable ou même douteux, etc... cependant, dans

l'optique qui est ici la nôtre, ce genre de préoccupations critiques demeure secondaire. En confrontant plusieurs récits d'un même événement, plusieurs appréciations portées sur une action ou sur un personnage, etc... notre souci primordial est de situer les points de vue exprimés dans le débat, qui, nous l'avons dit, déborde l'historiographie, sur l'identité du Liban et la place échue dans le passé (et donc «méritée» par elle au présent) à chacune des collectivités concurrentes de la société libanaise contemporaine. La concurrence dont nous parlons est précisément celle qui se livre autour de l'identité. C'est par leur situation dans ce débat global (et non pas à l'état d'isolement) que les points de vue dégagés donnent la mesure de leur «représentativité» de positions collectives. Les «éléments» d'un point de vue, pour être interprétés, seront mis à l'épreuve de l'attitude globale au sein de laquelle ils doivent retrouver une certaine forme — variable — de compatibilité. On verra le même jugement, intégré à deux points de vue différents, acquérir deux valeurs différentes ou même opposées.

En optant pour un corpus où la formulation idéologique prend en règle générale le détour du récit et modèle celui-ci, souvent (mais pas toujours) à l'insu de l'auteur, nous nous accordons — en contrepartie de la difficulté de l'approche — un avantage certain: celui de rester relativement loin des sentiers battus, familiers aux littératures politiques. Nous nous efforçons de ne pas succomber, faute de retenue, à l'image du maronite «isolationniste», à celle du chiite éternellement «frustré», à celle du marxiste-léniniste exempt de tout préjugé communautaire, etc... Ayant chacune sa part de vérité (ne fût-ce que celle qu'elle détient de son efficacité de mythe) ces images sont ici passées au crible des récits. En effet, les contenus idéologiques de ceux-ci sont pris en eux-mêmes au sérieux le plus absolu. Sont *dégagés* des récits — au prix de laborieuses analyses — des jugements, des attitudes, des images, etc... qui, dans d'autres discours, se présenteraient d'eux-mêmes, coiffés d'un halo de certitude apodictique. Au risque de paraître fastidieux nous ne tenons pour acquis que ce que nous trouvons à l'œuvre dans le discours historique: désirs redistribuant les ombres et les lumières,

silences éloquents, agressivité retenue ou exprimée, préoccupations polémiques commandant les attitudes envers les documents, etc... Ces facteurs et d'autres nous diront par la mesure de leur action et de leur interaction les *valeurs* attachées aux idées et la hiérarchie des mobiles sous-jacents aux systèmes. Le tableau d'ensemble que cette recherche *constitue* (dans les deux sens d'*être* et d'*organiser*) est loin, nous l'espérons, d'être un ramassis de lieux communs.

* * *

Le plan que nous avons adopté, en allant du simple au complexe, veut embrasser dans la totalité de leurs aspects les types fondamentaux d'attitudes envers le Liban. Le Liban: pays, nation, société, État. Il est entendu que, présupposant tous un certain mode d'unité qui justement fait problème — pour ne pas dire fait défaut — dans le cas qui nous occupe, tous ces termes sont à manier avec la plus grande réserve. La détermination de la mesure dans laquelle ils s'appliquent à l'«entité» libanaise est bien l'*objectif* de notre recherche. Cet objectif justifie notre question de départ: «Le Liban existe-t-il?»

Un plan simple, en somme:

I. Le territoire considéré sous l'angle du conflit d'extension qui s'instaure entre les termes désignant ses différentes régions et qui tend à mettre en question l'«universalité» ou, si l'on préfère, la portée méta-régionale de son nom «général»: le Liban. Le territoire est considéré également à la lumière de la concurrence que se livrent ses différentes populations pour s'assurer des «droits historiques» sur certaines de ses régions. Ce qui met en évidence la (ou les) hiérarchie(s) des valeurs attachées aux différentes régions du pays actuel et la nature des rapports symboliques (considérés dans leur évolution) que ces régions tendent à nouer et à dénouer entre elles (tendances centrifuges ou centripètes, attitudes d'infériorité ou de supériorité, concurrence ou détachement, etc...).

II. Le choc des origines concurrentes envisagé à travers la légende d'*une* origine, où les autres — grâce aux jeux complexes

de l'identification et de l'adversité — se trouvent directement impliquées. La question est de savoir, dans chaque cas, si la définition donnée de l'origine propre libère un espace (et lequel) pour une expérience commune, et aussi de déterminer à quel(s) Autre(s) l'accès de cet espace est réservé. Une digression permet partiellement — à travers un retour à la question du territoire: origine réputée commune — de poser le problème du temps dont la valeur et les rythmes (que l'on dit scander le passé) s'avèrent intimement liés au mode d'affirmation de l'identité[1].

III. L'idéal de société (posé en norme implicite de la société historique) que l'on retrouve coincé entre le désir de préserver l'intégrité symbolique du groupe et l'impératif de modernité imposé par la nouvelle hégémonie culturelle de l'Occident. Cette dernière introduit l'efficacité du temps social que la pensée identitaire tend à nier. L'immense chapitre II de la 3e partie étale sous nos yeux le spectacle d'une société dont les groupes, tout en s'accrochant à leur solidarité communautaire, la récusent comme loi d'organisation et de désorganisation de leur formation sociale historique (et *a fortiori* de la présente) et s'efforcent d'en récupérer les effets négatifs en prétendant leur trouver une forme positive (conforme aux normes de la modernité) que les ingérences de l'*étranger* auraient pervertie. Écrasée sous l'impact du modèle projeté et obsédée, dans le même temps, par les soucis relatifs à la défense du groupe traditionnel concurrencé, la pensée identitaire demeure incapable de reconnaître, dans sa positivité historique, le mode d'organisation traditionnel aussi bien que de prendre, à partir de cette reconnaissance, une distance critique véritable vis-à-vis de la société dite moderne. Écartelée entre deux normes opposées et inégalement adéquates, l'image de la société (celle du passé aussi bien que celle du présent) reste impensée.

1. Désignant la méconnaissance du temps (qui peut prendre des formes multiples) comme un aspect fondamental de l'attitude «idéologique», J. Gabel en trouve une manifestation dans ce qu'il appelle une «identification en chaîne» qu'il reproche à un texte de Marx idéologue. Appliquée à l'histoire propre, l'identification en chaîne prend pour point de départ l'identité du groupe d'appartenance. J. GABEL, art. «Idéologie», in *Encyclopaedia Universalis*.

IV. L'État, enfin, à la fois honni et envié. Fin mot des sociétés accomplies, la forme étatique est, d'abord, pour les collectivités libanaises, le stade suprême de la cristallisation d'une identité collective. De l'avoir méritée, au cours de l'histoire, elles tirent la preuve, selon les cas et les circonstances, de leur droit éminent à l'autonomie dans le présent ou, plus souvent, à une meilleure position au sein de l'entité politique actuelle. Cependant, les «précédents» cités étant loin d'emporter une adhésion unanime, leurs détracteurs sont précisément les promoteurs d'une remise en cause de l'hégémonie politique autour de laquelle l'État libanais contemporain est structuré. Dans tous les cas l'idée d'État, incarnation d'une identité nationale à laquelle on aspire, mais contre laquelle — et souvent en tentant de se l'approprier — on veut préserver les identités particulières, se trouve engagée dans une double dialectique: 1. Dialectique de transcendance-immanence, d'unité-diversité ou, plus concrètement, d'expression-contrôle. Cette dialectique a pour enjeu la définition du *statut* de l'État par rapport aux formations de la société civile libanaise muées en groupes politiques: l'État doit-il être érigé en instance séparée de ces formations ou, au contraire, demeurer le miroir de leur diversité? Cette question est celle du régime politique. 2. Dialectique d'universalité-particularité, forme que revêt la dialectique précédente considérée sous l'angle du conflit qui divise la société civile. Enjeu fondamental de ce conflit, l'État essuie les assauts des groupes particuliers dont chacun s'efforce d'étendre sur lui l'ombre de son identité propre. Cette question, où l'État fait face non pas à la société civile dans son ensemble mais à chacun de ses protagonistes, est celle de l'identité natioanle.

* * *

Chacun de ces points est traité à partir d'un ensemble sélectionné de textes d'historiens: «analyses» et, de préférence, «récits» consacrés à un même sujet. Sont retenus les textes de la période contemporaine dont le début est situé arbitrairement autour de 1900. Les «sources» plus anciennes servent exclusivement à «contrôler» les assertions des auteurs contemporains en

vue de déterminer leur apport propre et de détecter les écarts significatifs. La bibliographie des œuvres contemporaines utilisées n'est elle-même pas exhaustive. Elle comprend les écrits dont l'examen s'est révélé utile pour cerner les tendances relatives aux sujets traités. En sont donc exclus, sans préjuger de leur intérêt intrinsèque, ceux dont la lecture ne nous a pas apporté de lumières supplémentaires. On s'apercevra aisément, néanmoins, de l'ampleur assez exceptionnelle de cette bibliographie et surtout du nombre élevé des œuvres utilisées à fond (et non seulement citées).

Les analyses de chaque partie sont ordonnées selon un schéma souple où s'allient la perspective diachronique (la succession temporelle des œuvres liée aux étapes de l'évolution socio-politique) et la perspective synchronique (l'éventail des tendances exprimées à propos du sujet traité). Les lacunes du corpus historiographique ainsi constitué, dues surtout au fait que nous ne retenons que les textes relatifs à l'histoire du Liban alors que certaines tendances idéologiques se définissent partiellement en se désintéressant de celle-ci, nécessitaient d'être comblées. Au risque de rompre irrémédiablement l'unité de notre approche ou de déplacer le plan de l'analyse, nous ne pouvions nous intéresser aux sujets (extérieurs à l'histoire libanaise) où les historiens de certaines appartenances se sentent dans leur élément. Nous avons remédié à ce déséquilibre en nous servant (nous l'avons déjà signalé) de textes «idéologiques» centrés sur la même problématique idéologique que le thème historique considéré. Nous donnons d'ailleurs, en temps utile, les indications indispensables sur l'état de la documentation relative à chacun des thèmes retenus. Les déséquilibres du corpus sont également commentés dans le corps de la recherche.

Quant au choix des exemples historiques dont chacun sert de base au traitement d'une des questions énumérées ci-dessus, il se justifie partiellement par le lien que les historiens établissent entre l'objet historique et la question qui nous occupe (par exemple: entre Fakhr al-Dīn II et la question de l'État) et aussi par la place privilégiée que chacun de ces thèmes (la prise du Kisrawān par les Mamelouks en 1305, l'épisode mardaïte, les

ḥarakāt du XIXe siècle et enfin le grand Maanide) occupe dans l'imagination des historiens libanais contemporains. Cependant la justification ultime dudit choix ne peut venir que des résultats de l'analyse elle-même.

* * *

C'est bien évidemment le choix des «exemples» historiques autour desquels s'articule l'analyse qui a imposé celui des auteurs retenus. Non l'inverse. Ces derniers présentent non seulement une diversité d'extraction (communautaire, régionale, de classe, etc...), mais ils constituent aussi un ensemble assez hétérogène quant aux types de formation sur lesquels ils se répartissent. Certains d'entre eux se veulent respectueux des normes méthodologiques et d'objectivité caractéristiques de l'écriture historique académique... D'autres, au contraire, poursuivent sous une forme plus ou moins amendée une tradition autochtone: celle des «chroniques». Rarement cependant cette différence de modèles et d'outillages méthodologiques se traduit par une différence notable de perméabilité aux impératifs idéologiques. Sans omettre de signaler les cas où une telle différence parvient à s'affirmer, nous avons dû prendre acte du noyautage quasiment général par l'idéologie, du discours de nos historiens. Ce qui nous a porté à sélectionner les œuvres constitutives de notre corpus en fonction: 1° de la correspondance de leur thème à l'un des «exemples» historiques examinés par nous; 2° du système des écarts idéologiques que les œuvres présentent les unes par rapport aux autres.

Cette double limitation nous a imposé sinon d'écarter totalement de nos références certaines figures de l'historiographie contemporaine, du moins de ne pas leur accorder une place proportionnelle à l'importance de leur apport. Il en a été ainsi, pour ne citer que ces exemples, de Georges Antonius, d'Asad Rustum et de Zeine N. Zeine, dont les œuvres (considérables mais ne comportant presque rien sur les thèmes qui ont servi de base à la constitution de notre corpus) n'ont pu faire l'objet ici que de quelques évocations subsidiaires.

Du début à la fin de notre recherche, certains noms reviennent. D'autres — en vertu de ces mêmes critères de sélection que l'on vient de formuler — tombent en cours de chemin ou ne font leur apparition qu'à une étape avancée de celui-ci. La menace de discontinuité qui en découle pour l'ensemble de l'exposé est conjurée grâce à la caractérisation des attitudes, qui fait la cohérence de chaque partie et permet aussi d'établir, d'une partie à l'autre, la correspondance entre les différents aspects de chacune des attitudes caractérisées. Les récapitulations fréquentes rendent encore plus aisée cette tâche imposée par le caractère thématique (et non essentiellement nominatif) du corpus retenu.

* * *

Centré sur le discours historique, notre exposé ne renvoie qu'à titre indicatif et sans trop s'y attarder aux déterminations que font subir aux historiens les événements de l'histoire réelle. Certes, nous donnons les coordonnées indispensables pour situer les œuvres et les auteurs. Toutefois, nous n'avons nullement la prétention de retracer l'histoire socio-politique du Liban contemporain parallèlement au tableau de ses divisions idéologiques.

L'histoire que nous présentons ici est d'abord celle d'attitudes idéologiques saisies à l'œuvre *dans* le discours historiographique. Ce n'est donc pas, d'abord, celle de l'idéologie en tant que fonction *du* discours ou que message transmis *par* celui-ci. L'idéologie est ici ce qui modèle le discours en commandant le mode de distribution de ses éléments, ses prolixités et ses silences, le sens de ses vecteurs et la formation de leur résultante... Bref, en abordant le discours historiographique nous nous proposons de reconstituer son armature la plus intime (mais qui souvent est ouvertement affichée), armature que structure une pensée saisie à la gorge par le désir.

* * *

Ces indications suffisent. Toute nouvelle enquête n'est pas forcément tenue de refaire *Le Discours de la Méthode*. Ayant à

présenter une recherche sur une confrontation idéologique particulière, nous ne nous sentons pas non plus obligé d'énoncer une nouvelle théorie générale de l'idéologie, de refaire, si l'on veut, *L'Idéologie allemande*. Système formel qui offre à la praxis individuelle ou collective sa dimension subjective et contribue ainsi à la déterminer (dans la mesure où le sujet de la praxis est capable d'auto-détermination), l'idéologie est une force positive d'entraînement ou de rétention et aussi d'organisation. Si elle n'a peut-être pas l'exclusivité d'assigner les buts, elle a en revanche celle de déterminer les valeurs. Elle est elle-même un système général de valeurs liées à l'action. Une force positive donc, qui n'a rien d'un subterfuge[2]. Toute forme d'action ou d'organisa-

2. La fonction de «voilement» ou de «mystification», pivot de la conception marxiste de l'idéologie, est considérée comme une fonction parmi d'autres de celle-ci par Jean Baechler. Sans souscrire à l'empirisme de cet auteur qui tend á «juxtaposer» les fonctions, nous croyons que l'importance démesurée accordée par les marxistes à la «mystification» et aux concepts apparentés a finalement permis aux critiques de l'idéologie de s'attribuer un droit d'accès exorbitant (et même exclusif) à la vérité immaculée. On tend à oublier que le point de vue du critique n'est pas, *en droit*, moins partiel que celui du critique et est donc tenu de fournir des preuves de sa pertinence. «Dans l'histoire, toutes les visions sont particulières», écrit R. Aron, en réponse à G. Lukacs qui érigeait la «classe» en sujet collectif pensant l'histoire «au fur et à mesure qu'elle la crée». A son tour Paul Veyne, s'agissant de l'influence exercée par l'idéologie dans le domaine particulier de la connaissance historique, souligne les limites et la banalité de la fonction de «couverture» ou de «déguisement» de l'idéologie. Il retrouve la critique aronienne du dualisme marxiste «idéologie-réalité». A notre sens, ce que ce dualisme tend à obnubiler c'est le rôle déterminant des intérêts particuliers dans la mise en forme de tout rapport humain; ce qui veut dire que l'effet de déformation attribué à l'idéologie est déjà à l'œuvre dans le façonnement de la réalité elle-même. Toute déformation se définissant nécessairement par rapport à une forme normale, il est entendu que l'une et l'autre sont fonctions d'intérêts sociaux opposés. Ce qui est déformé ce sont des *formes* qui, dans la mesure où elles servent de cadres à une activité et à des rapports humains, sont des *idées* objectivées même si elles demeurent inconscientes. Il n'y a pas d'Être-en-soi des rapports humains. L'En-soi est un état de droit, antérieur à la praxis. Ce qui ne manque pas d'inciter à un réexamen de l'opposition que l'on prétend instaurer entre la déformation idéologique et l'hypothétique «rectitude» de la «réalité» prête à être saisie par la conscience appropirée. Il se trouve que le subjectif est une dimension nécessaire de la réalité, que celle-ci est, nonobstant son extériorité à l'esprit, une réalité instituée. Basée d'une part sur une dévaluation en être (et non seulement quant à l'importance de leur rôle) des rapports «idéologiques» (au

tion humaine procède d'une idéologie. Et si la praxis collective (et même individuelle) demeure mal perçue, cela n'est pas seulement dû à une obnubilation intéressée de notre entendement, mais bien plutôt à la position nécessairement partielle de tout observateur. Se présentant à nos consciences sous forme de systèmes partiels (dotés chacun d'une efficace particulière), l'activité idéologique d'une société n'est jamais entièrement systématisée. Il faudrait mettre la vie sociale elle-même en système. Or, non seulement aucun homme n'est capable du coup d'œil divin indispensable pour s'acquitter de cette tâche, mais bien heureusement, sans doute, l'hypothèse futuriste d'un centre absolu d'où il serait possible de contrôler ou — ce qui revient à peu près au même — d'observer la totalité de ce tissu d'ambiguïtés et de contradictions qu'est la vie d'une société est elle-même à écarter.

Pour mener à bien notre recherche, nous ne disposions d'aucune tour d'observation et nous n'étions nullement à l'abri des luttes idéologiques. L'ascèse à laquelle nous nous sommes astreint visait, cependant, à nous procurer ce dont le manque chez un si grand nombre de nos compatriotes nous attristait: un rapport avec l'histoire fait de liberté.

---

sens général englobant les rapports politiques, juridiques, etc...) et d'autre part sur une surestimation en être et en valeur des rapports de production réputés «objectifs», l'opposition marxiste de la superstructure et de l'infrastructure établit entre les deux plans une coupure injustifiée. Elle appelle depuis longtemps une révision qui n'en est encore qu'à ses premiers balbutiements. Ces lignes ne visent pas tant à y contribuer qu'à esquisser les contours provisoires d'une position vers laquelle une longue réflexion, qui se poursuit dans cette recherche, semble nous acheminer.

Cf. J. BAECHLER, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, Paris 1976, chap. II; R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1948, pp. 311 sq.; -. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire, Essai d'épistémologie*, Paris 1971, pp. 225-226. Sur la conception maxiste, cf. K. MARX, *Critique de l'économie politique*, «Avant-propos», in *Œuvres*, I, édition établie par M. RUBEL, (Pléiade), Paris 1963, pp. 272-274 et K. MARK et F. ENGELS, *L'Idéologie allemande* (Éd. sociales), Paris 1968, pp. 50-52.

PREMIÈRE PARTIE

UN TERRITOIRE ET SES NOMS OU LA DÉVASTATION DU KISRAWĀN

CHAPITRE PREMIER

LES NOMS CONCURRENTS

Un nationalisme territorial (prologue)

Au cours de la cinquième des «Dix conférences»[1] données par Anṭūn Saᶜāda à l'Université américaine de Beyrouth, de janvier à avril 1948, le *Zaᶜīm*, quittant sa chaire, se dirige vers une carte suspendue derrière lui et engage un discours sur la «Syrie naturelle»: ses frontières et sa topographie. Saᶜāda fonde son argumentation sur un principe: l'unité naturelle du territoire est la condition première de la réalisation d'une nation. Il rappelle à ses auditeurs ce qu'il avait écrit dans *La genèse des nations*: «La nation trouve sa base, avant toute autre chose, dans une unité territoriale déterminée avec laquelle un groupe d'hommes entre en interaction et à l'intérieur de laquelle il s'organise et s'unifie»[2]. Ce rapport qu'il définit entre la nation et le territoire se révèle d'emblée asymétrique. C'est, en effet, à la terre qu'incombe la tâche de la fondation: elle est le terme fondateur du rapport. Il est vrai que Saᶜāda se hâte d'ajouter: «qu'il n'existe aucune frontière naturelle, sur la terre, capable d'empêcher une nation vigoureuse de s'étendre et d'élargir l'espace de sa vitalité et de sa vie»[3]. Il est vrai aussi qu'observant «le progrès des moyens de transport et le perfectionnement des

---

1. A. Saʿāda, *al-Muḥāḍarāt al-ʿachr* (Les dix conférences); nous citons d'après la 5e éd., 1959.
2. Ibid., p. 77; cf. du même auteur *Nuchūʾ al-umam* (La genèse des nations), 5e éd., Beyrouth 1971, p. 155.
3. *Al-Muḥāḍarāt..., op. cit.*, p. 78.

industries», il se sent obligé de tabler sur «une force humaine technique» susceptible d'assister la frontière naturelle et de l'aider «à repousser des groupes dotés d'efficacité et de puissance»[4]. C'est dire que le *Zaᶜīm* n'emprisonne pas de force l'histoire de la nation à l'intérieur de sa frontière naturelle; pas plus qu'il n'érige cette dernière en barrage qui serait inexpugnable pour toute autre nation préparée par l'histoire pour les conquêtes territoriales. Néanmoins, cette double réserve demeure loin de rétablir la symétrie, inexistante dès l'origine, dans le rapport entre le territoire et la nation. Une nation a beau sortir des limites de son territoire, c'est à celui-ci qu'elle doit d'exister. Ces limites elles-mêmes seraient-elles susceptibles d'être transgressées par d'autres nations, il n'en resterait pas moins vrai que les destinées de celles-ci s'étaient dessinées à l'intérieur d'autres frontières. Quoi que fasse l'histoire, c'est dans la terre que germe le grain de la nation et où se profilent les lignes de son destin[5].

Quant au tracé de ces frontières nationales, ses éléments, pour le fondateur du Parti populaire syrien, ne cachent point de surprise: les montagnes, le désert, la mer... Saᶜāda pointe d'abord le Taurus, suit son prolongement vers l'est jusqu'aux montagnes des Bakhtiaris «séparant la Syrie de l'Iran». Il fait halte sur la crête du golfe Persique pour expliquer que ces deux chaînes de montagnes isolent, au nord et à l'est, le territoire syrien qui s'arrête à la limite du Désert (l'Arabie) après avoir suivi partiellement la courbe du golfe Ce territoire, poursuit Saᶜāda, longe d'autre part la mer Rouge, suit le cours du Canal de Suez pour rencontrer finalement les eaux de la «mer syrienne» (la Méditerranée) qui s'étendent au large de sa frontière ouest[6]. A l'intérieur de cette muraille, si imposante nonobstant l'hétérogénéité de son architecture, Saᶜāda n'oublie pas d'inclure des provinces usurpées, annexées à des dates fort éloignées les unes des autres, par les nations voisines. Aucune annexion politique — voire culturelle — ne posséderait une légitimité telle que l'impact de cette frontière, «l'une des plus claires, des plus vigoureuses du monde»[7], ne puisse l'écraser. Ainsi le Taurus commence «devant Adana et Marsine par-delà le tournant du golfe d'Alexandrette»: ce symbole gigantesque fait barrage devant la consécration de la domination turque sur la province d'Alexandrette. Les Bakhtiaris, à leur tour, «contournent les Ahwases syriennes adossées au golfe Persique»: du coup l'Iran perd tout droit sur cette région! De son côté. l'île de Chypre «colle, ou presque, à la côte syrienne», sans compter d'autres liens sur lesquels nous reviendrons[8]. Cela est suffisant pour ôter toute réalité à une identité éventuellement chypriote de Chypre, toute légitimité à la domination de l'île par les Grecs ou les Turcs, sans parler de la Grande-Bretagne. Enfin le «fait» que la frontière sud-ouest de la Syrie côtoie la mer Rouge et le canal de Suez ne suggère-t-il pas que l'annexion du Sinaï par l'Égypte est une chose honnie par la géographie avant de l'être par la nation syrienne?.... Telles sont les implications d'un discours tenu trois mois seulement avant la fondation, sur les trois quarts de la Palestine, d'un État juif établi au nom d'un «droit» historico-religieux qui préserva aux fondateurs dudit État une grande marge d'imprécision dans le tracé de ses frontières «historiques».

Qu'y a-t-il, selon Saᶜāda, à l'intérieur de cette muraille naturelle? En localisant sur la carte les sources du Tigre et de l'Euphrate dans les montagnes du Nord, le conférencier n'omet pas de les appeler «les deux grands fleuves syriens»[9], ni de rappeler, à l'occasion, que la terre syrienne est riche en trésors, au sol fertile et généreusement lotie en cours d'eau. Les frontières «claires et vigoureuses» font alors figure de coffre,

4. *Ibid.*

5. «La nation est donc une société naturelle qui jamais ne peut avoir pour fondement la force extérieure ni le despotisme ni tout autre élément artificiel; le fondement de la nation (de la société naturelle), Mancini nous en donne l'élément primordial: c'est l'unité territoriale (...).» *Nuchūʾ al-umam, op. cit.*, pp. 152-153.

6. *Al-Muḥāḍarāt..., op. cit.*, pp. 75-76.

7. *Ibid.*, p. 77. Le père Henri Lammens avait poussé le même cri, mot pour mot, au cours d'une conférence donnée au Caire en 1915. Cité in N. Daḥdāḥ, *Évolution historique du Liban*, Mexico 1964, p. 70.

8. Saʿāda, *al-Muḥāḍarāt..., op. cit.*, p. 77.

9. *Ibid.*, p. 75.

abritant cette richesse. Dans l'accomplissement de cette fonction, la mer ne tient pas un rôle vraiment différent de celui de la montagne ou du désert. Saᶜāda, rompant avec une figure courante chez d'autres, ne semble guère pressé d'assigner à la mer une mission d'ouverture... celle d'ouvrir les frontières nationales à d'autres territoires perdus à l'horizon des eaux. Bien au contraire, le vocable de «mer syrienne» laisse transparaître la tendance inverse à faire annexer la mer par la terre ferme, afin d'en faire une limite de celle-ci, un lac privé sur lequel aucune nation, en dehors de celle issue de cette même terre, ne peut avoir de droit entier et inaliénable. Cette tendance fournit une première indication — dont la clarté n'est que mieux accusée par son contraste avec l'image contumière de la mer — sur la nature du coffre susmentionné: un système de symboles. De leur côté, les richesses amoncelées à l'intérieur de ce coffre paraissent loin, à première vue, de renier l'idée de diversité ou de pluralité. Dans le texte du «cinquième principe» commenté par la conférence, le *Zaᶜīm* marque avec force que ce n'est qu'à son unité géographique que «la Syrie a dû son unité politique, même celle réalisée à des époques très reculées (...)»[10]. Cette unité ne serait-elle que la cohérence d'une frontière? Une cohérence refermée sur des éléments foncièrement hétérogènes? Car le territoire syrien est fait de montagnes (d'où jaillissent des fleuves) et de plaines, d'une côte et d'un hinterland, etc... Il comporte, en plus, une immense aire désertique (le désert du Chām) et une grande île (Chypre). Ces deux derniers éléments appellent, chacun à son tour, des réflexions particulières de la part du *Zaᶜım*. En effet, le désert menace de faire aspirer la Syrie entière par un redoutable voisin: l'Arabie, à la fois proche et étrangère. Chypre, de son côté, risque d'aller à la dérive sur la haute mer, d'échapper à la poigne de la mère-patrie et de rétrécir, en conséquence, le droit de celle-ci sur le large pour le réduire à une étroite bande d'eaux territoriales. Le désert dilaterait la Syrie dans une direction suspecte dont Saᶜāda connaît le danger qu'elle fait courir à la spécifité de sa patrie. L'île provoquerait un mouvement inverse:

10. *Ibid.*, p. 81.

un mouvement de contraction faisant perdre à la Syrie l'un des facteurs de sa domination sur l'eau, c'est-à-dire sur un voisinage dont l'élément (liquide) n'est pas nocif pour l'identité de la terre.

Saᶜāda s'empresse de repousser ces deux dangers, l'un après l'autre. Le désert d'abord: il déclare que celui du Chām n'est pas celui des Arabes. C'est un semi-désert introduit dans le creux du croissant Fertile par les destructions, la régression démographique, dues aux conquêtes et à «la perte de la souveraineté syrienne»[11], dues aussi à la décadence de la civilisation et aux déboisements qui s'ensuivirent, etc... Auparavant, ce désert n'en était pas un. Aujourd'hui encore, il s'agit de steppes différentes du désert sablonneux d'Arabie.

Chypre échappant à toute souveraineté syrienne actuelle, le développement qui lui est consacré vise, non pas à éviter l'engloutissement de la Syrie par une terre étrangère, mais à établir l'ascendance syrienne de l'île: entendre son appartenance à la Syrie, puisque l'actualité des rapports territoriaux est permanente. Au sujet de Chypre, les propos du *Zaᶜīm* frisent le délire. L'île est (dans le texte même du «principe») «l'étoile» du croissant syrien Fertile. Or un croissant ne peut se dessaisir de son étoile (comme le savent aussi bien les astronomes que les promeneurs des soirs d'été). En plus, elle est «couvée» (sur la carte) par le golfe d'Alexandrette «vers lequel elle tend le bras comme pour dire: c'est de cette terre que je suis, c'est à elle que j'appartiens.» Elle est donc si proche, «accolée au littoral, dirait-on (...) un morceau de terre syrienne dans l'eau». A son tour, cette proximité est vite promue en identité d'essence: la structure géologique de l'île, affirme Saᶜāda, «est la même que la structure de cette terre — la Syrie». La raison stratégique (inséparable, dans la pensée du *Zaᶜīm*, de l'idée de frontière-muraille et de l'identification de l'existence à la force) vient ajouter à la démonstration (au sens littéral) un élément de nécessité: Chypre aurait «une grande importance pour la sécurité de la patrie syrienne». L'histoire, enfin, apporte sa part de légitimité: dans les temps anciens Chypre était aux mains des Syriens (...), leurs

11. *Ibid.*, p. 86.

restes y demeurent»[12]. Toutes sortes de parentés, on le voit, sont accumulées afin de réduire l'insularité de l'île et de dissiper la morosité de ses rapports présents avec la mère-patrie. Mais l'impact majeur reste celui de la terre elle-même, la terre devenue argument par le rapprochement de ses parties, les contours de son relief et l'unité de sa structure.

Derrière ces deux développements consacrés respectivement à la question du désert et à celle de l'île, on perçoit, malgré la différence, un souci commun: le souci d'homogénéité. Les frontières «vigoureuses» s'étaient chargées de fortifier la terre syrienne de façon à laisser luire ses richesses à l'abri de toute hybridation. Désormais, Saᶜāda peut s'adonner au scrutement des accidents morphologiques pour retrouver au-delà de leur diversité la substance unique. Ce qu'il retrouve ce n'est rien moins que l'unité d'un «noyau» géologique autour duquel se sédimentent d'autres modes d'unité. Car les contrastes visibles: la montagne et la plaine, le désert et l'île, etc... ne dépassent guère le niveau de l'écorce. Le noyau reste un. Le degré minimal de l'homogénéité requise est atteint par la mise en évidence de la complémentarité. Dans les montagnes prennent naissance les fleuves qui, à leur tour, abreuvent les plaines; l'île fait ce qu'elle peut pour assurer l'annexion de la mer par la terre ferme. Du coup la terre étrangère est refoulée au-delà de l'horizon, du plus lointain horizon. Le désert, lui, est le fruit d'une agression extérieure. Il a tenu bon, toutefois, par son élément intime (se «terre») demeuré intact sous les apparences. Ainsi se forme l'image indivise de la patrie: par le refoulement du sol étranger et le recouvrement du sol propre. La terre, remise en possession de son identité substantielle, est apprêtée à recevoir la nation. Cette dernière s'était formée à l'issue d'une gestation si éloignée dans l'histoire qu'elle finit (la nation) par donner l'impression d'avoir, elle aussi, la cohésion d'un roc et l'âge d'un sol natal.

* * *

12. *Ibid.*, p. 76.

Anṭūn Saᶜāda n'est pas un historien: le Liban n'est pas l'objet spécifique de son discours. En quoi une analyse de sa perception de la terre nationale peut-elle servir d'introduction à l'exposé, que nous entreprenons ici, sur l'idée de territoire dans notre historiographie contemporaine? Notons d'abord que l'insertion du Liban dans une unité territoriale démesurément plus grande que lui n'est pas un comportement étranger à certains de ses historiens (libanais). Le Liban des historiens s'allonge ou se raccourcit, s'élargit ou se rétrécit, non seulement suivant la période considérée, mais aussi suivant les appartenances diverses des auteurs. De son côté Saᶜāda (Libanais de naissance et formé au Liban) représente — pour ce qui nous intéresse ici — l'image-type d'une position maximale concernant la question du territoire et de son rôle dans la formation de l'indentité nationale. Il est pertinent d'appeler «nationalisme territorial» cette position qui fait de l'unité du territoire le démiurge de la communauté nationale.[13]. Elle nous servira de norme pour une classification des attitudes de nos historiens vis-à-vis de la même question, attitudes qui, toutes, se situent en deçà du degré d'achèvement atteint par Saᶜāda. Les lignes de cette classification suivront dans leur enchevêtrement celui des raisons ayant retenu, plus ou moins loin de ce seuil, les historiens libanais. La base de départ que ceux-ci trouvent à leur disposition est l'incohérence d'un territoire (celui du Liban actuel), ses clivages et non pas son unité ni son homogénéité. Souvent l'action des facteurs humains leur semble coïncider avec celle du morcellement territorial. D'autres fois ces facteurs sont chargés de la mission difficile de dépasser l'incohérence, de «construire» l'unité. C'est-à-dire que, dans la quête d'une homogénéité nationale (même si finalement on la juge exclue ou seulement probable), le rôle des hommes paraît, pour

13. «Ce n'est pas un hasard, écrit Waḍḍāḥ Charāra, que le théoricien du nationalisme territorial, Anṭūn Sa'āda, soit un Libanais chrétien, ni que les grands poètes en langue parlée soient chrétiens aussi.» Cf. *Ḥurūb al-istitbā'* (Les guerres de subjugation, Beyrouth 1979, p. 237, n. On pourrait dire plus spécifiquement que ce n'est pas un hasard que le nationalisme territorial de ce théoricien *grec-orthodoxe* soit un nationalisme *syrien*.

certains, primer celui du «terrain». Et si, pour d'autres, c'est ce dernier qui est primordial, il se montre handicapé par le cloisonnement du territoire, sans parler des divisions de la population. Ou bien l'on confirme par exemple le triomphe des hommes sur l'image de la montagne-muraille, afin de légitimer l'appartenance du Liban à une sphère nationale dépassant ses frontières, ou bien l'on adopte l'image de la montagne-train et l'on montre alors les groupes humains éparpillés sur ses pentes, poursuivant leur effort historique à la recherche d'une forme de solidarité. Dans les deux cas — et il ne s'agit que d'exemples — l'historien est forcé de compter avec les questions soulevées à propos du territoire. Alors que Saᶜāda gagne à l'avance la cause de la «nation syrienne», par l'évidence quasi-ment perceptive qu'il attribue à l'individualité de son territoire, nos historiens ne gagnent la cause de la «nation libanaise» (ou ne la perdent au profit d'une autre nation, «syrienne» ou autre) qu'au travers d'une négation humaine, plus ou moins partielle, des «données immédiates» de la terre. Cependant, le rôle du territoire (de sa morphologie, de sa situation géographique, etc...) n'est jamais annulé pour autant. Il est récupéré à l'occasion de développements où la question de l'unité ne figure pas en thème immédiat, mais d'où celle-ci peut être inférée. On lira, par exemple, que les dépressions de la Montagne séparèrent les communautés libanaises, mais que, pourtant, la montagne elle-même leur a conféré à toutes des caractéristiques similaires qui, progressivement, favorisèrent leur rapprochement puis leur fusion nationale. On lira aussi que la mer imposa jadis aux villes antiques du littoral des destinées mercantiles dont l'analogie servit souvent de base à leur unité politique, etc... Dans ces cas et dans d'autres, le territoire, par l'un, au moins, des aspects de son rôle, semble œuvrer pour le dérangement de l'image d'une unité libanaise. Celle-ci achoppe toujours sur une région libanaise ou plus dont l'homogénéisation avec le reste du territoire pose un problème difficile. Néanmoins, on voit ce même territoire assumer souvent, par un autre aspect de son rôle, la tâche de séparer le «nous» de «l'autre» et d'unifier. En un mot, le rapport entre la terre et les communautés humaines apparaît, ici, plus

symétrique, dans l'ensemble, qu'il ne l'était chez le *Zaᶜīm*. Nous ne devons pas perdre de vue, toutefois, les lignes d'opposition autour desquelles se répartissent les conceptions du territoire qui se présentent dans les œuvres de nos historiens, ni un certain échelonnement de leurs attitudes qui nous fait parvenir chez ceux que nous appellerons les «fonctionnalistes» à une conception très proche du «nationalisme territorial». C'est donc ce territoire (celui des historiens libanais) qui ne cesse de trembler et de se lézarder sous les pieds de l'historien — ou, dans la meilleure hypothèse, sous ceux de son critique — que nous mettons en regard avec le territoire cohérent confectionné par un théoricien du nationalisme parmi les plus férus de «sciences» nouvelles. L'histoire[14], pour lui, n'était pas la moins importante de ces sciences. Peut-être fut-elle la moins exacte.

---

14. «La nature propose. La mer paraît la frontière type. La montagne fut considérée longtemps comme la frontière «naturelle» par excellence. Les fleuves ont aussi passépour de telles limites. Les déserts, les marais, la forêt ont été les premiers vides d'humanité entre les groupes organisés. Mais les hommes disposent. La mer Égée n'était pas une barrière pour la Grèce antique qui se tenait autant sur l'Asie mineure que sur la Péninsule balkanique. A l'inverse, les tentatives pour faire de la Baltique un «lac» danois, suédois, russe ou germanique ont échoué. Presque toutes les grandes chaînes de montagnes sont chevauchées par les frontières politiques et les limites linguistiques (...), l'efficacité du désert-frontière s'est évanouie en Proche-Orient (...)

«Après les invasions et la décomposition féodale de l'Europe carolingienne, cette notion de frontière paraît s.être évanouie. Les seigneuries élémentaires, agrégats de terroirs et de droits, ignoraient les limites précises, les principautés territoriales ne constituaient nullement ces beaux ensembles aux teintes plates, cernés d'un tireté précis, de nos atlas historiques (...) Les limites extérieures du royaume de France n'étaient pas encore toutes exactement connues au milieu du XVIᵉ siècle (...).» Ch. HIGOUNET, «La géohistoire», in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, pp. 75-77.

Sa ʿāda ne nierait pas que «la nature propose» ni que «l'homme dispose». intégrées à une formulation positive de l'histoire des frontières nationales, de telles prémices ne sont que des truismes. Toutefois, le sens de ces propositions est profondément altéré dès qu'on transforme une histoire des frontières en une rhétorique nationaliste. Plusieurs prémices théoriques des historiens que nous verrons tombent sous ce grief. Elles ne pèchent pas par fausseté, mais par inflation normative.

L'unité par le Pouvoir

Saᶜāda voyait grand. Littéralement. Nous le voyons se transporter, en latitude et en altitude, à travers sa «Grande Syrie», sans jamais se laisser trahir par un quelconque soupçon de dépaysement... sans que jamais la complexité de cette terre éveille, dans son discours, une ombre de doute sur son unité. Or, lorsque nous acceptons de quitter l'immense domaine syrien pour limiter notre attention à un autre bien plus réduit (et qui se trouve inclus dans le premier) la quiétude (insufflée par le *Zaᶜīm*) est vite troublée. L'œuvre d'unification s'annonce alors laborieuse et ses résultats incertains. Il arrive même à tel ou tel de nos historiens de s'en détourner, de mettre en évidence la fissuration de cette petite terre en se tenant constamment sur un seul de ses pans pour dévisager les autres. Nous choisissons, pour engager l'analyse concrète des diverses attitudes, le cas d'un historien «unificateur».

Vers la fin de 1936, Nagīb Salīm Daḥdāḥ publia dans *al-Machriq* une étude conçue en guise de réponse aux «thèses» adoptées par «le Congrès du littoral et des quatre cazas» qui s'était tenu à Beyrouth au cours du mois de mars. Les participants au Congrès avaient décliné leur identité: «Nous, fils des cazas et des villes arrachés à notre mère-Syrie»[15]. Daḥdāḥ voulut leur prouver que ces cazas et villes étaient libanais du Liban, que le «Grand-Liban» situé entre le Nahr el-Kabir et les Rās el-Naqoura était bel et bien le Liban de l'histoire.

Ce qui, de prime abord, retient l'attention dans l'étude de Daḥdāḥ, c'est qu'il ne table pour sauver l'intégrité du Grand-Liban sur aucune frontière naturelle. Ses coordonnées semblent appartenir plutôt au registre du temps. Il choisit pour point de départ un moment de l'histoire: la conquête ottomane. Il explique qu'il n'a pas voulu remonter plus loin; ni à «la Phénicie qui s'étendait sur ces côtes depuis Lattaquié jusqu'à Haïfa, ni — à — la «Phénicie libanaise» de l'époque romaine où la capitale

15. Cf. N. S. Daḥdāḥ, «Lubnān al-kabīr fī al-tārīkh» (Le Grand-Liban dans l'histoire), in *al-Machriq*, vol. 34, nº 4, année 1936, p. 555.

des Omayyades se trouvait incluse, ni au Beyrouth des XIVe et XVe siècles gouverné par les émirs du Gharb, district du Mont-Liban»[16]. Daḥdāḥ, on le voit, choisit d'emblée les critères de cette libanité dont il gratifie telle région ou telle ville: la dépendance administrative, l'affiliation politique, l'accolement de l'épithète «libanais» au nom d'une région, phénomènes qui tous ont été plus ou moins temporaires, mais qui peuvent servir, néanmoins, de fondement à une libanité persistante. La dépendance, l'affiliation, justifiant l'accolement du même épithète sont aussi les critères mis à l'œuvre par Daḥdāḥ, dans l'exposé qu'il fait de l'histoire des régions annexées au «Petit-Liban», en 1920, depuis le début du XVIe siècle. Ils lui permettent de construire la preuve historique de l'unité du Grand-Liban.

De la ville de Beyrouth, par exemple, le jeune historien dit que Mourād pacha l'attribua en 1608 à ᶜAlī, fils de Fakhr al-Dīn II (âgé alors de 9 ans), qu'elle devint, sous Fakhr al-Dīn, la «capitale du Liban», que le Grand-Émir, conscient de l'importance de la ville et de sa situation au milieu de la côte, y entreprit des aménagements qui lui coûtèrent 5000 piastres et qu'enfin les Chihāb y firent construire de grandes maisons. A tous ces éléments Daḥdāḥ ajoute l'entêtement mis par d'autres émirs, venus plus tard, à récupérer la ville, chaque fois que son administration leur échappait. Mulḥim Chihāb, signifie à l'administrateur du Haut-Gharb, le cheikh Chāhīn Talḥūq de «faire des incursions» *(youmakhriq)* dans les alentours de la ville, en réponse à la nomination d'un wālī indépendant de son pouvoir. La preuve de l'impuissance du wālī ayant été faite, Osmān pacha propose à l'émir de reprendre la ville, offre que celui-ci accepte «du fond du cœur» en 1794. Beyrouth restera aux mains des Chihāb jusqu'au jour où elle est reprise par al-Jazzār pacha. Plus tard encore, Bachīr II s'empare de la ville à plusieurs reprises, etc...[17]. En conclusion, l'historien découvre le moyen de transformer cette intermittence en continuité historique: l'arithmétique. Elle montre, sans objection possible, que Beyrouth est

16. *Ibid.*, p. 556.
17. *Ibid.*, pp. 557-558.

demeuré libanais 176 années durant, que pendant «le reste du temps», il dépendait de Saïda (dont la libanité sera bientôt établie) et qu'il n'a dépendu de Damas qu'une seule fois «pendant 22 ans en tout»[18]. Auparavant Daḥdāḥ n'avait pas omis d'indiquer que Beyrouth restait jusqu'à une époque tardive du XIXe siècle confiné derrière sa muraille et ses portes et qu'al-Basṭa (quartier sunnite situé en dehors de la muraille) était elle-même «libanaise du Mont-Liban»[19].

Dans le feu de sa démonstration, Daḥdāḥ oublie de se demander: Pourquoi certains Beyrouthins préfèrent-ils 22 ans de gouvernement damascène à 176 ans de gouvernement libanais? Et pourquoi des Beyrouthins de Basṭa se plaignent-ils d'avoir été arrachés à leur «mère»-Syrie? Au lieu de s'encombrer de telles questions, il poursuivra la «libanisation», les unes après les autres, des régions et villes intégrées au Liban en 1920. L'argument restera le même: le gouvernement de la ville ou de la région considérée a été, pendant un laps de temps quelconque, le lot des émirs du Liban. Il arrive même que l'argument ne soit plus formulé en termes de gouvernement *(wilāya)* mais simplement de bail *(ḍamān)*. Ainsi, la Békaa, dit Daḥdāḥ, était une *muqāṭaᶜa malkāniyya,* gouvernée directement par les wālis turcs, mais les émirs «la prenait souvent en bail»[20]. Dans d'autres cas, la teneur de la démonstration régresse encore: Tripoli, par exemple, aurait parfois été «sous l'influence»[21] des émirs libanais. A l'appui de cette thèse, l'auteur mentionne la «peur intense» éprouvée par les Tripolitains par suite des victoires successives remportées par Fakhr al-Dīn II sur Ibn Sīfā. Ainsi lorsque l'Émir se rendit à Batroun en 1619, les Tripolitains prirent peur et se fortifièrent..., «ils eurent un bas-le-cœur et accoururent aux forts et aux tours. Ils ne reprirent leurs esprits que lorsqu'ils s'assurèrent que l'Émir ne visait pas leur ville»[22]. Bref, le pouvoir, même celui qui se borne à faire peur de loin, est toujours une condition suffisante

18. *Ibid.*, p. 560.
19. *Ibid.*, p. 559.
20. *Ibid.*, p. 563.
21. *Ibid.*, p. 574.
22. *Ibid.*, pp. 572-573.

pour taxer de libanité les villes et les provinces.

Pourtant, au bout de ces efforts de raccommodement, le délabrement de l'unité territoriale libanaise n'est que plus manifeste. Il apparaît clairement, en effet, qu'un «noyau» libanais existe, chargé tout seul de préserver la pérennité du «Nom» dont les autres parties se détachent, plus ou moins facilement, et auquel elles sont rendues lorsque les circonstances le permettent. Sans compter que dans ce va-et-vient, toutes les parties n'éprouvent pas, pour le noyau, la même attirance. Le calcul arithmétique est impuissant à dissimuler ces décalages. Ses résultats, c'est évident, sont susceptibles de deux interprétations opposées. Car si la panique des Tripolitains redoutant l'arrivée de Fakhr al-Dīn suffit pour prouver la libanité de Tripoli (c'est-à-dire pour le séparer du «Chām» accolé à son nom), pourquoi 22 ans de séparation seraient-ils insuffisants pour rendre caduque l'affiliation de Beyrouth au Liban? Dans la polémique historique elle-même, le rapport entre le Liban-noyau et les régions annexées par lui (en 1920) est présenté comme ayant été historiquement un rapport d'annexion. L'épithète «libanais» ne s'empare de ces dépendances que grâce à l'action du pouvoir libanais. «L'unité» ainsi réalisée risque, à tout instant, d'être défaite par l'avènement d'un pouvoir autre. Le noyau, lui, continue à couver son nom sans trêve aucune. Il ne s'en dessaisit jamais quelle que soit l'identité du pouvoir auquel échoient ses destinées. Le fait que les changements politiques puissent atteindre l'identité même de telle ou de telle région enlève à cette identité une part considérable de sa crédibilité, en tant que base (partielle) d'un «nationalisme libanais» rétrospectif, transcendant les ruptures de l'unité tèrritoriale présumée et les rendant nécessairement provisoires. La seule base épargnée, dans l'optique de Daḥdāḥ, est sa base de départ: le noyau tendant le symbole de son unité (le pouvoir qui l'exprime) pour tirer à lui d'autres territoires. Ce rétrécissement du «facteur-terre», dans l'effort idéologique visant à la construction d'une unité libanaise, est rendu plus flagrant par l'inégalité de superficie: les régions dont on veut prouver la libanité sont nettement plus vastes que le «Liban» lui-même.

La position de Daḥdāḥ est en continuité avec celle occupée, avant 1920, par les vétérans de l'agrandissement du Moutassarifat: de Jouplain au patriarche Hoyek. La non-équivalence des titres de libanité que l'historien distribue aux différentes régions et villes libanisées fait écho aux différences d'attitudes entre ces vétérans, explicables alors, non pas tant par un quelconque désaccord sur le tracé de la frontière naturelle ou sur la valeur du lien historique entre les districts concernés et le Mont-Liban, mais bien plutôt par les divergences des calculs d'intérêts actuels. En souvenir de ces divergences, nous avons par exemple cette phrase limpide d'un père grec-catholique, écrite quelques mois après la proclamation du Grand-Liban: «La France composa le Grand-Liban et le fit bien plus large qu'il n'était dans les ambitions de ses fils»[23]. En vérité, les fils du Liban ne se faisaient pas la même idée de la frontière désirée. Le projet d'élargissement exposé par Jouplain en 1908 comportait deux phases dont la succession reflétait un ordre de priorité: «Il faut utiliser les forces vives de la nation libanaise en Syrie même, au lieu de les disperser dan toutes les parties du monde, et pour cela, englober d'abord Beyrouth et la fertile Békaa, ensuite le Bled-Bechara, l'Akkar, le Houleh et le Merdj-Ayoun dans la province autonome»[24]. Après 1920, la priorité s'est muée en importance. La terre libanaise comportait maintenant un noyau solide qui réservait aux zones acquises un accueil inégal, allant de l'enthousiasme franc à la méfiance mitigée. Quant à l'attitude de ces régions elles-mêmes, les Libanais faisaient appel pour lui faire face aux arguments «naturels» et historiques. Mais les divergences sur les frontières, conjuguées avec le refus diversement exprimé dans les zones concernées, dévoilaient les mobiles effectifs de l'élargissement: le besoin, le rapport des forces, les desseins français..., mobiles qui étaient difficilement explicables par les complémentarités topographiques ou par les relations historiques entre les régions du nouveau Liban.

23. Père P. SIŪR, «Naẓra ijmālīya fi al-sanat al-mâḍiya» (Bilan sommaire de l'année écoulée), *al-Masarra* (revue), vol. 7, nº 1, anné 1921, p. 33.

24. M. JOUPLAIN, *La question du Liban. Étude d'histoire diplomatique et de droit international* (1908), 2e éd., Jounieh 1961, p. 545.

Ces clivages régionaux sont marqués par les travaux d'autres historiens qui, sans verser dans la polémique directe, rendent compte des cloisonnements et des conflits ayant, à travers l'histoire, constitué la trame des rapports entre les régions du futur Grand-Liban. Il y a plus: la cohésion du «noyau» lui-même apparaît maintenant sous un jour différent. Elle serait le fruit d'un mûrissement séculaire, entrecoupé de crises souvent graves. Loin d'être un *a priori* de l'histoire, elle se laisse ronger par la relativité et demeure exposée aux doutes, peut-être même à la contestation. Certains de ces historiens ne renieront pas la position maronite initiale (celle de Jouplain ou de Hoyek). Mais s'ils la reprennent, c'est au prix d'un renouvellement des termes qui l'expriment et de sa signification. Nous y reviendrons.

L'objet élémentaire de la concurrence territoriale des historiens est l'extension des noms. Le Nom étale, à la faveur de ce conflit, ses pouvoirs extraordinaires. Il dilate, chez tel historien, le même territoire dont, pour tel autre, il avait comprimé les dimensions. Il fixe les lignes de démarcation, rejetant telle région hors de son empire sur telle autre. Il définit la nature du territoire nommé: une zone neutre; simple individualité géographique; une patrie en quête d'État; un État découpé au sein d'une patrie; un État-Nation?... Il agite une question relative à l'efficacité du temps: combien d'années, de décennies ou de siècles lui faut-il s'appliquer à un territoire pour que soit établie son indélébilité? Il donne la mesure de son militantisme en s'efforçant d'enlever aux noms environnants certains de leurs attributs afin de les vider d'une partie de leur substance et de s'enrichir lui-même de nouvelles déterminations. De nom géographique, par exemple, il se transforme en nom politique en refoulant les territoires avoisinants vers la géographie. Il défend sa cohésion propre contre les forces centrifuges: les noms poursuivant, au sein de son extension, une lutte intestine se voient sans cesse contester leurs titres à l'autonomie qu'ils sont pourtant sommés de produire. Ces soucis transparaissent dans les textes consacrés par les historiens libanais au Nom du Liban. Chez N. Daḥdāḥ, nous l'avons vu, la tâche d'étendre l'unité du Nom sur une terre aux lézardes multiples est dévolue au

pouvoir politique. Il laisse son nom partout où il arrive, il ne le reprend pas en faisant retraite. Voyons ce qu'il en est pour un historien de la veille de 1920.

Le «Nom» avant et après 1920.

Pendant la Grande Guerre, le père Louis Cheikho (Chaykhū) écrivait encore qu'une histoire valable du Mont-Liban n'existe que pour «l'époque de notre Sublime Empire, à partir de la conquête ottomane en 1516»[25]. Car «au cours des époques antérieures, il n'avait guère de gouvernement autonome, ses habitants ne dirigeaient pas leurs affaires séparément, pour qu'il fût possible de consigner de ce qui se passait dans ce pays un récit indépendant de celui des événements qui avaient lieu dans les pays voisins. Au cours de ces époques-là ce pays restait intégré à la Syrie»[26]. Pourtant Cheikho, qui vivait alors les années de transition du Moutassarifat au Grand-Liban, n'hésite pas à esquisser une carte du pays dont il retrace, à grands traits, l'histoire, en collaboration avec Jouplain, redevenu entre-temps Paul Nujaym. Le terrain de cette histoire, précise le père jésuite, sera «le Liban, son littoral et ses villes côtières autrefois cités phéniciennes et qui, sans conteste, appartiennent à ce pays (...). [Il s'étend] de Tyr et de l'embouchure du Litani au Sud jusqu'à Tripoli, Aradus et la baie d'Akkar au Nord»[27]. Le regard de l'historien paraît fixé d'abord sur la côte phénicienne. Il laisse hors de sa frontière historique la Békaa et, sans doute, une partie du Jabal ᶜĀmil. En même temps il allonge cette frontière jusqu'à Tartous dans le Nord. Quant à l'individualité politique libanaise, elle prend naissance, pour lui, avec la conquête ottomane. Cette

25. Père L. Cheikho, «Lamḥa fī tārīkh Lubnān» (Aperçu de l'histoire du Liban), in *Lubnān: mabāḥith ʾilmiyya wa-ijtimāʿiyya* (Liban: recherches scientifiques et sociales), sous le patronage d'Ismaël Ḥaqqi Bey (1918), Beyrouth 1969, t. I, p. 262. Dans le même ouvrage, Paul Nujaym exprime une opinion analogue. *ibid.*, t. I, p. 362.

26. Cheikho, *loc. cit., ibid.*

27. *Ibid.*

naissance coïncide donc avec la consécration de la primauté de l'Émirat du Chouf et son expansion que l'Émirat tanoukhide du Gharb n'avait pu connaître. La condition explicite posée par Cheikho pour que le territoire se cristallise en entité embarquée dans son histoire propre est que le Pouvoir (l'Émir) procède de la population autochtone, qu'il ne soit pas étranger[28]. Cette condition n'est pas réalisée nécessairement contre la volonté du «Sublime Empire». L'identité de cet Émirat ne s'est pas affirmée à l'issue d'un conflit, mais par une mesure pacifique dont l'initiative revient au Sultan en personne. Cette initiative inaugure l'histoire d'un Liban autonome que Cheikho voudrait voir recouvrer ses «échelles», afin de parfaire son autonomie à l'intérieur d'une frontière que dessine, d'une part, l'évidence des eaux et, d'autre part, la lisière des pentes longeant la plaine intérieure... syrienne. Il reste que, chez Cheikho, l'extension du Nom gagne en précision grâce à une nouvelle détermination absente chez Daḥdāḥ: l'homogénéité du Pouvoir à la population. Il n'est plus suffisant que l'autorité de l'Émir s'étende, pendant une certaine période, à une région donnée pour que cette dernière soit gratifiée du nom de l'Émirat. Le monopole du Nom est accordé à un noyau que ce nom ne peut déborder quelles que soient les modifications survenues dans la délimitation de l'Émirat lui-même. La nature n'a plus qu'à apporter sa consécration à la réalité de ce noyau: en rectifiant la frontière sans exagération, afin de lui restituer l'étroite bande côtière. L'argument exprimé par Cheikho est formulé en termes d'histoire antique; l'argument réel relève, sans doute, de la géographie économique.

* * *

Après la fondation du Grand-Liban, beaucoup d'historiens continuaient à lier l'autonomie de la Montagne à la fédération des *muqāṭaᶜa* du Sud sous Fakhr al-Dīn Ier. Quoique ces *muqāṭaᶜa* ne portassent pas en 1516 le nom du Liban, cette date restait la date de naissance du Liban politique. Mieux encore: certains historiens arguant de la prééminence, jusqu'à des dates

28. *Ibid.*

moins lointaines, d'autres noms dans différentes contrées de la Montagne (sans parler des districts récemment annexés à celle-ci) réduisaient sensiblement les dimensions, aussi bien spatiale que temporelle, du Nom libanais. La réduction se faisait d'abord «de l'extérieur», si l'on peut dire, c'est-à-dire à partir des régions les moins «libanisées». Daḥdāḥ, nous l'avons vu, ne faisait que riposter à des prises de position qui, dans ces régions, ne manquaient pas de porte-parole. Parmi les tribunes qui s'offraient à eux, la revue ᶜāmilite *al-ᶜIrfān* se distinguait par une grande autorité. Son style permettait à ces prises de position de dépasser la formulation exclusivement politique pour se placer sur un plan «culturel» où les jugements pouvaient appeler à leur rescousse des connaissances consacrées: historiques ou autres.

Lorsqu'en 1930, le cheikh Sulaymān Ẓāhir entreprend dans *al-ᶜIrfān* la publication, en feuilleton, de son *Dictionnaire des villages du Ǧabal ᶜĀmil,* il consacre, comme il est naturel, son premier article à la délimitation de la province ainsi nommée. La ligne de frontière qu'il trace reflète son refus de se confiner dans les limites de ce «Liban-Sud» administratif venu «remplacer» le Jabal ᶜĀmil de l'histoire. L'historien, mû par une conscience aiguë de l'unité territoriale de sa province, lui fait même déborder la frontière «nationale» du Grand-Liban. Il se dit décidé à suivre «la trace historique» qui, pour lui, individualise une entité territoriale donnée sous le nom de «Jabal ᶜĀmil». Cette trace continue d'être agissante en dépit de «la division administrative et politique»[29] qui ne fait que fausser la frontière historique de la province et en démanteler l'unité. L'historien, lui, subsumera sous le nom amélite Djezzīn et sa région (de l'ancien Petit-Liban), Karak-Nouh et Baalbek (de l'ancien wilāya de Damas); il n'oubliera pas al-Houla, annexé à la Palestine par suite d'un accord signé après 1920 par les deux États mandataires: la France et la Grande-Bretagne. Il soulignera aussi que le Jabal ᶜĀmil est l'un des territoires par lesquels le Liban fut

29. Cheikh S. ẒĀHIR, «Mu'jam qurā Jabal 'Āmil» (Dictionnaire des villages du Jabal 'Āmil), Introduction, in *al-'Irfān,* vol. 20, nº 1, année 1920, p. 25.

agrandi. Néanmoins, ce territoire est appelé, au début du texte, *quṭr* et *bilād* (plutôt «pays» que «province» ou «région»). Il est déclaré aussi que «l'histoire amélite n'a jamais reconnu comme légitimes les amputations successives dont ce pays fut victime et qu'elle continue à insérer les portions amputées» dans la carte du pays amélite. Enfin, c'est la force et la force seule, est-il précisé, qui a rendu libanaise la plus grande partie du Jabal ᶜĀmil «contre la volonté de ses habitants» et a rendu palestinienne une partie de son territoire du Sud «sans l'assentiment de sa population». Cette «indésirable partition» n'est pas considérée comme définitive. L'historien se dit ignorer le sort réservé au «Jabal» par «la destinée». Ou bien il se résignera à la partition ou bien «il suivra, en bonheur comme en malheur, jusqu'à sa destination, le bateau syrien perdu sur la mer houleuse des passions politiques»[30]. Bref, cette montagne est un «pays»; et si elle devait s'associer à un sort autre que le sien propre, l'avenir qu'elle choisirait ne sera pas libanais mais syrien. Cette option, enfin, ne semble gêner en rien son affiliation à une identité arabe: l'historien exprime sa désolation devant les souffrances endurées par le Jabal ᶜĀmil «et d'autres pays arabes». Ainsi se précise l'articulation des sphères territoriales d'identité, dans le désir d'un historien amélite: 1º le Jabal ᶜĀmil: patrie-communauté; 2º la Syrie: patrie-État; 3º les pays arabes: patrie-nation.

* * *

Quoiqu'il ne soit pas de notre propos ici de faire le récit des mouvements de contestation politique dans les régions annexées au Liban, nous ne pouvons ignorer certains échos dénonçant une profonde crise dans la nomenclature territoriale. *Al-ᶜIrfān* reste la source la plus éloquente sur les péripéties de cette querelle des noms. L'un de ses éditoriaux de l'année 1928, par exemple, perçoit «le Liban» comme «une embûche posée sur le chemin des partisans de l'indépendance»[31]. Indépendance syrienne s'entend. L'éditorialiste définit ainsi la sphère politique où il

30. *Ibid.*
31. Cf. *al-'Irfān,* vol. 15, nº 7, année 1928, p. 722.

insère «sa» Montagne: c'est la Syrie. Le Liban, jamais. Pour rendre plus évident ce parti pris, il trace une ligne de partage entre «les Libanais authentiques» (*ṣamīmiyyīn*) du Liban et «les pays annexés» par celui-ci et qui n'auraient en rien profité de ses anciens privilèges, «même pas en rêve»[32]. Dans un autre numéro (de la même année), un communiqué de l'Association Maqāṣid de Nabatiyyé appelle le Jabal ᶜĀmil «notre patrie bien aimée»[33]. Encore un dernier exemple: la revue rapporte que Yūsuf Bey Mukhaybir Sulaymān, président du Conseil municipal de Baalbek, osa, en présence du président de la République Charles Debbās, déclarer Baalbek ville libanaise. Ce discours provoqua de vives réactions. «Najīb Bey Ḥaydar publia un article dans la presse de Damas» où il était dit «que le président du Conseil municipal n'est habilité à parler qu'en son propre nom et que les esprits des habitants de Baalbek demeurent focalisés sur l'unité syrienne. Une querelle eût lieu à ce sujet entre les journaux séparatistes et les journaux unionistes»[34]. Bref, de l'historien amélite aux Maqāṣid de Nabatiyyé, homologues de l'association pédagogique la plus puissante du littoral sunnite, à la capitale de la plaine intérieure, on passe de la «patrie» communautaire à l'État rêvé, sans que le Liban soit présent sur le passage, sinon en tant qu'obstacle. Il saute aux yeux que la terre, autour du noyau libanais, était encore la proie d'une force centrifuge.

Genèse de la «prise du Nom»

Longtemps après 1920, certains historiens de ce que nous avons appelé le «noyau» s'avisent de dévoiler la date assez récente, selon eux, de sa cristallisation en entité politiquement cohérente sous le nom de «Liban». La question du Nom reste débattue, aujourd'hui encore, et trouve des solutions dont l'antagonisme se laisse expliquer assez facilement par la diversité

32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, p. 944.
34. *Ibid.*, vol. 16, nº 3, année 1928, p. 265.

des appartenances, géographiques et communautaires, des historiens. Voici ce qu'en dit Ilya Harik (historien catholique, de souche grecque-orthodoxe, originaire du Matn): «Le Mont-Liban en tant que communauté politique à caractère plural ne remonte guère plus loin que le XVIIe siècle. Les populations du Mont-Liban vécurent des siècles durant dans des zones géographiques séparées, sans autres relations les unes avec les autres que des querelles occasionnelles. Le pays n'avait même pas de nom unique jusqu'à une époque tardive du XVIIIe siècle. Les maronites appelaient leur zone le Mont-Liban, les druzes désignaient la leur du nom de Jabal el-Chouf ou de la Montagne des Druzes (...). Ainsi, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le Liban, géographique peut être défini par une ligne allant de l'embouchure du fleuve du Chien, longeant le cours du fleuve jusqu'à sa source, à l'est, et contournant vers le nord-est les régions d'Afqa, de Hermel et de Akkar. A l'ouest, cette ligne longe la Méditerranée, à l'exclusion du port et de la ville de Tripoli»[35]. Cet aperçu réduit de plus d'un siècle l'âge donné par Louis Cheikho, par exemple, à l'entité libanaise. Il place un intermède qui dure un autre siècle entre la naissance de cette entité et l'extension d'un nom unique à l'ensemble de la Montagne. Ainsi l'apparition de l'entité est-elle clairement couplée avec celle de Fakhr al-Dīn II: la généralisation du Nom, elle, est liée à l'expansion maronite dans le sud et à la maronitisation du pouvoir, personnifiée par les derniers émirs Chihāb. Ce sont donc les maronites qui dilatent l'aire du Nom en gagnant eux-mêmes du terrain, et qui assurent sa victoire finale en s'emparant du pouvoir. Nous sommes loin de Cheikho qui trouvait suffisante la nomination, par le Sultan ottoman, d'un émir autochtone pour flanquer le pays d'un nom politique, distinctif et unificateur. Harik pousse plus avant ses exigences: il lui faut d'autres éléments dont, surtout, le développement des rapports inter-régionaux et un certain mélange des commaunautés. Ces éléments ne sont acquis que progressivement. Au départ nous avons des régions juxtaposées, mais cloisonnées par

35. I. Harik, *Politics and Change in a Traditional Society, Lebanon, 1711-1845,* Princeton 1968, pp. 13-15.

des barrières naturelles. Deux noms les subsument: le Mont-Liban et la Montagne du Chouf. A partir de Fakhr al-Dīn II, des émigrés de la première montagne se répandent par vagues successives, dans la deuxième. Au cours de cette période, le Sud demeure le foyer de la hiérarchie au pouvoir. Finalement, vers la fin du XVIIIe siècle, les «Libanais» se retrouvent en passe d'accéder à une position dominante, au sud comme au nord. Deux «symptômes» annoncent ce courant: la prise du pouvoir émiral par leur communauté (la maronitisation de ce dernier) et la «prise du nom» de leurs provinces sur l'ensemble du pays. Alors que le Nom, pour Cheikho, reste plongé jusqu'à la conquête ottomane dans une obscurité ancestrale et surgit, dans l'histoire, au moment de cette conquête, comme par un acte de création *ex nihilo*, nous assistons ici à son développement, puis à son triomphe présenté comme le fruit d'un processus complexe. Cette genèse met le Nom sous le signe de la relativité. Soumis à la contingence d'événements temporels, il n'est plus l'enfant de la terre elle-même, ni l'emblème d'une «origine», située dans le temps peut-être, mais que sa fonction d'origine entoure d'un halo d'éternité. Ainsi relativisé, le Nom semble atteint d'un dérangement intrinsèque: il devient fissile, risque de s'appliquer inégalement aux différentes parties de son extension et même de s'effacer, ici ou là, au profit de noms concurrents. Gratifié d'une carrière, d'une «vie», il est devenu mortel.

Cette opération de déstabilistion de la nomenclature est recommencée par d'autres historiens. Au début de son livre *Histoire du Liban moderne,* Kamal Salibi, protestant (de souche grecque-orthodoxe lui aussi) originaire du Jurd, place une «histoire du Nom», ajoutant de nouveaux effets à ceux que nous venons de relever dans le texte de Harik. Le passage de Salibi, étant le plus suggestif, en la matière, de notre littérature historiographique contemporaine, nous le citons *in extenso*:

«Le vocable de "Liban" n'a été employé officiellement et dans un sens bien défini que depuis l'instauration du Moutassarifat libanais. Les Maanides, qui gouvernèrent les provinces libanaises du Sud, puis, à partir du XVIIe siècle, étendirent leur autorité à la plupart des provinces du Nord, étaient connus sous

le nom d'"émirs des Druzes" et non pas d'"émirs du Liban". Ainsi furent appelés aussi les Chihāb qui leur succédèrent de 1697 à 1841, quoique ces Chihāb ne fussent pas des druzes, mais des sunnites qui se convertirent plus tard au christianisme.

«Quant à l'expression "le Mont-Liban", elle désignait, au départ, les régions peuplées par les maronites à l'extrême Nord, soit la Jubbat-Bicharri et le pays de Batroun et de Jubayl. La Montagne du Kisrawān, peuplée de maronites, elle aussi, était considérée tantôt comme faisant partie du Mont-Liban, tantôt comme distincte de lui. A l'expression "le Mont-Liban", faisait face "la Montagne des Druzes" ou "la Montagne du Chouf" qui désignait la région située au sud du Kisrawān dont elle était séparée par la route de Beyrouth-Damas. Cette région druze n'avait au début aucun rapport avec les régions maronites du Nord. Elle restait exclue de l'appellation "le Mont-Liban", au moins dans l'usage courant, jusqu'au XVIIe siècle. Mais, dès la fin du XVIIIe siècle, l'usage englobait sous cette expression l'Émirat dans sa totalité, et surtout après l'installation d'un grand nombre de maronites dans les régions druzes du Sud. Peut-être les maronites qui immigrèrent dans ces régions au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, se laissèrent-ils accompagner du nom de leur pays d'origine, qui se mit à désigner le Nord et le Sud réunis»[36].

Dans ce texte, Salibi dit, d'une voix égale, ce que Harik avait dit et ce qu'il avait laissé entendre. Il met en évidence d'abord la concurrence des noms et l'avance, assez indécise, du Nom libanais. Ensuite, il montre à l'œuvre l'éperon maronite aiguillonnant l'accès de ce Nom à son extension (provisoirement) maximale. Au point de vue qui est le nôtre, il est sans grand intérêt de noter que Salibi ne fait que formuler des «vérités» historiques. Ce qui est plus digne d'attention c'est l'intérêt porté par l'historien lui-même à cette question de nomenclature qu'il fait accéder au statut de thème historique (et non plus simplement géographique). Pour opérer ce changement, l'historien, loin de collecter ses «vérités», est obligé de les construire. Cette

36. K. SALIBI, *Tārīkh Lubnān al-ḥadīth* (Histoire du Liban moderne), Beyrouth 1972, pp. 12-13.

construction, profondément nouvelle par son objectif comme par sa formule, invite à s'interroger sur ses conditions de possibilité. Pourquoi, en effet, cet historien du Nom, a-t-il choisi, pour son propos, l'angoisse de l'enquête historique au lieu de se fier à la quiétude des sentiers battus? S'en tenir à la quasi-immutabilité du Nom géographique aurait été plus conforme à l'usage. Ce recours aurait permis à l'historien de mesurer par millénaires l'âge du Nom, vouant ainsi à la non-valeur les modifications d'extension et les phénomènes de concurrence que l'histoire a déroulés sous l'œil impassible de cette transcendance. Le choix de Ṣalibi n'est pas séparable de sa situation personnelle en tant qu'historien, c'est-à-dire de l'extériorité du lieu d'où il tient son discours (et de la temporalité où il se trouve engagé) par rapport au terrain où le Nom, délesté de son aventure historique, succombe à la fixité, aussi rassurante qu'illusoire, de la nomenclature géographique. Ce n'est pas à dire que la position des historiens, pour qui cette identification va de soi, les pousse nécessairement à une falsification délibérée. Il serait plus prudent d'admettre que les appartenances gouvernent l'attention, dirigent le choix des questions (ou leur formulation) et assignent aux réponses le champ de leur insertion (la géographie, l'histoire de courte ou de longue durée, etc...). Point n'est besoin, d'autre part, d'accumuler les informations sur le système de références sociales de l'historien. L'expérience des textes prouve que les coordonnées les plus générales suffisent et que — en dépit de la multiplicité des choix partiels — elles ne manquent pas de faire la preuve de leur efficacité à un niveau plus profond. Salibi manque de mobile procédant du lieu d'où il parle, pour passer outre la question du Nom ou la résoudre sans le recours de l'enquête historique. Nous avons souligné son refus de s'en tenir au nom géographique ou à celui (le même) légué par l'histoire antique. Nous devons ajouter qu'il oublie de rappeler l'un ou l'autre. Et aussi qu'il s'abstient de chercher refuge dans l'état de fait actuel. La frontière présente du Liban ne s'impose pas à lui comme cadre obligatoire de l'histoire qu'il écrit. Ni la légitimité historique de cette frontière, ni sa pérennité future (toutes deux postulées par d'autres historiens) ne sont les

présupposés nécessaires de l'*Histoire du Liban moderne*. L'auteur préfère s'engager dans une voie moins encombrée: celle du devenir allant du passé au présent. Cette neutralisation des illusions rétrospectives lui permet de souligner le caractère relativement incertain de l'avance du Nom. Son champ de pertinence n'a été ni constant ni également assuré. De sorte que, même aujourd'hui, il demeure loin, de par son histoire, d'occuper une position neutre dans les rapports inter-confessionnels. C'est une communauté déterminée qui a pris sur elle d'élargir ce champ à partir de son «chez-soi». A cet effet, elle a progressivement aménagé le terrain... un terrain portant un autre (ou d'autres) nom(s) et abritant une autre (ou d'autres) communauté(s). En face du Nord (le Mont-Liban de «départ»), il y avait le Chouf, la Montagne druze. Mais il y avait aussi le Kisrawān peu ou prou récalcitrant à l'indentité «libanaise». D'autres territoires feront leur apparition dans la suite du texte: la Békaa, le Akkar, les villes côtières. Leur libanité (qu'on verra s'affirmer dans le courant du récit) est une libanité historique (c'est-à-dire mal assurée et relative et non pas faite d'un bloc, comme le laisserait entendre une acception dénaturée de l'adjectif). Et lorsque Salibi conclut son récit en énonçant que le Liban de l'époque ottomane se définit historiquement comme étant ce pays situé entre les sommets de l'Anti-Liban et la mer (soit, *grosso modo,* le Liban actuel), les jeux sont déjà faits. En effet, cette définition, tout en soulignant l'efficacité d'un réseau de relations historiques, ne supprime guère la centralité du «noyau» ni la diversité des liens qui se tissent entre celui-ci et les autres régions. Bien au contraire, centralité et diversité paraissent, au moins implicitement, en mesure de prolonger leurs effets jusqu'au Liban actuel. C'est là peut-être une extrapolation dangeureuse, mais elle peut s'autoriser de la logique du récit considéré. Salibi est loin de penser que le temps ne change rien. Mais son récit suggère qu'en règle générale, un procès historique global oppose une grande résistance aux interruptions absolues, qu'il se continue par des voies inattendues et n'a cure des points finaux.

Point n'est besoin de dire que d'autres voix, plus éloignées

que Harik et Salibi du «noyau» et de sa communauté dominante, dénient au Nom libanais la légitimité de ses visions expansionnistes (sans parler de la dénégation, au Nom par ces mêmes auteurs, de son pouvoir discriminatoire face à d'autres pays de la région). L'on s'abstiendra alors de trouver au Nom une assise territoriale, politiquement définissable, et l'on fera étalage de l'historicité radicale (autrement dit: de la fragilité) dont il est frappé. Avant de nous mettre à l'écoute de ces voix, examinons maintenant le discours sur le nom d'historiens issus du «noyau» lui-même.

L'essence géographique

Yūsuf al-Sawdā assigne à l'histoire qu'il écrit l'objectif de lever «toute ambiguïté dont la dissipation rendrait service au Liban»[37]. A côté de ses essais d'historien, Sawdā eut une carrière d'avocat et de politique qui a suivi de près la genèse du Grand-Liban et l'évolution de la politique mandataire. Il est né à Bikfaya, tout près de Chouair, lieu de naissance d'I. Harik. Mais Sawdā était maronite. Il inaugure son effort d'éclaircissement en tentant de lever l'ambiguïté qui enveloppe le nom du Liban. Il ne lui échappe pas que l'établissement de l'unicité du Nom c'est-à-dire d'une identité constante du territoire) est une tâche qui s'impose à tout historien qui voudrait établir l'unité profonde de l'histoire libanaise à travers l'histoire tout entière. Pour commencer, il fixe son attention sur deux noms: la Phénicie et le Liban. Son propos est de réduire le premier au second, afin de montrer que le Liban fut identique à lui-même, sans discontinuité, et que les noms autres que le sien qui servirent à le désigner ne furent qu'accidents passagers. Ce qui nous importe à nous, disons-le encore une fois, ce n'est pas de mesurer la valeur historique de cette opinion. C'est plutôt le découpage, dans le donné historique, d'une question déterminée et sa

37. Y. al-Sawdā, *Tārīkh Lubnān al-ḥḍārī* (Histoire culturelle du Liban), Beyrouth 1972, p. 11.

transformation en objet (entre autres) de la recherche historique qui suscite notre intérêt. Le mot de «Phénicie», écrit Sawdā, est un mot «intrus dans l'histoire du Liban antique; il est à l'origine d'une ambiguïté qui fait croire que "Phénicie" et "Phénicien" c'est une chose, et "Liban" et "Libanais" une autre». Or, explique-t-il, «le mot "Phénicien" n'est qu'un adjectif grec qui signifie "rouge" et dont les anciens Grecs (en Occident même) se servirent pour désigner les navires, les marins et les commerçants qui arrivaient du Liban»[38]. Il ajoute qu'«alors que les poètes [grecs disaient] "Phéniciens et Phénicie" en voulant dire "Libanais et Liban", personne en Orient ne faisait usage de ce terme [de Phénicie]. En Égypte comme en Syrie et en Mésopotamie, tout le monde disait — les fouilles en témoignent — "Liban" quand il s'agissait du pays, et "Byblos", "Sidon", "Tyr" ou "Gens de Byblos", "Sidoniens", "Tyriens" quand on voulait désigner spécifiquement ces villes ou leurs habitants»[39]. Cette argumentation se conclut sur un rappel: c'est de «Liban» et non de Phénicie qu'il est question dans les livres de la Bible[40]. Désormais, tout au long de l'ouvrage de Sawdā, l'identité du Nom à lui-même ne connaîtra plus le moindre ébranlement. Aucun poids n'est accordé aux épreuves subies ultérieurement par l'extension du Nom ou par la cohérence de son signifié. Le nom d'origine garderait intacte, en dépit des identités étrangères, la splendeur de la terre elle-même. Or, pour Sawdā, toutes les identités postérieures à la Phénicie furent étrangères. Le Nom se conservait sous leur joug et faisait, à certains moments, une plus ou moins longue réapparition. L'auteur ne sent nul besoin de prouver, par exemple, la persistance de la libanité du Liban sous la nomenclature administrative instaurée par le Pouvoir mamelouk. D'emblée, les Mamelouks sont, pour lui, des étrangers; leur présence est foncièrement impuissante à imposer à la terre une nouvelle identité. Le Liban demeure sous les noms qu'ils épinglent à son sol: il résistera, de diverses manières, à l'extinction, pendant leur époque même, et il scintillera de nouveau

38. *Ibid.*, p. 13.
39. *Ibid.*, p. 15.
40. *Ibid.*, p. 16.

après leur défaite. Les noms dictés par les conquérants ne sont que poussière historique. On se fiera seulement à ceux qui se conservent, même en latence, au-dessous du diktat étranger et contre lui.

La Phénicie, elle, est un cas à part. Elle est la première: l'aurore de l'histoire et le moment de l'origine. Son nom n'étant plus qu'une relique du passé, il devient indispensable de démontrer qu'il ne fut, depuis son origine, qu'un surnom dont le référent était précisément le nom qui a survécu: le Liban. Plutôt que d'être un nom, celui-ci est transformé en emblème chargé non plus de «signifier», mais bien d'incarner l'authenticité de l'origine... emblème toujours vivant depuis cette origine dont les racines plongent dans l'inconnu ou dans la nature. Et si la Phénicie-Nom n'a fait que l'enrober, cela n'est pas une raison pour abdiquer l'origine elle-même, c'est-à-dire la Phénicie-Essence. Il suffira de déclarer inauthentique le Nom de Phénicie, terme infiltré de l'étranger pour que, de nouveau, la terre recouvre, en réarborant le nom de l'origine, son immuable identité. Ainsi le Liban restera le Liban depuis le commencement jusqu'à la fin. Car, dès le départ, la question posée par Sawdā (cette question de nomenclature), de par son objet et sa formulation, avait placé la «démonstration» sous le signe de l'identitaire. Elle l'avait située sur un plan de la temporalité d'où tout commencement et toute fin étaient d'emblée exclus. Désormais, le nom de la terre pourra désigner aussi tout ce qui a germé et germe encore de son sol: les hommes et leurs formes d'association compris. Le nom politique, solidement rivé à la terre, se muera en nom naturel. Il acquerra, de ce fait, l'attribut désiré: l'éternité. Ce n'est pas peu. En s'unissant à la terre, l'histoire politique devient manichéenne. Elle exclura tout ce qui est étranger ou hydride (c'est-à-dire hétérogène à l'origine). La nature garantira l'unité et la continuité de ce qui reste, tout en lui conservant son caractère historico-politique, mais seulement après l'avoir purgé de tout ce que l'histoire a d'incohérent et de contingent. Cette approche, partiellement implicite dans l'ouvrage de Sawdā, atteindra son achèvement théorique sous la plume d'un autre historien maronite: Jawād Boulos.

Au premier abord, il peut sembler que l'unité du Nom libanais, la profondeur de son enracinement et son extension territoriale ne sont guère mieux assurés chez cet historien (né dans le foyer maronite du Nord) qu'ils ne l'étaient chez Harik ou chez Ṣalībī. Il écrit, en effet, que le nom de Mont-Liban «ne désignait plus depuis la conquête arabe que les régions montagneuses du Nord, alors peuplées de maronites, et, beaucoup plus récemment, le Milieu. La zone médiane où les druzes s'étaient installés portaient depuis le onzième siècle le nom de "Montagne des Druzes" ou de Chouf. L'ensemble des régions montagneuses du Nord et du Milieu n'a porté officiellement le nom de Liban qu'après la création du gouvernement autonome du Mont-Liban en 1861. Quant à la zone sud de la Montagne, où réside les métoualis chiites, elle était connue sous le nom de Bilād Bichāra ou de Jabal ᶜĀmil et ne faisait pas partie du gouvernement autonome du Mont-Liban créé en 1861»[41].

A s'en tenir à ces quelques lignes, on croirait que Boulos ne dispose d'aucune assise historique à laquelle il puisse référer l'unité du Nom libanais. Une fois de plus la terre se dérobe au regard unificateur, se laisse écarteler. Aucune coïncidence ne paraît réalisable entre un nom unique et cette superficie branlante, fissurée par treize siècles d'histoires parallèles ou croisées. Pourtant une telle coïncidence est indispensable aussi bien pour justifier la conception d'une histoire unique (en l'occurrence celle écrite par Boulos lui-même) que pour fonder le présent. Or, il n'est même plus question ici de ce Pouvoir émanant du noyau, que Daḥdāḥ promenait dans tous les coins du territoire et qui tenait lieu d'énergie centripète assurant l'adhésion au noyau des

41. J. Boulos, *Tārīkh Lubnān* (Histoire du Liban), Beyrouth 1972, pp. 222-223. Cf. aussi du même auteur *Les peuples et les civilisations du Proche-Orient. Essai d'une histoire comparée des origines à nos jours*. Tome I: *Des origines à 1600 avant J.-C.*, Leiden 1961, pp. 211-215: «Noms anciens du futur pays phénicien». Ces pages, contenant l'analyse sans doute la plus développée jamais consacrée aux noms anciens de l'actuel Liban, constituent un cas exemplaire où, sous les appareces inoffensives du style «scientifique», on peut déceler facilement un état d'hypertension idéologique. Elles sont à comparer sous ce rapport au texte beaucoup plus «froid» d'A. Rustum, *Arāʾ wa-abḥāth* (Opinions et études), Beyrouth 1967, pp. 25-27.

éléments périphériques. Boulos se fie peu aux symboles politiques. Et c'est précisément sur ce plan politique que les relations inter-régionales lui paraissent sinon négatives, du moins sans grand intérêt historique, entre la conquête islamique et le Moutassarifat. Si l'auteur rappelle que le Jabal ᶜĀmil est resté séparé jusqu'en 1920, la Békaa, peut-être aussi les villes côtières et le Akkar, semblent en revanche exclus de son tableau, comme s'il ne jugeait pas nécessaire de les y mentionner nommément. Cette indifférence au «détail», nous le verrons, n'est pas indifférente. Signalons pour l'instant que le passage que nous venons de citer est encadré de trois réserves destinées à contrebalancer, à corriger ce démantèlement du Nom dont il fait étalage. Ces réserves visent d'abord à donner toute sa portée à la limitation temporelle de l'absence d'unité: treize siècles, ce n'est pas toute l'histoire. Boulos s'emploira aussi à mettre en évidence le mode d'unité (pour lui sous-jacent à cet éparpillement) qui lui a permis de concevoir une histoire unique de ce territoire dont il subsume les parties sous le nom de «Liban». On verra alors que le Pouvoir politique ne compte pas parmi les facteurs de cette unité. La base d'unité proposée par Boulos est formée d'éléments de nature bien différentes. Cette base fonde aussi la conception dominante dans l'historiographie libanaise contemporaine, celle qui a servi de justification théorique à l'instauration du Grand-Liban.

Première réserve: Avant de déclarer que «le nom de Mont-Liban ne désignait plus depuis la conquête arabe que les régions montagneuses du Nord», l'auteur prend soin de rappeler que «le nom du Liban est un mot sémite signifiant "la blancheur". Il a été employé dès le 3e millénaire (av. J.-C.) pour désigner l'ensemble des hautes montagnes dont le versant rejoint la côte orientale de la Méditerranée (...)»[42]. L'historien s'offre ainsi une assise géographique joignant la solidité à l'imprécision. Ce qu'elle perd en précision de ses contours, cette assise le gagne en capacité d'intégration. Nous verrons l'extrême importance que revêt une telle base territoriale dans la conception de l'histoire qui est celle de Boulos et de l'école historiographique à laquelle il

42. *Ibid.*, p. 222.

appartient. Dans ce cadre théorique, en effet, le territoire, loin de se présenter comme une surface neutre ayant pour toute individualité sa frontière dont la nature aurait soigné le dessin, s'impose à l'historien, avant tout par la fonction qu'il remplit et qui émane, non pas tant du bon dessin de la frontière que de la situation géographique et du relief.

Deuxième réserve: Elle découle de la première. Boulos, ayant retrouvé, à l'aube de l'histoire, une unité nominale de la Montagne, insuffle une certaine forme de positivité à cette très longue période où, nous l'avons vu, l'unité politique de la Montagne a brillé par son absence. L'unité de fonction compense l'effritement du Nom, dont l'auteur vient d'établir le caractère non originel et partant «provisoire»: le Mont-Liban, écrit Boulos, devint, à partir de la conquête arabe, «un refuge pour des minorités diverses en quête de liberté et de sécurité. Qu'elles soient composées d'autochtones ou venues des pays voisins, ces minorités y trouvaient asile. De ce fait la Montagne acquit une personnalité distincte, politique et nationale, qu'elle a gardée jusqu'à nos jours»[43]. La géographie aura suffi pour permettre à la Montagne de transcender la diversité des groupes qui vinrent s'établir sur ses pentes et de s'assurer une personnalité constante. Son titre à cette personnalité est négatif. Il conserve, tout en la dépassant, la diversité des groupes minoritaires: la Montagne est un refuge.

Troisième réserve: L'auteur l'introduit en notant que le Liban, depuis la conquête arabe, s'est replié sur la vie pastorale. Il s'empresse d'ajouter que le pays «saisit de temps en temps l'occasion de réinstaller la Phénicie dans ses frontières naturelles et historiques, c'est-à-dire le Liban actuel, héritier des traditions commerciales, maritimes et culturelles de l'Antiquité phénicienne»[44]. Une nouvelle allusion donc à la négativité que l'historien voit marquer la vie libanaise de son sceau avec l'arrivée de l'islām. Nous ne nous y attarderons pas ici. Plus intéressante pour notre propos est cette Phénicie latente, origine prolongée,

43. *Ibid.*, p. 223.
44. *Ibid.*

ressuscitée, de temps à autre, pour renouveler le tracé des frontières et reconfirmer le territoire dans sa deuxième fonction (la première étant celle de refuge) émanant de sa situation géographique. Quant aux frontières, elles sont celles du «Liban actuel»: chaque réveil de l'antique Phénicie justifie ce Liban et le fonde d'avance en l'identifiant avec l'origine. La deuxième fonction du territoire, que nous venons de mentionner, est maritime: elle s'accomplit en l'essor du commerce et de la culture. Sa condition est le recouvrement, par le pays, de son intégrité territoriale. Elle complète, tout en s'opposant à elle, la fonction de la Montagne en homogénéité avec la vie pastorale et agricole.

Grâce à ces réserves qui encadrent le texte où Boulos résume treize siècles de l'histoire du Nom, celui-ci échappe au danger d'écroulement et son unité est reconfirmée. Le plan sur lequel elle se reconstitue n'est pas politique, ni même historique (dans la mesure où l'histoire a pour objet le devenir). Il est géographique. Mais il recouvre la qualité historico-politique grâce à une conception particulière du rôle du territoire. Celui-ci n'est pas réduit à une attente passive de l'action humaine qui donnerait unilatéralement forme à ses potentialités. Cette action, le territoire la dicte et détermine étroitement son cachet et son mode d'organisation. La géographie informe (au sens étymologique) l'activité humaine. Elle est d'avance politico-historique: la politique et l'histoire ne peuvent qu'être soumises à ses exigences et que subir sa revanche, en cas de récalcitrance même prolongée. Dans le cas libanais, les possibilités offertes par la géographie sont divisées; en même temps opposées et complémentaires. L'histoire est répartie par Boulos entre mer et montagne, entre port et refuge, entre vie pastorale et activité commerciale. Mais, aux yeux de l'historien, les deux termes de chaque couple sont loin d'être égaux en valeur, la terre n'a coïncidé avec sa nature authentique, elle n'a réalisé sa potentialité idéale que dans la Phénicie, c'est-à-dire dans la mer. D'où l'instauration de celle-ci en origine[45] qui tend constamment à renaître, à se répéter elle-même en secouant le repli de l'histoire sur la Montagne. Notons cependant que ce repli n'est pas pure négativité. La Montagne est un rempart: elle veille sur la pérennité de la différence entre la terre libanaise et son voisinage. Néanmoins, ce repli, même prolongé des siècles durant, ne peut être autre chose qu'un état temporaire, exceptionnel. Exceptionnel, il l'est sur le plan ontologique. C'est qu'il n'affecte en rien la tendance du pays à coïncider avec son état originel: la Phénicie.

45. En effet, la Phénicie fonctionne ici comme un véritable mythe d'origine. A cause de la coïncidence qui se réalise, en elle, entre la géographie du Liban et son histoire, elle se présente comme un instant de création. Elle n'est pas un moment de l'évolution historique, précédé par d'autres et auquel d'autres succèdent encore. Elle est le moment où la nature elle-même devient historico-politique et confère à la politique et à l'histoire un caractère qui leur fait défaut: la nécessité. De là ce statut d'«accident» ou de «hasard» imposé à toutes les périodes antérieures ou postérieures à la Phénicie. Elles n'acquièrent une certaine positivité que dans la mesure où elles tendent à reproduire l'origine. Ce point sera longuement analysé dans la 2e partie de ce travail. Nous devons, cependant, marquer dès maintenant la différence entre deux positions maronites que nous venons d'exposer. Lorsque N. Daḥdāḥ, se proposant (dans le texte cité ci-dessus) de «prouver» la libanité des provinces rattachées au Liban en 1920, s'abstient de remonter au-delà de la conquête ottomane, sa position s'avère d'une extrême vulnérabilité. La libanité qu'il arrive à dégager paraît décousue, éparpillée sur des moments divers du temps, bref une libanité en miettes. Ce qui lui manque c'est une référence unique, une origine d'où elle puiserait sa plénitude. Nulle lacune de ce genre chez Boulos. Sa référence constante (la Phénicie) est l'instant (étendu sur des millénaires) où s'est réalisée la réconciliation quasiment intemporelle de la nature et de l'histoire. Et si, après cet instant, la négativité a investi le temps, l'origine auparavant érigée en norme continue de frapper d'inauthenticité les moments de l'histoire qui ne se conforment pas à ses exigences. Un roi peut bien perdre son royaume; sa généalogie, jamais.

Liban... Montagne des Druzes

Dans la récapitulation, par les historiens, du devenir du «Nom», nous avons vu le «noyau» lui-même se scinder en deux aires d'identité: d'une part, le Mont-Liban maronite et, d'autre part, la «Montagne des Druzes». Sans oublier le cas longtemps particulier du Kisrawân. Il n'est pas surprenant de voir cette partition mise en vedette par des auteurs druzes; l'interprétation qu'ils donnent de cet état de fait n'est pas surprenante non plus. L'initiative de l'effort moderne d'unification ayant trouvé son

point de départ dans l'Émirat druze, les historiens de cette communauté, en soulignant la permanence du lien nominal entre celle-ci et l'Émirat unifié, pensent établir l'appartenance aux druzes de la susdite initiative. Ils ne se sentent guère tenus de rappeler que le nom de «leur» Montagne avait changé, dans l'usage courant, dès avant l'avènement du XIXe siècle (fait qui retient, nous l'avons vu, l'attention d'un Harik ou d'un Ṣalībī, par exemple). Ils ne rappellent pas non plus que les émirs avaient cessé depuis fort longtemps d'appartenir à la communauté druze, alors que l'Émirat, lui, s'appelait encore, en 1840, «l'Émirat de la Montagne des Druzes». Ce qui leur semble digne d'être relevé c'est la persistance de cette appellation officielle (adoptée dans les firmans ottomans) où se trouvait couplés le nom de l'Émirat et celui de la communauté. L'Émirat ayant englobé (et perdu) à diverses reprises, depuis le XVIe siècle d'autres régions que le Chouf, et surtout le Mont-Liban traditionnel, ces historiens s'autorisent de leur appartenance à la région d'où procédait le Pouvoir unificateur, pour attribuer à leur communauté le statut de foyer d'unité. La tradition officielle l'emporte, chez eux, sur la tradition autochtone qui, elle, sous Bachīr II, avait déjà dépouillé le Chouf lui-même de son nom communautaire.

Ainsi Amīn Ṭulayᶜ peut écrire que les druzes «ont acquis une notoriété telle que lorsque le Sultan prit la décision de mettre fin au gouvernement de Bachīr II Chihāb et promulgua un firman où il nommait Bachīr Qāsim, il désigna dans ledit firman l'Émirat du Liban par le nom d'«Émirat de la Montagne des Druzes». Le firman était destiné à Bachīr Qāsim et «à la gloire des notables, les cheikhs des tribus druzes», sans mention d'autres [notables]. [Il y était spécifié] que l'Émir avait été nommé Émir des tribus druzes»[46]. Il faut souligner l'indentification: l'Émirat du Liban c'est l'Émirat de la Montagne des Druzes. L'auteur table sur le Nom politique, réitéré (pour la dernière fois) par l'Autorité ottomane pour faire face au Nom

46. M. A. Tulay', *Aṣl al-muwaḥḥidīn al-durūz wa uṣūluhum* (L'origine des unitaristes druzes et les prolégomènes de leur doctrine), Beyrouth, 1re éd., 1961, p. 114.

généralisé. Celui-ci tiendrait son contenu politique du fait qu'il fut le nom d'un émirat dont les druzes constituaient le corps politique, c'est-à-dire la source locale où le Pouvoir puisait ses titres de légalité. Ce sont les druzes qui, en un sens, auraient élevé le territoire libanais à la dignité d'État. Et c'est leur nom qui aurait fait de celui du Liban, non plus un nom géographique, ni celui d'un ramassis humain bigarré, mais le nom d'une entité politique. Cette mutation constitue le thème direct, cette fois, d'un texte dû à un autre historien druze ᶜAbd al-Lāh Najjār. Le voici: «Ce sont eux [les druzes] qui firent son histoire [celle du Liban] politique. Avant eux, il n'avait joui ni de souveraineté ni d'indépendance. Ainsi, pendant une très longue période de temps, il porta leur nom: "la Montagne des Druzes". Il en est de même de son homonyme syrien... de cette montagne imprenable qu'ils occupèrent et à laquelle ils transmirent la gloire du Liban, leur patrie d'origine et leur rempart tutélaire»[47]. Une fois de plus, l'expression «la Montagne des Druzes» déborde son signifié local (l'ancien Chouf) pour se transformer en nom politique, extensible par la grâce du Pouvoir, et qui, en l'occurrence, se vérifie pour l'Émirat tout entier, Nord comme Sud. Alors que, pour les historiens chrétiens, c'est l'expansion démographique qui constitue le moteur assurant la généralisation d'un nom demeuré partiel pendant des siècles, les auteurs druzes, eux, prennent appui sur la généralité du Pouvoir pour y puiser l'énergie nécessaire à l'expansion d'un autre nom partiel. Du coup l'aspect dominant du rapport à la terre, dans chacun des deux cas, se trouve mis à nu. Il s'agit, dans le cas chrétien, d'un rapport de colonisation (au sens originel de ce mot). Dans le cas

47. ᶜAbd al-Lāh Najjār, *Madhdhab al-muwaḥḥidīn «al-durūz»* (La doctrine des unitaristes «druzes»), s.d. (Beyrouth 1964 ?), p. 5. Voir aussi S. H. Hichi, *La communauté druze, son origine et son histoire*, p. 17, où l'on retrouve les formules «maronites» relatives à la montagne-refuge, etc... et, p. 63, la légende du portrait d'un guerrier druze, «armes à la main, (qui) veille à l'indépendance et à la pérennité du Liban». C'est rompre au profit de la «spécifité» montagnarde l'équilibre que les druzes contemporains tiennent, en général, à présent entre celle-ci et l'appartenance arabo-islamique de leur communauté. Cf. *supra*, 3e partie, chap. III, les pages que nous consacrons à l'ouvrage récent de deux historiens druzes Abū Ṣāliḥ et Makārim.

druze, en revanche, il s'agit d'un rapport politique de domination et de défense.

La Montagne refoulée

Comment le Nom libanais (son extension, son contenu) est-il défini par des historiens extérieurs au «noyau», c'est-à-dire issus des régions annexées par le Liban en 1920? Nous avons déjà vu l'uléma amélite Sulaymān Ẓāhir désigner sa propre montagne comme *quṭr* et *bilād* et, s'en tenant à la «trace historique», élargir, autant que faire se peut, les limites de cette montagne vers le nord et vers le sud[48]. Relevons que les historiens sunnites appartenant à la génération de Ẓāhir ne disposent point d'un marche-pied analogue sur lequel ils puissent se tenir avant de se situer dans la sphère nationale de leur choix. Nous les voyons passer à la Syrie sans intermédiaire. Il n'empêche que le Liban n'occupe pas, dans leur vision territoriale, une place équivalente à celle de n'importe quelle autre province syrienne: la Montagne des Alaouites par exemple ou la Montagne des Druzes. Ils se sentent, depuis 1920, engagés dans un conflit particulier avec le Liban. Un défi leur est lancé par la «philosophie» géographique qui défend l'autonomie de ce pays, c'est-à-dire par la tentative d'asseoir une histoire politique autonome du Liban sur une autonomie naturelle de son territoire. De là une attitude hésitante: ou bien ces historiens suppriment le débat (direct, du moins) en se contentant d'énoncer leur propre conception de l'identité (nous sommes des Arabes syriens), ou bien ils choisissent l'affrontement avec le nationalisme territorial libanais pour le réfuter et dénier toute légitimité à la position «séparatiste» qui en découle.

Ainsi Muḥammad Jamīl Bayhum, choisissant cette dernière attitude, ne voit dans la Montagne libanaise qu'une barrière, une négativité territoriale, pour ainsi dire, dont le rôle se limite à séparer le littoral de l'intérieur syrien. Pour lui, la Deuxième

48. Voir *supra*.

Guerre mondiale, par exemple, fournit une nouvelle preuve «du fait que cette séparation (...) a été fondée sur la sélection artificielle, qu'elle est en contradiction avec la loi de la nature et qu'elle restera condamnée à l'instabilité jusqu'au jour où elle s'écroulera»[49]. A aucun moment, la Montagne, en tant que territoire caractérisable en termes positifs, ne s'impose à l'attention de l'historien beyrouthin occupé à formuler sa version de la question nationale. Ce qui retient son attention, en revanche, c'est le séparatisme des Montagnards et leur entêtement à préserver l'indépendance de leur «foyer national». De cette attitude, l'historien ne cherche pas les racines — pas même certaines d'entre elles — dans la spécificité du territoire. Il pense les retrouver toutes dans le particularisme confessionnel. Ainsi en commentant le discours du général Gouraud où il est question de «ces montagnes majestueuses qui ont fait la force de votre pays, en demeurant le rempart inexpugnable de sa foi et de ses libertés», Bayhum fait étalage de son dépit: «(...) on dirait qu'il s'adressait à une communauté à l'exclusion de l'autre; à tel point que les gens crurent que les provinces syriennes annexées au Liban n'avaient pour tout statut que celui de *raᶜiya* et n'étaient pas dignes de considération, dans le cadre de cette entité, pour tout ce qui touchait aux principes fondamentaux»[50]. Bayhum n'ignore donc pas que l'autre communauté considère sa Montagne comme un rempart. Pour lui, cependant, le rempart se trouve dans l'identité confessionnelle en passe de se doter d'une expression nationale. Ce rempart, lui, serait moins inexpugnable si l'on définissait l'enjeu de l'affrontement à partir des termes consacrés par Bayhum comme éléments de la nationalité. Le territoire, en tant qu'individualité intangible, ne compte pas parmi ces éléments. Car les frontières syriennes, elles-mêmes, sont des frontières provisoires. L'auteur ne cache pas que

49. M. J. Bayhum, *al-Nazāʿāt al-siyāsiyya bi-Lubnān ʿahd al-intidāb wa al-iḥtilāl* (Les tendances politiques au Liban à l'époque du Mandat et de l'occupation), Beyrouth 1977, p. 17.

50. *Ibid.*, p. 15. Nous citons le discours du général Gouraud d'après Ed. Rabbath, *La formation du Liban politique et constitutionnel,* Beyrouth 1973, p. 352.

l'objectif à long terme des partisans de l'unité syrienne, c'est l'unité arabe. Il rappelle que le patriarche Hoyek, dans son mémorandum à la conférence de la Paix en 1919, avait présenté l'indépendance du Liban comme totale «surtout vis-à-vis de tout État arabe qui pourrait être créé en Syrie». Il rappelle aussi que le patriarche s'était efforcé «de démontrer, dans ce même mémorandum, que l'adoption par le Liban de la langue arabe ne constitue pas une preuve de son arabité»[51], etc.... Mais, aux yeux de Bayhum, cette tendance n'est pas imbattable. Pour le prouver, il énumère des initiatives «unionistes» *(ittiṣāliyya)* dues à des chrétiens à la suite du retrait des troupes de Vichy en 1941, des promesses d'indépendance qui avaient précédé ce retrait, des promesses de laisser à la majorité de la population le choix entre l'unité et la «séparation», de la déclaration d'A. Eden devant les Communes sur l'unité arabe, aussitôt prise en charge par l'Égypte de Naḥās pacha, etc.... La base sur laquelle ce renversement de l'attitude chrétienne pourrait se généraliser n'est autre que la conception adoptée par la majorité, actuelle ou à venir (c'est-à-dire par les nationalistes arabes), du contenu à donner au nationalisme. Le facteur territorial, en ce qu'il a de distinctif, est exclu de ce contenu. La race également, en tant qu'elle appartient, elle aussi, à la nature. Faisant face à ces deux axes jugés non pertinents, Bayhum se fie à la langue dont précisément le patriarche Hoyek avait nié l'impact sur l'Identité. Partant, il fait appel à tout ce que la langue exprime, à tout ce à quoi elle imprime son cachet, c'est-à-dire à l'ensemble de la culture sociale. Il se dit étonné de ceux qui tentent de faire remonter le Liban tantôt aux Phéniciens et tantôt aux Peuples de la Mer... étonné de les voir si dépités par cette langue arabe dont pourtant le Liban a levé si haut le flambeau et dont il a fait fleurir la littérature. Ne voient-ils pas que le Liban, s'il n'est pas arabe au point de vue de la race, l'est certainement au point de vue de la «nationalité sociale»? Mais, sachant bien que cette bataille idéologique, tant qu'elle reste cantonnée dans son champ propre, est condamnée à demeurer indécidable, Bayhum conclut sur un argument-menace: la

51. BAYHUM, *al-Nazā'āt..., op. cit.*, p. 14.

garantie ultime de l'impact de sa formulation c'est simplement le fait qu'elle est celle de la majorité. Les «séparatistes» peuvent-ils espérer détourner les champions de l'arabisme, qui constituent l'écrasante majorité, de leur idéal nationaliste? Si non à quoi bon s'entêter[52]? L'idée de spécificité territoriale (soit l'argument central de l'adversaire) n'effleure jamais la plume de Bayhum. Même pas en tant que thèse à réfuter. La Montagne libanaise ne fait que séparer le littoral de l'intérieur. Ce clivage étant contraire à la «nature», — il procède d'une «sélection artificielle» — l'Autre ne peut tabler sur lui comme assise de sa position. Sa fonction étant totalement négative, la Montagne elle-même risque de passer pour un être contre-nature. La «sélection artificielle» restera instable «jusqu'au jour où elle s'écroulera». Aujourd'hui barrière-monstre, la Montagne deviendra alors pure absence. Peut-être la vue sera-t-elle ainsi dégagée entre Beyrouth et Damas.

LE GLISSEMENT SUNNITE

Dans le feu de la polémique avec Kamāl Ṣalībī, Zaki Naqqāch et son préfacier ʿUmar Farrūkh nous font découvrir, un quart de siècle plus tard, la persistance des éléments de base de l'attitude défendue par Bayhum. Un certain tournant est néanmoins remarquable dans la formulation adoptée par ces deux historiens sunnites qui, cadets de Bayhum, sont restés en activité pendant les décennies qui ont suivi l'indépendance. C'est par la netteté aussi bien de la constance que du changement qui s'y trouvent exprimés, que le livre de Naqqāch et sa préface s'avèrent intéressants. Farrūkh écrit qu'«au Liban, un grand nombre de gens cherchent à fabriquer une histoire pour ce pays. Nous constatons leur échec»[53]. Ce jugement si abrupt est introduit par une image géographique. La prostestation contre le

52. *Ibid.*, pp. 16-17.

53. Dr Z. NAQQĀCH, *Aḍwā' tawḍiḥiyya 'alā tārīkh al-mārūniyya* (Lumières sur l'histoire du maronitisme), Beyrouth 1970, Préface par Dr 'Umar Farrūkh, p. 12.

découpage d'un espace autonome dans l'histoire va de pair avec la protestation contre la délimitation d'un territoire individualisé sur les cartes. Ces gens dénigrés par Farrūkh auraient «pour tout souci celui d'écrire pour le Liban une histoire particulière, coupée de tout, comme si le Liban était, dans notre monde, un terrain à part»[54]. Pourtant Farrūkh, au début des années 1970, ne peut plus se définir comme appartenant au rang des «unionistes» *(ittiṣāliyyūn)* ou des «partisans de l'unité syrienne» de l'époque du Mandat. L'unité syrienne n'est plus l'objectif d'une revendication actuelle dictant, par exemple, le boycottage de l'État libanais. Sensible à cette mise en veilleuse de la revendication unioniste, Farrūkh prend appui sur un raisonnement «habile et vrai» de Naqqāch expliquant le pullulement récent de ceux qui «mettent l'accent sur la prééminence de l'aspect maronite» dans l'histoire libanaise par la conscience progressive qu'ils prennent «du fait que la marche de l'histoire ne se conforme pas à leurs désirs, surtout qu'ils sont obligés de constater que les événements historiques de notre époque confirment la force de l'influence arabe générale et que les pays arabes se rapprochent sans cesse les uns des autres dans le cours de l'histoire»[55]. Un glissement s'est donc fait, dans l'attitude politique, du refus de la «libanité» au pari sur cette «influence générale» dont le développement est présenté comme une nécessité ou, du moins, comme une réalité historique. Ce glissement est en accord avec le refus, proclamé par l'auteur, de diviser l'histoire du Liban en cinq phases (division adoptéé, selon lui, par l'autre partie) d'où cette «influence» arabe se trouve précisément bannie. Il n'est plus loisible d'anéantir la spécificité historique du Liban (pour en neutraliser l'impact politique) par la seule énergie dissolvante de la «généralité» syrienne ou arabe. Le Liban a dorénavant acquis, grâce au glissement susmentionné, une certaine consistance imposant un changement de tactique. Au lieu de noyer l'histoire libanaise dans l'immensité arabe, l'historien songe maintenant à la «noyauter» de l'intérieur. Ce qui suppose qu'elle en eût un.

54. *Ibid.*, p. 10.
55. *Ibid.*, p. 11.

Dans cette nouvelle optique, la croissance de «l'influence arabe générale» sur le plan politique devra aller de pair avec celle d'une influence analogue sur le plan de l'histoire (de l'historiographie) libanaise dont on commence à reconnaître implicitement l'existence. C'est cette «arabisation» opérant dans l'épaisseur même de l'histoire du Liban qui est tentée par Naqqāch. Le tournant qu'elle marque est mal dissimulé par la fougue polémique inouïe que Farrūkh qualifie — avant d'en faire l'éloge — d'«expression sentimentale»[56].

Pour nous en tenir à un seul exemple, signalons que Naqqāch paraît très provoqué par l'affirmation suivante de Ṣalībī: «Ainsi l'idée libanaise est née et s'est développée dans le sein de la *ʿaṣabiyya* maronite.» Il rétorque: «Cette idée libanaise est née grâce à des Arabes de tout bord et surtout grâce à ceux d'entre eux qui ont exercé le Pouvoir; ils la transmirent les uns aux autres depuis l'Imām al-Awzāʿī jusqu'aux Tanoukh, aux Arsalān, aux ʿAlam al-Dīn, aux Maʿn et enfin à certains Chihāb; c'est ce qui est attesté par l'histoire authentique qui tient toute version autre que celle-ci pour fausse et irrecevable.» Cette idée, ajoute-t-il, a subi un recul depuis qu'elle est passée au sein de la *ʿaṣabiyya* «d'une partie des maronites»[57]. La portée de cette réplique est décisive: l'histoire de la Montagne n'est plus ignorée. L'exiguïté de celle-ci (et de son histoire), comparée à l'immensité de la Syrie ou du monde arabe (et de leur histoire), n'est plus, pour l'historien sunnite, une raison de considérer l'histoire libanaise comme indigne d'être l'enjeu de la confrontation. Bien au contraire, l'histoire de l'Émirat est ici prise au sérieux en tant que temporalité ayant sa consistance propre. L'auteur conserve surtout la spécificité du Nom que cette histoire porte, qu'elle a même engendré. Le territoire qui fut son théâtre, et qu'elle a individualisé, est également admis en tant qu'entité. La seule réserve — elle est de taille — est exprimée par l'affirmation persistante d'une identité des agents de cette histoire particulière, débordant les limites de celle-ci. Ces agents,

56. *Ibid.*, p. 12.
57. *Ibid.*, p. 136.

est-il dit, sont des Arabes. En créant «l'idée libanaise» ils s'offrent une spécificité certaine, mais sans céder une parcelle de leur participation à un statut plus général: l'arabité. Le plan de l'État (défini par «l'idée libanaise») ne coïncide plus nécessairement avec celui de l'appartenance nationale. Au lieu d'un rapport de coïncidence (réalisé normalement dans l'État-Nation) nous avons affaire à un rapport d'inclusion. Grâce à ce glissement imprimé aux idées «unitaristes» depuis les années 30, Naqqāch arrive, toutefois, à préserver l'intégrité du terme inclus et même peut-être à en faire le terme décisif du rapport. Il s'agit d'une attitude devenue aujourd'hui traditionnelle dans le camp musulman: libanité du Nom, du territoire et de l'État (en tant que celui-ci est l'agent de l'individualisation territoriale) et arabité du contenu socio-culturel de l'identité, c'est-à-dire nationalité arabe au sens où Bayhum entendait la nationalité. Naqqāch, lui, trouve le moyen le plus efficace de cette arabisation en l'identité du Pouvoir: l'arabité des émirs. C'est dire qu'il recommence, de l'autre côté de la barrière, l'entreprise déjà tentée par Daḥdāḥ. Du coup, il élargit le fossé qui déjà le séparait de Bayhum. Le Pouvoir est venu s'ajouter, en tant que facteur d'arabisation du territoire, à la langue et à la culture qu'elle charrie. Mais ce facteur, auquel l'auteur attribue la paternité de l'idée libanaise, agit en même temps, et du fait même de cette paternité, dans le sens de la particularisation du territoire. Il fait exister celui-ci en tant qu'objet historique, en faisant de lui — et du Nom qu'il porte — l'enjeu (jugé suffisant) et le champ (dont on respecte les bornes) du Grand Affrontement.

Une dernière remarque: l'historien sunnite reste séparé de cette terre par la distance du regard. Qu'elle ait été arabisée par l'action de la Culture ou par celle du Pouvoir, elle reste pour lui un objet de la vue, mais non du toucher. Ce n'est pas une terre labourable, fructifiable. C'est une terre gouvernable.

Le désir d'égalité

Muḥammad Jamīl Bayhum et Sulaymān Ẓāhir appartiennent à une même génération; ᶜAlī Zayn et Zaki Naqqāch sont de

la génération suivante. La vie active des premiers porta la marque indélébile de leur participation directe au mouvement fayçalite. Pour leurs cadets, Maysalūn est demeuré un souvenir de prime jeunesse; ils prirent en revanche une part active à la lutte contre le Mandat et pour l'unité syrienne. Cette symétrie va plus loin que les jalons biographiques extérieurs. On pourrait dénombrer les signes d'une évolution concordante des «avant-gardes» sunnites et chiites entre 1916 et 1943. Cependant, cette concordance, remarquable sur le plan politique, ne devrait pas nous cacher la persistance de divergences plus «profondes»; divergences que l'on pourrait qualifier d'«infra-politiques». Nous avons vu Ẓāhir se cantonner dans sa montagne (le Jabal ᶜĀmil), mais en faisant faire à celle-ci des percées, tantôt vers le sud (en Galilée) et tantôt vers le nord (dans des régions dont l'une, Djezzīn, faisait partie du Petit-Liban, alors que les autres, la Békaa, etc..., furent rattachées à celui-ci en 1920). Cet effort d'élargissement n'est que le prélude nécessaire, nous l'avons vu aussi, à la restitution de l'ensemble à la «Syrie arabe». Grâce à cette opération, le Liban, en dépit de sa position dominante, a pu être mis, d'une certaine manière, à pied d'égalité avec le Jabal ᶜĀmil. Celui-ci sera en mesure, désormais, de lui faire face, dans le conflit d'identités territoriales, en s'adossant, sans sacrifier sa spécificité, à l'arrière-pays syrien.

Ensuite nous avons vu Bayhum réaliser (à défaut d'un «relais» équivalent au Jabal ᶜĀmil) une jonction «directe» du littoral et de l'hinterland, moyennant la négation symbolique de toute spécificité géographique ou historique de l'espace intermédiaire. Ce vide, Naqqāch entreprend déjà de le peupler, lorsqu'il considère la Montagne libanaise comme une terre résistante (donc consistante) que l'«influence» arabe s'efforça d'assimiler à travers diverses péripéties de l'histoire. Aujourd'hui, cet effort est à reprendre: l'«influence» en question a épargné le Nom du territoire, mais elle se réserve la paternité de sa dimension politique. Naqqāch écrit — c'est patent — dans un cadre (le Liban de l'Indépendance) qui désormais lui procure ce «relais», cette base intermédiaire dont les confins étaient encore brouillés dans l'imagination de Bayhum. Ce tremplin n'est autre que le

sunnisme acquiesçant à sa délimitation en tant que «communauté politique» du Liban indépendant.

Qu'en est-il de ᶜAlī Zayn? Avec lui nous en sommes encore à la représentation que se font du «noyau» les historiens extérieurs à celui-ci. A l'instar de Naqqāch (mais d'un point de vue différent), Zayn s'emploie à attaquer le privilège de la Montagne libanaise là où les bénéficiaires de ce privilège le disent enraciné: dans le sol. Ce faisant, l'historien amélite ne nie pas l'existence dudit privilège, loin de là. Il le localise en des lieux où il devient plus vulnérable à la critique, où sa légitimité s'avère plus facile à remettre en question et plus difficilement défendable.

«Ces extrémistes libanais, écrit Zayn, prétendant que les Arabes, lorsqu'ils ont conquis la Syrie, étaient incapables d'occuper le Liban, comme ils ressemblent aux extrémistes arabes qui, en face de la revendication des peuples (non arabes) *(chuᶜūbiyya)*, prétendaient avoir vécu avant l'islām entre les deux Empires, persan et byzantin, qui soumirent tant de pays, donnèrent naissance à des dynasties si glorieuses et dont les armées étaient aussi bien équipées que nombreuses, sans que ces deux Empires osent pour autant toucher à l'indépendance des Arabes ou fouler leurs territoires (...)[58].

Il ajoute: «Les défenseurs de cette thèse, parmi les Arabes, refusaient de croire que si les Perses et les Grecs se montraient si peu intéressées par leur Péninsule et s'abstenaient de la conquérir, c'était simplement parce que ce territoire n'abondait guère en richesses (alors signalées) susceptibles d'allécher les conquérants. Ces Arabes préféraient l'idée que l'indifférence des Grecs et des Perses avait pour cause réelle le courage des Arabes, leur audace et leur patience et, en plus, le fait que leur territoire les protégeait en leur permettant de transformer toute guerre en opérations de guerilla... opérations qui, comme forme de combat, réduisent l'armée régulière à l'impuissance et la rendent incapable de se mesurer à eux (les Arabes).

58. 'Ali ZAYN, *Li-l-bahth 'an tārīkhinā fī Lubnān* (A la recherche de notre histoire au Liban), Beyrouth 1973, p. 44.

«De même, ces négateurs de l'arabité du Liban s'accrochent, pour ce qui les concerne, à une thèse similaire. Il existe, cependant, une différence historique sensible qui rend cette thèse bien plus empreinte de fanatisme et d'extrémisme que son homologue arabe. C'est que la Péninsule arabique n'était pas aussi exiguë (sic), aussi pauvre en population, ni aussi peu animée que le Liban d'alors. Au demeurant, aucun conquérant n'avait réussi à soumettre tous les rivages et pays limitrophes de la presqu'île; aucun ne se trouva donc en mesure de l'encercler ou de lui imposer un blocus économique: mesures que les Arabes pouvaient, en revanche — s'ils l'avaient voulu — prendre et maintenir contre le Liban (dont ils occupaient tous les parages), jusqu'au jour où ses habitants se soumettraient à la volonté des conquérants (...)»[59].

Nonobstant la futilité apparente de cette discussion, Zayn vise un point névralgique. Il reconnaît sans peine que les armées arabes n'ont pas investi les gorges et les sommets escarpés du Mont-Liban. Mais il inverse le sens donné par d'autres à cette abstention. Elle ne sera plus le fruit d'un avantage, naturel à la Montagne et à ses habitants, sur les armées conquérantes. S'ils l'avaient voulu, les Arabes auraient pu obtenir la soumission de la Montagne par un autre moyen: le siège. Allons jusqu'au bout dans le sens de ces fanatiques libanais, nous propose Zayn. Que veulent-ils nous faire admettre? Qu'une invasion de la Montagne aurait été d'un coût exorbitant pour l'armée arabe et se serait même soldée par un échec? Admettons-le. Comment expliquer que les Arabes n'aient pas eu recours au siège? En fait, conclut Zayn, ils n'ont jamais songé à envahir la Montagne ni à l'assiéger: pour eux, le jeu ne valait pas la chandelle, c'est tout. Ainsi leur attitude n'aurait rien à voir avec l'inexpugnabilité présumée de cette forteresse chrétienne. L'auteur n'ignore pas que cette thèse d'inexpugnabilité constitue un pilier — le plus solide, sans doute: le pilier territorial — de l'échafaudage idéologique destiné à doter la Montagne d'une identité à part, dans la Syrie entière. Il perçoit la différence entre les deux

59. *Ibid.*, p. 45.

images concurrentes: celle de paysans-soldats, retranchés derrière leurs rochers et lançant un défi cinglant à l'impétueuse ruée de l'islām... et celle de paysans — les mêmes — tellement pauvres et inoffensifs qu'on néglige de les soumettre. Différence que formule la question: la Montagne est-elle une forteresse imprenable ou un coin de terre presque anonyme, juste une aspérité, un élément qui ne puise sa valeur que de sa participation au paysage complexe des immensités syriennes? De la réponse découle un attribut essentiel du territoire et, par conséquent, du peuple. En effet, ce qui va avec l'image de la forteresse c'est la persistance d'une destinée à part où se joignent hauteur et puissante individualité. Par contre, ce qui va avec l'image de coin oublié c'est l'amertume conjuguée avec un désir caché d'insertion. L'enjeu de la réponse ce n'est donc ni plus ni moins que la représentation globale de l'identité historique de la Montagne et son rôle dans la détermination d'une orientation présente[60].

---

60. La réponse donnée par les historiens maronites n'est pas demeurée constante. Voici celle formulée, au début du siècle, par l'archevêque Debs: «(...) il semble que la tolérance des califes, la difficulté des accès du Liban et l'impossibilité d'y faire fortune aient collaboré à mettre les maronites à l'abri de tout danger de razzia et de toute concurrence pour la possession des terrains et des bois libanais.

«Pendant ce siècle et le suivant, ils purent donc vivre en paix (au Liban), y conserver leur religion et prendre en charge leurs propres affaires. Les califes choisissaient, paraît-il, les gouverneurs de la Montagne dans les rangs de ses habitants ou, au moins, veillaient à ce qu'ils soient chrétiens.» Y. DEBS, *al-Jāmi' al-mufaṣṣal fī tārīkh al-mawārina al-mu'aṣṣal* (Somme d'histoire originale des maronites), Beyrouth 1905, pp. 157-158.

Soixante-dix ans plus tard, le ton n'est plus du tout le même. L'histoire qu'écrit, par exemple, le père Buṭrus Ḍaw est tout entière axée sur l'«indépendance» maronite lançant des défis multiformes à la rapacité musulmane. Loin d'être due à la passivité des conquérants, la longévité de cette indépendance serait donc le fruit de l'endurance héroïque des maronites eux-mêmes. L'épisode des mardaïtes — nous le verrons dans la 2e partie de cette étude — est bien le miroir idéal de ces changements d'attitude. Le texte ci-dessus clôt précisément le récit que Debs fait de cet épisode. Cf. père B. ḌAW, *Tārīkh al-mawārina al-dīni wa-al-siyāsī wa-al-hāḍārī* (Histoire religieuse, politique et culturelle des maronites), 5 volumes parus, 1970-1980, plusieurs endroits des vol. 1, 3, 4; voir ici 2e partie.

Jawād Boulos, pour sa part, nous assure que les premiers califes étaient des «amis de la liberté». Il demeure que pour lui le fondement réel de l'indépendance, ce sont les caractéristiques du territoire lui-même. Il accorde peu de poids à la conquête militaire; elle a beau déclencher un processus s'étalant sur plusieurs siècles et aboutissant au changement de la langue des populations et à celui — partiel — de leur religion; elle reste loin de toucher à l'essentiel. Cf. BOULOS, *op. cit.*, pp. 213-214.

Zayn a, de cet enjeu, une conscience explicite: c'est aux fanatiques et extrémistes du présent, à ces «pourfendeurs de l'arabisme» au Liban, qu'il attribue la métaphore de «l'histoire retrancher». Son désir à lui c'est de voir les Montagnards glisser en masse de l'isolement acharné à l'ouverture.

Quelle ouverture? Celle que désire l'historien chiite ne semble pas devoir mener jusqu'à l'intégration. La réserve de Zayn transparaît dans la comparaison qu'il propose: l'attitude de certains Libanais actuels vis-à-vis des «conquérants» arabes serait analogue à celle des Arabes de l'époque classique vis-à-vis des Grecs et des Persans, jadis conquérants potentiels. Attitudes analogues, mais toutes proportions gardées, cela s'entend. L'auteur reconnaît que les Arabes, eux aussi, sont capables de fanatisme et de conjectures erronées. Leur désert, lui non plus, n'était guère riche. Déjà ces «aveux» tempèrent la confrontation et donnent sa portée — mais aussi ses limites — à la «concession» finale: Non! L'armée conquérante n'a finalement pas escaladé la Montagne; une certaine autonomie fut préservée à ses habitants, que l'auteur ne leur dénie pas mais qu'il voudrait minimiser. Le thème même de l'argumentation et le souci d'équilibre qui préside à son déroulement sont là pour atténuer les différences, les empêcher de prendre l'allure d'un antagonisme généralisé. La leçon de Zayn est une leçon de modération.

Résumons-nous. L'explication de l'abstention arabe devant la Montagne par la pauverté de celle-ci nous a paru exprimer d'abord une tendance à amender le rapport de force (consacré par l'historiographie maronite) entre deux référents de l'identité: les conquérants arabes et les Montagnards résistants. Cet amendement (en fait une inversion tempérée par la comparaison de la Montagne et du Désert) se solde par un état d'équilibre symbolique instaurant la possibilité du dialogue. Point de départ: la bataille de la Montagne n'a pas eu lieu. La spécificité

des Montagnards ne fut pas gommée de force, pas plus que l'impuissance des Arabes ne fut prouvée. Désormais, les deux parties (entendons: leurs représentants actuels) pourront se rencontrer à pied d'égalité et dans un climat d'ouverture réciproque.

Une difficulté cependant: l'amendement en question n'a pour l'appuyer aucune source explicite. Par la force de quel argument la position de Zayn pourra-t-elle emporter la conviction de l'Autre, avoir raison de sa réticence? La gratuité, tout au plus la pâle vraisemblance, des assertions de Zayn semble mal adaptée aux exigences de cette tâche. Pour y parer, l'auteur met en œuvre deux tactiques: la comparaison (du comportement des Arabes à celui d'autres conquérants) et le rappel d'un précédent (plusieurs siècles auparavant, des Arabes avaient occupé cette Montagne). Les deux tactiques supposent immuables plusieurs «essences»: celle de «conquérant» en général, celles des parties historiques dont il est question et enfin celle du territoire. Ainsi l'auteur arrive-t-il à neutraliser le facteur-temps, lui déniant tout impact sur la validité des comparaisons.

Regardons-y de plus près. Zayn met en avant la conformité du comportement arabe à une tradition qui remonte loin: «Le conquérant arabe, écrit-il, n'a pas fait exception par rapport aux autres conquérants: en se contentant de s'assurer le contrôle des capitales de la Syrie et de ses autres villes du littoral et de l'intérieur, il n'a fait que suivre leur exemple»[61]. D'où une question: «Comment alors certains historiens se sont-ils permis d'accuser le seul conquérant arabe de s'être montré incapable de prendre les cavernes du Liban, ses sanctuaires et ses chaumières?»[62]. Zayn simule l'étonnement. En réalité, il sait bien que ces historiens dont il dénonce la partialité ne se sentent guère motivés pour aller chercher si les Romains ont occupé ou non les sommets du Liban. La conquête romaine n'est pas l'instant qui fonde la possibilité de cette confrontation totale d'abord entre les deux grandes communautés libanaises, et conséquemment entre

61. ZAYN, *op. cit.*, p. 46.
62. *Ibid.*

le Liban et son environnement régional. C'est la conquête arabe qui est cet Instant fondateur. En demandant que l'attitude arabe vis-à-vis de la Montagne ne fasse pas l'objet d'une discrimination, l'historien exige pour les Arabes une égalité qu'il sait impossible. Néanmoins, son exigence est loin d'être vaine: elle dénonce dèjà les mobiles actuels de cette accusation d'impuissance adressée aux Arabes et tend, par là, à rétablir l'équité. Par ailleurs, toute une rangée de grands conquérants est mise en regard de «cavernes», de «sanctuaires» et de «chaumières». La Montagne en sort moins hautaine, diminuée. Tel est le bilan de la comparaison[63].

Quant au «précédent», il est incarné par les Ituréens. Leur cas constitue un précédent parce que ce sont des Arabes. Soudain l'auteur fait un recul de huit siècles: «Les Ituréens, écrit-il, étaient une peuplade ᶜadnānite qui occupa le Liban pendant un siècle entier avant la conquête romaine. Lors de cette conquête, ils furent seuls à s'y opposer. Leurs cavaliers, au nombre de huit mille, défendirent les frontières et les accès du Liban contre les armées de l'Empire romain»[64]. Après avoir insisté sur la robustesse de leurs positions et le courage dont ils firent preuve, Zayn reproche à Lammens d'avoir écrit qu'en

63. Zayn complète cette comparaison (du conquérant arabe aux autres) par une autre: le Liban et les Libanais seraient un cas parmi d'autres «tribus et régions syriennes».Les révoltes libanaises, dit-il, sont à ranger parmi les nombreuses révoltes syriennes caractéristiques des périodes de trouble qui accompagnaient les transferts du califat. Les Libanais ne se seraient guère distingués «par un courage exceptionnel ni par l'inaccessibilité de leurs montagnes ni par leur attachement à l'indépendance. En effet, l'idée d'indépendance est restée absente de leur histoire politique aussi bien que morale même aux époques des Romains et des Croisés. Si l'on voulait à tout prix trouver à leurs révoltes un caractère distinctif, ce serait peut-être que leurs motivations principales émanaient de l'extérieur et surtout de la sphère byzantine. Les autres Syriens, eux, puisaient les motifs de leurs révoltes dans leur propre milieu: ils n'étaient mobilisés que par leur fierté autochtone et leur droit à la souveraineté» (*op. cit.*, p. 49). Après avoir «normalisé» l'abstention arabe devant la Montagne en l'insérant dans une tradition millénaire, l'historien neutralise, avec une sévérité voulue, les «révoltes» libanaises en les insérant également dans une tradition générale. Révélons un point commun aux deux comparaisons: l'«inaccessibilité des montagnes» est considérée comme un facteur neutre ou sans valeur, ne pouvant servir ni à abaisser les Arabes ni à entretenir la fierté des Libanais.
64. *Ibid.*

s'installant au Liban ce peuple «a débordé les frontières de sa patrie d'origine» (La Montagne du Hauran) et que les Romains durent faire face à «ces intrus». Vient enfin la question qui instaure l'occupation ituréenne en preuve anticipée d'une capacité arabe de principe de prendre la Montagne lors de la conquête islamique: «Les Arabes auraient-ils donc été, à l'époque des Ituréens, dotés d'armées plus nombreuses, plus combatives et plus capables d'inspirer la crainte qu'ils ne le furent au temps des Omayyades et des Abbassides?»[65] etc... Si, à plus de huit siècles de distance, le «précédent» peut encore se muer en preuve, c'est qu'on suppose les deux parties entre lesquelles il s'agit de fixer un rapport de forces (les Arabes et la Montagne) dotées d'essences immuables. Les Arabes ne souffriraient d'aucune tare congénitale les empêchant de conquérir la Montagne; celle-ci, de son côté, ne serait douée d'aucune inaccessibilité consubstantielle aux armées conquérantes: c'est — quelque étrange que cela paraisse — la seule conclusion susceptible de conférer à la démonstration de Zayn une unité logique. Plus encore, le recours au «précédent» historique permet de donner à cette «conclusion» une tournure affirmative; Omayyades et Abbassides étaient essentiellement capables de prendre le Mont-Liban, ils se sont abstenus; la Montagne était essentiellement prenable, mais elle était pauvre, sans attrait suffisant[66]. Bayhum, nous l'avons vu,

65. *Ibid.*, p. 52.

66. La valeur démonstrative du «précédent» est secondée par celle d'un cas postérieur, celui des campagnes du Kisrawān et de sa conquête par les Mamelouks fin du XIIIe siécle - début du XIVe). Selon Zayn, la prise du Kisrawān est de nature à «réfuter définitivement l'opinion selon laquelle les Arabes, lors de leur conquête de la Syrie, s'étaient montrés incapables de prendre le Liban». A ceux qui arguent du fait que «les chefs mamelouks qui ont dévasté le Liban et le Kisrawān étaient des Turcs et non des Arabes», l'auteur répond que «ces chefs s'étaient arabisés avec le temps, par l'éducation, le milieu, la religion, la politique et les objectifs de l'État» et que «l'armée à la tête de laquelle ils ont investi le Liban et le Kisrawān était formée de groupes d'Arabes syriens et non de Turcs ni de Persans». Il conclut en assurant que les commandants des Omayyades et des Abbassides et leurs armées «ne pouvaient être inférieurs» aux chefs ituréens et mamelouks et à leurs troupes. Cf. *Li-l-baḥth..., op. cit.*, p. 55. La Montagne serait donc la Montagne et les Arabes, les Arabes depuis le IIe siècle av. J.-C. jusqu'au XIVe siècle de notre ère. L'histoire, telle que semble la concevoir ʿAlī Zayn, est celle de «facultés» immuables:

tendait à «aplanir» la Montagne; Naqqāch voulait la dominer à partir de la hauteur symbolique du Pouvoir; Zayn, lui, voudrait faire en sorte qu'elle soit moins «élevée». Ce que l'historien amélite oppose à la Montagne libanaise, ce n'est plus une dénégation radicale de toute identité spécifique, ni le désir de s'assimiler cette spécificité en la subjuguant; c'est bien plutôt un désir d'égalité. La Montagne est reconnue comme distincte, différente et même séparée. Ni recouverte par la «Nation» de Bayhum ni coiffée du «Pouvoir» de Naqqāch. Zayn se contente de la mettre *en face* de sa propre montagne: le Jabal ʿĀmil. Si ce dernier met en avant son arabité, c'est bien pour contrebalancer la suffisance que l'autre tire de sa hauteur et de son inexpugnabilité. La noblesse de l'identité tend à compenser une infériorité historique qui n'est pas loin d'être référée à une infériorité géographique et qui, au surplus, trouve son expression actuelle dans une infériorité politique. L'horizon de ce redressement, même si, par endroit, il amène l'auteur à agiter le spectre de la supériorité militaire (historique) ne dépasse guère l'objectif de parité. A l'Instant de la fondation et tout au long de l'Âge d'or, le conquérant arabe a laissé passer l'occasion de gommer la différence libanaise. Par cette carence, il consacrait l'isolement du Mont-Liban. Expliquer l'abstention arabe par le mépris, et non par l'impuissance, c'est dénier à cet isolement le droit de se muer en source de vanité. C'est aussi et surtout empêcher l'écart historique de justifier le très actuel sentiment de supériorité. Par-delà toute différence d'altitude, les deux montagnes devraient retrouver une équivalence symbolique de hauteur[67].

«faculté» de conquête dont les Arabes seraient largement munis, et « faculté » de tomber (devant les Arabes, en l'occurrence) qui serait le lot du Mont-Liban, par exemple...

67. Les sunnites, dit Najla Atiyah, ont considéré la fondation du Grand-Liban comme une «amputation» de leur patrie syrienne. On ne peut être plus précis. Le «vécu» amélite du même événement est différent. Parmi les premières réactions à l'annexion du Jabal ʿĀmil au Liban, on trouve cette parole du cheikh ʿAbd al-Karīm Ṣādiq: «Une montagne en a avalé une autre.» La métaphore est aussi précise. L'image attribuée ici aux sunnites est basée sur la différence de superficie; l'image chiite, elle, est tirée d'une différence de hauteur et — pourrait-on dire — de volume. Plus tard, un chiite de Jubāʿ donnera du Jabal ʿĀmil la description géographique suivante: «Il s'égrène en

Mère reniée, père frustré, frère-rival.... L'attitude des historiens musulamns vis-à-vis du Mont-Liban est loin d'être uniforme. D'une génération à l'autre, ou encore selon qu'elle émane d'un sunnite ou d'un chiite, d'un Amélite ou d'un Beyrouthin, elle présente des variantes. Ce qui demeure commun à tous c'est l'incapacité d'aborder le «noyau» libanais de l'intérieur. En règle générale, l'appartenance à une même nationalité ne semble pas suffisante pour provoquer une identification de l'historien musulman au Mont-Liban et à ses habitants. Ceux-ci ne semblent pas près d'être intégrés à un «nous» assez musclé pour brasser et dépasser (même en en conservant quelque chose) les identités particulières. Pourtant le «noyau» est pour ces historiens «extérieurs» un objet de désir. Leurs convoitises ont vite fait de l'investir à la faveur de chaque faille présentée par son histoire. D'où les efforts déployés par ces historiens en vue de s'installer à l'intérieur de ce «noyau», de lui appartenir ou de se l'approprier. Efforts qui souvent les mettent aux prises avec des historiens et des idéologues du Mont-Liban. La polémique est alors rude, quoique, sauf exception, les adversaires fassent semblant de s'ignorer.

Parmi ces foyers de lutte entre historiens de divers bords, le Kisrawān — aussi bien par sa situation géographique que par son histoire — est sans doute le plus embrasé. Il est également le plus éclairant sur les orientations des désirs émanant de la terre du Mont-Liban ou inspirés par elle.

Ouvrons donc le dossier du Kisrawān.

---

collines et plateaux qui se succèdent en gagnant en altitude au fur et à mesure que l'on va vers l'est, jusqu'au point où ils jettent leur tête dans les bras du Mont-Liban au niveau des pentes des Toumāt Nīḥā'.» Écrivant au milieu des années 60, ce «chéhabiste» n'en est plus à l'amputation ni à l'engloutissement. La «tête» du Jabal 'Āmil «dans les bras» du Mont-Liban fait triompher momentanément la logique de l'État intégrée.

Cf. N. ATIYAH, *The Attitude of the Lebanese Sunnis towards the State of Lebanon* (thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy), London 1973, p. 76.

La parole du cheikh Ṣādiq est citée in M. JABER, *Le Djabal Amel de 1705 à 1920* (thèse de 3e cycle), Université de Paris IV, 1978, p. 221. Cf. aussi 'A. MURUWWA, *Tārīkh Jubā', mādīhā wa ḥādiruhā* (Histoire de Jubā', le passé et le présent), Beyrouth 1967, p. 24.

CHAPITRE II

LES MORTS DU KISRAWĀN

LES SOURCES

Les sources contemporaines ou proches de la dévastation du Kisrawān par les armées mamelouks n'offrent aux historiens que peu de témoignages relatifs à cet événement. On trouve quelques passages assez sommaires tant chez Abū al-Fidā' que chez al-Maqrīzī. L'ouvrage de Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā présente un récit assez développé, mais postérieur aux faits de plus d'un siècle. La lettre d'Ibn Taymīyah au sultan du Caire, souvent mentionnée par les historiens libanais, n'a été *utilisée* que depuis très peu d'années[1].

---

1. Ṣāliḥ Ibn Yaḥyā est mort vers le milieu du XVe siècle (on ignore l'année exacte de sa disparition). Abū al-Fidā', né à Damas en 1273, est mort en 1331 à Ḥamā. C'est un Ayyūbite qui, jusqu'à sa mort, fut «roi» de Ḥamā et porta le titre d'*al-Malik al-mou'ayyad*. Il assista, dans sa jeunesse, aux deux campagnes mamelouks contre Tripoli et Saint-Jean-d'Acre, c'est-à-dire à la fin des Croisades. C'est aussi, on s'en rend compte, un contemporain des événements du Kisrawān dont le témoignage — du fait de la position qu'il occupait — est digne d'une considération particulière. Al-Maqrīzī, lui, est mort au Caire en 1442. Originaire de Baalbek, il passa sa vie en Égypte. Cet éloignement, dans le temps et dans l'espace, rend son témoignage moins crédible, sans doute, que celui d'Abū al-Fida'.

A propos de Ṣāliḥ Ibn Yaḥyā, cf. son ouvrage *Tārīkh Bayrūt wa akhbār al-umarā'* al-Buḥturiyyīn min banī al-gharb (Histoire de Beyrouth et des émirs Buhtur du Gharb), éd. HOURS et SALIBI, Beyrouth 1969, Introduction.

A propos de Maqrīzī et d'Abū al-Fida', cf. F. GABRIELLI (textes recueillis et présentés par), *Chroniques arabes des Croisades*, trad. franç., Paris 1977, pp. 390-392.

Nous reviendrons plus loin sur le rôle d'Ibn Taymīyah et les conditions de la publication de sa lettre au sultan al-Achraf Khalīl.

Pourtant, il s'agit d'une pièce de toute première importance. Surtout pour ce qui touche au point qui a, plus que tout autre, préoccupé nos historiens: la détermination des appartenances religieuses des Kisrawānais.

Loin de favoriser une certaine retenue, la pauvreté des sources n'a fait qu'aiguillonner les projections et les conjectures. Les traces imprécises laissées par l'événement tinrent lieu de planches de Rorschach: des tâches dont les interprétations divergent au gré des tendances subjectives. Dautant plus que, si l'on met de côté le texte d'Ibn Taymīyah, la question sur laquelle les sources offrent le moins de clarté est précisément celle de l'indentité confessionnelle du Kisrawān saccagé par les Mamelouks. En aucun cas, ce vague n'a porté nos historiens contemporains à suspendre leur jugement: Nous ne savons à quelle(s) communauté(s) appartenaient ces malheureux Kisrawānais. Bien au contraire, nous l'avons dit, la plupart aboutissaient à des conclusions catégoriques, les plus modestes se contentant de donner à leur réponse un statut de forte probabilité. Le choix d'une communauté déterminée (celle de l'historien ou une autre), pour en peupler le Kisrawān d'avant 1305, n'obéissait pas à une intention constante. Tantôt il s'agit d'enraciner cette communauté dans la Montagne (c'est-à-dire dans ce qui est devenu plus tard «le Liban»). Tantôt on cherche plutôt à mettre la communauté avec laquelle on s'identifie dans une situation de résistance extrême au Pouvoir musulman, «étranger», représenté, à l'époque, par les Mamelouks. Par le martyre qu'on lui fait subir, «on prouve» alors la libanité de la communauté, son dévouement acharné à l'indépendance nationale. On peut, enfin, nourrir l'intention contraire: montrer l'hostilité historique de la communauté récalcitrante à la majorité, la taxer d'isolationnisme, etc... Dans tous ces cas et dans d'autres (nous verrons que notre énumération n'est pas exhaustive), l'enjeu de la bataille entre les historiens autour du Kisrawān paraît être de taille. Il rend pleinement compte du caractère passionné de la discussion.

* * *

L'ouvrage de Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā (le plus loquace, nous l'avons dit, sur les événements du Kisrawān) ne contient aucune indication explicite permettant de résoudre l'égime de la répartition confessionnelle des habitants de cette contrée. On y trouve, malgré tout, quelques allusions qui, interprétées et comparées à d'autres, ont pu servir de base partielle aux conjectures de nos historiens. Le lundi 2 muḥarram de l'année 705 h. (1305), écrit-il, les troupes mamelouks se sont ébranlées en direction «des montagnes des Kisrawānais et des Jurdites»[2]. Ainsi — est-on en droit d'estimer — deux catégories d'habitants sont visées. Plus tard, ajoute l'historien tanoukhīde, après que les habitations des Kisrawānais furent détruites, Asnadamur «employa certains d'entre eux à titre de salariés à Tripoli (...) et donna à d'autres en *iqṭā'* certaines possession du cercle (*ḥalaqa*) de Tripoli»[3]. Au mois de ṣafar de la même année, poursuit Ṣāliḥ, le *nā'ib* de Damas «nomma Bahā' al-Dīn Qarāqūch administrateur (*nāẓir*) du pays de Baalbek et des montagnes kisrawānaises. Celui-ci se chargea de soumettre ceux qui s'étaient attardés dans lesdites montagnes et tua nombre de leurs notables. Ensuite, on garantît la vie sauve à ceux qui s'étaient installés en dehors du Kisrawān. Des terrains kisrawānais furent donnés en *iqṭā'* à 'Alā' al-Dīn Ibn Ma'bad al-Ba'labakkī, à 'Izz al-Dīn Khaṭṭāb, à Sayf al-Dīn Bakr al-Ḥusāmī et à Ibn Ṣubḥ. Plus tard, on les leur enleva pour les donner aux Turcomans»[4]. Le départ de certains Kisrawānais pour Tripoli et sa région, la réunion de Baalbek et du Kisrawān en une seule *naẓāra*, les noms des notables auxquels les territoires de la contrée sinistrée furent donnés en *iqṭā'* avant d'être livrés aux Banū 'Assāf: autant d'éléments que l'historien, à la recherche de l'identité communautaire des Kisrawānais, peut trouver suggestifs. Une autre indication intéressante: ceux qui malmenèrent les troupes mamelouks en déroute devant l'armée de Gazan, c'étaient «surtout», nous dit Ṣāliḥ, «des habitants de Djezzine et du Kisrawān»... Les Kisrawānais «allèrent jusqu'à

2. Ṣ. Ibn Yaḥyā, *Kitāb tārīkh Bayrūt..., op. cit.*, éd. Cheikho (1re), *al-Machriq*, vol. I (1898), p. 275.
3. *Ibid.*, pp. 275-276.
4. *Ibid.*, p. 276.

capturer certains fugitifs pour les vendre aux Francs»[5]. Quant à Nāhiḍ al-Dīn Ibn Buḥtur et à ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī Ibn Ṣubḥ, ils se montrèrent compatissants envers les fugitifs; le «roi des émirs» (*malik al-umarāʾ*) leur envoya la robe d'honneur et les nomma «commandants de *ṭabla-khāna*» (titre militaire) «avec le dessein de mettre fin aux menées subversives. Ensuite, on infligea aux Kisrawānais le traitement que nous venons de décrire»[6]. Or, les Buḥtur sont des druzes. Quant aux Ṣubḥ, on croit qu'ils étaient sunnites[7]. Enfin, les rescapés du Kisrawān, nous informe Ṣāliḥ, «se sont dispersés entre Djezzine et son pays, la Békaa et le pays de Baalbek»; d'autre part, une information mensongère a été transmise au sultan: «de passage à Beyrouth, les Kisrawānais, porteurs de l'*amān* (la garantie de la vie sauve), auraient été maltraités par Nāṣir al-Dīn Ibn Baḥtur»[8]. On est porté évidemment à poser la question de l'identité confessionnelle des habitants de ces régions qui acceptèrent d'accueillir les Kisrawānais en débandade. Peut-être aussi jugera-t-on utile de se demander quels motifs plausibles a-t-on pu attribuer à l'émir Buḥtur pour étayer l'accusation portée contre lui... Tel est, concernant l'identité confessionnelle du Kisrawān dévasté, l'ensemble des éléments significatifs fournis par l'historien druze de Beyrouth.

* * *

Un autre historien, beaucoup plus proche des événements, semble dissiper, au tournant d'une phrase, une partie du mystère. C'est Abū al-Fidāʾ, «roi» et historiographe de Ḥamā, mort un quart de siècle après la dernière expédition contre le Kisrawān. Al-Afram, écrit-il, se dirigea en 705 h. aux «montagnes des *ẓannīyūn*», ses troupes «tuèrent ou prirent en captivité tous ceux qu'ils y trouvèrent: nosaïris, *ẓannīyūn* et autres renégats». C'est le père Cheikho qui, dès 1898, mit cette phrase

5. *Ibid.*, p. 848.
6. *Ibid.*, p. 849.
7. K. Salibi, *Muntalaq tārīkh Lubnān* (Point de départ de l'histoire du Liban), Beyrouth 1979, p. 135.
8. *Al-Machriq, op. cit.*, p. 1044.

sous le nez de nos historiens: elle figure en note dans l'ouvrage de Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā que l'historien jésuite commençait à publier en feuilleton dans les premiers numéros d'*al-Machriq*[9]. L'importance de ce texte, émanant d'un témoin contemporain et très au fait de la politique de son temps, est incontestable. Malheureusement, il n'est pas exempt d'ambiguïté. En effet, si le terme de nosaïris désigne les adeptes d'une secte bien déterminée, il n'en va pas de même du mot «*ẓannīyūn*». De préférence appliqué aux ismaélites, ce vocable n'en est pas moins une appellation générique désignant également plusieurs autres groupes de moindre importance. Or, aucun de nos historiens contemporains n'a songé, en se penchant sur les événements kisrawānais, à dénombrer ces groupes ni à utiliser un dénombrement éventuellement disponible, valide pour l'époque étudiée. Quels sont par ailleurs ces «autres renégats» mentionnés par Abū al-Fidāʾ?... On ne sait... La «petite phrase» du roi de Ḥamā n'autorise donc aucune certitude, sauf celle qu'il existait dans le Kisrawān plusieurs sectes parmi lesquelles les nosaïris tenaient la première place soit par le nombre, soit par l'importance politique, soit par l'intensité de la haine dont les comblaient les Mamelouks. Lumières insuffisantes...

La troisième source importante c'est le livre d'al-Maqrīzī, *al-Sulūk*... L'auteur est contemporain de Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā. Lui non plus ne dissipe pas les doutes. Il en ajoute même de nouveaux. Parlant de la deuxième expédition (699 h.), il dit que l'émir Aqūch al-Afram quitta Damas «pour soumettre les druzes, habitants de la Montagne du Kisrawān. L'armée en route pour l'Égypte, après sa défaite devant Gazan, avait eu à endurer de leur part des souffrances sévères»[10]. Pour la première fois, les druzes sont dits nommément être visés par cette expédition. Cependant, al-Maqrīzī, parlant plus loin de la dernière expédition (celle de 705), dit que le Kisrawān, dévasté, fut donné en *iqṭāʿ* à certains émirs des régions voisines «qui le

9. *Ibid.*, p. 275, n. 7.
10. Cité in M. ʿA. Makkī, *Lubnān min al-fatḥ al-ʿarabī ilā al-fatḥ al-ʿuthmānī* (Le Liban de la conquête arabe à la conquête ottomane), Beyrouth 1977, p. 222.

firent cultiver par les Montagnards (*jabaliyya*); ainsi fut-il soustrait à la mainmise des *rāfiḍa*»[11]. Ce terme de *rāfiḍa* n'est guère mieux défini que celui de *ẓannīyūn*, et ce n'est, en tout cas, pas aux druzes qu'il s'applique de préférence. De nouveau, nous sommes dans l'incertitude[12].

Deux cents ans après les expéditions mamelouks, Ibn al-Qilāʿī est le dernier à ajouter une nouvelle communauté aux sinistrés du Kisrawān: les maronites. Il fait état d'une grande bataille qui, en 702 h. (1302), aurait opposé, près de Jubayl, l'armée mamelouk en route pour le Kisrawān et les troupes maronites; celles-ci auraient repoussé aussi, à Fīdār et à Madfūn, les renforts kurdes dépêchés pour secourir l'armée du Sultan, etc... Ainsi l'historien-chansonnier introduit sa communauté sur le champ de batailles[13].

De cet inventaire des principales sources, on ne peut certes exclure la célèbre lettre d'Ibn Taymīyah au sultan du Caire. L'imām ḥanbalite est, en effet, l'émissaire du Sultan aux Kisrawānais à la veille de la dernière expédition. Il accompagna personnellement l'armée et prit sur lui d'assurer la couverture juridique du comportement des militaires. Sa missive, un texte

11. Cité in MAKKĪ, *op. cit.*, p. 226.

12. Si l'on veut s'assurer de la nécessité d'une enquête pour cerner l'extension de termes tels que *rāfiḍa* (gens du refus), ou *ẓannīyūn* (gens de l'opinion), il suffit d'ouvrir l'une de ces hérésiographies ou «livres de sectes» (*kutub al-firaq*), celui de ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī par exemple: «(...) voilà donc vingt sectes de *rāfiḍa* dont trois zaydites, deux kaysānites et quinze imāmites; quant aux extrémistes (*ghulāt*), ce ne sont pas des sectes musulmanes, même si elles revendiquent l'islām»; cf. *al-Farq bayn al-firaq* (Les différences entre les sectes), 2e éd., Beyrouth 1977, p. 17. ʿAbd al-Qāhir est un chāfiʿite, mort en 429 h. (1037).

Dans les «Prolégomènes» d'Ibn Khaldūn (rédigés 70 ans après la dernière expédition du Kisrawān), l'auteur, répondant à ceux qui se déclaraient sceptiques sur l'appartenance des Fāṭimides à la Maison du Prophète, affirme qu'une telle mise en doute ne se justifiait guère par le fait que les Fāṭimides «professaient une hérésie et allaient loin dans la voie du refus (*rāfiḍiyya*)»... Au XIVe siècle les Fāṭimides (chiites ismaéliens et non duodécimains) pouvaient encore, on le voit, être appelés *rāfiḍa*. Cf. *al-Muqaddima* (Prolégomènes), éd. du Caire, s.d., p. 22.

13. On trouve les deux textes d'Ibn al-Qilāʿī (en vers et en prose) in ḌAW, *Tārīkh al-mawārina...*, op. cit., t. 3, 1976, pp. 449-453.

de polémique théologico-juridique destiné à accabler les Kisrawānais, est demeurée, jusqu'en 1978, partiellement ou totalement inconnue des historiens libanais[14]. On en mentionnait l'existence, on la citait d'après des extraits. Nous l'examinerons dès que nous aurons exposé les conclusions tirées par nos historiens des sources précédemment énumérées.

LA PART DES MARONITES (PREMIER TEMPS)

Ces sources ne sont exploitées qu'en partie par la plupart des historiens contemporains s'intéressant à l'appartenance confessionnelle des Kisrawānais. Certains s'adonnent, il est vrai, à des comparaisons scrupuleuses; d'autres se fient aux conclusions de leurs prédécesseurs; d'autres enfin ne se préoccupent guère de justifier leur opinion. Ces inégalités de rigueur, cependant, n'affectent en rien l'intérêt des différentes positions. En effet, le vague où baigne la question permet, nous l'avons déjà dit, à des facteurs très actuels d'entrer, pour une large part, dans la détermination des positions adoptées. On dirait que l'appartenance (confessionnelle surtout) de l'historien lui-même, bien plutôt que le contenu des textes, guide son «choix» des communautés qui «ont dû» peupler le Kisrawān de la fin du XIIIe siècle.

Notons d'abord le penchant presque unanime des historiens maronites à imposer leur communauté dans le Kisrawān de l'époque mamelouk[15] Qu'elle y soit présentée toute seule ou avec

14. Comme on le verra, ce texte fut publié par ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, dans *al-Fikr al-islāmī* (La pensée islamique), 7e année, nº 6, juin 1978. Tadmurī le donnait en conclusion d'un article intitulé *al-Mawārina wa ʿalāqātuhum bi al-muslimīn fī tārīkh Lubnān al-islāmī* (Les maronites et leurs rapports avec les musulmans dans l'histoire du Liban islamique). La lettre d'Ibn Taymīyah, qui occupe les pages 84-88 du numéro, est légèrement amputée à la fin: elle s'arrête au mot *you ʿāqab* (sera puni)... Le lecteur est laissé dans l'impossibilité de savoir qui sera puni! Nous tenons de bonne source que la publication de cette lettre a suscité la colère de l'imām Mūsā Ṣadr, président du Conseil chiite suprême. L'imām avait donné au moins un article à la même revue éditée par la Maison de l'Iftāʾ sunnite.

15. Un ouvrage fait exception à cette règle dont l'un des coauteurs est maronite (élève de Lammens) et l'autre grec-orthodoxe. Cf. F. E. BUSTĀNĪ et A.

d'autres, elle paraît visée par les expéditions ou, du moins, associée à la résistance kisrawānaise. Le père Lammens avait été le premier, au début de ce siècle, à susciter une réaction maronite relative à la date de la colonisation par cette communauté de la province kisrawānaise:

«Avant le XVe siècle, écrivait-il en 1903, le Kisrawān n'avait jamais abrité de maronites (...) Si le lecteur s'avise de demander: et qui donc peuplait le Kisrawān avant cette époque? nous répondrons que les habitants de cette région étaient alors, en majorité, des chiites ou des nosaïris. Ces derniers occupaient aussi certaines zones du Liban septentrional (...) Mais c'est au Kisrawān qu'ils étaient les plus nombreux. Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā nous a laissé le récit des campagnes dirigées par les *naᵓib* de Damas contre les nosaïris; ceux-ci furent expulsés du Kisrawān et remplacés par des groupes de Turcomans, au moins dans certaines zones; beaucoup de métoualis demeurèrent dans la région»[16]. L'histoire de Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā ne donnant aucune précision sur les communautés des Kisrawānais et ne contenant rien qui permette de conclure que les expéditions étaient destinées à soumettre les nosaïris, on est obligé de supposer que c'est la phrase déjà citée de d'Abū al-Fidāᵓ qui — plus ou moins amplifiée — sert de base au jugement de Lammens[17]. Ce texte du Père jésuite ne tarda pas à déclencher une longue controverse à laquelle prirent part les savants maronites les plus en vue à l'époque: Joseph Debs archevêque de Beyrouth, Joseph Dérian, archevêque de Tartous et le père Anastase al-Karmili (le Carmélite). Seuls les deux premiers intervinrent au cours de

---

RUSTUM, *al-Mūjaz fī tārīkh Lubnān* (Histoire abrégée du Liban), 10e éd., Beyrouth, s.d., p. 71; on y lit que la campagne de 1305 était dirigée «particulièrement contre les chiites».

16. H. LAMMENS, «Tasrīḥ al-abṣār fī mā yahtawīhi Lubnān min al-ʿāthār (Inventaire des richesses archéologiques du Liban), in *al-Machriq,* vol. 6 (1903), p. 171; cf. aussi édition de 1914 (Beyrouth), t. 2, p. 57.

17. Cf. LAMMENS, «Les Nosaïris dans le Liban», in *Revue de l'Orient chrétien,* 1902, pp. 452-477. L'auteur, parlant des expéditions mamelouks, cite Abū al-Fidāᵓ. Mais cet article n'est guère cité par les historiens libanais qui ont polémiqué avec Lammens.

cette première phase de la discussion: Debs répondit à Lammens sans le nommer; la réponse de Dérian fut plus directe.

Debs établit une distinction entre les Kisrawānais, d'une part, et «ceux que Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā appelle *jurdiyyūn* et que Duwayhī appelle (...) *jabaliyyūn*, d'autre part». Ces derniers, estime l'archevêque, «sont les habitants du district que, jusqu'à nos jours, l'on appelle le Jurd; il compte, entre autres, les villages de Rachmayya, de Chārūn, de Btâter et de Bḥamdūn. Sa population était druze.» Il est probable, ajoute Debs, que ces druzes «n'étaient pas sous la houlette des émirs Tanoukh, gouverneurs du Gharb, mais, au contraire, perpétraient des raids contre leur pays»... «Druzes *jurdiyyūn* et maronites kisrawānais entretenaient alors de bons rapports entre eux: ce jugement est corroboré par le fait que les *jurdiyyūn,* défaits à ʿAyn Ṣofar, ont choisi de se réfugier dans le Kisrawān ouest: à Naybāy et à Antélias, alors dépendances du Kisrawān dont la frontière à l'ouest et au sud longeait le fleuve al-Juᶜmānī»[18]. Ainsi les *juridiyyūn* de Ṣāliḥ sont-ils identifiés aus *jabaliyyūn* de Duwayhī. Pourtant, ces derniers — aux dires de Maqrīzī — avaient été chargés, on s'en souvient, de faire fructifier le Kisrawān, maintenant soustrait à l'emprise des *rāfiḍa*, pour ses nouveaux seigneurs. Debs affirme aussi que ces *jabaliyyūn* étaient des druzes et les Kisrawānais des maronites. Nous verrons bientôt que les mêmes sources ont pu servir de base à des conjectures fort éloignées de celle de Debs: un historien chiite, par exemple, est d'avis que les Kisrawānais furent chiites et les *jabaliyyūn* maronites, et que ces derniers n'ont eu en aucune façon à souffrir des expéditions mamelouks; bien au contraire.

Debs arrive quelques pages plus loin au récit d'une bataille qui aurait opposé, en 1388, «les émirs du Gharb aux tribus des prairies kisrawānaises et aux émirs al-Aᶜmā des Turcomans établis au Kisrawān». Duwayhī, que cite l'archevêque de Beyrouth, précise que le Sultan al-Ẓāhir Barqūq avait mobilisé les troupes égyptiennes «en vue de mettre en échec al-Nāṣirī et Minṭāch. Ceux-ci réunirent les troupes de Damas, les Arabes, les

---

18. J. DEBS, *al-Ǧāmiʿ*..., *op. cit.*, pp. 225-226.

Turcomans, les Kisrawānais et les *juridiyyūn*. Des affrontements eurent lieu (...)» Selon Debs, la distinction faite par Duwayhī entre les Turcomans, d'une part, les Kisrawānais et les *jurdiyyūn*, de l'autre, prouverait qu'il entendait par Kisrawānais «non pas les Turcomans qui occupaient le littoral, mais bien des maronites qui étaient restés dans le Kisrawān après la «conquête» ou qui y étaient retournés après sa dévastation (...)»[19]. Aux antipodes de celle de Lammens, la thèse de Debs fait des maronites la partie principale dans la résistance aux expéditions mamelouks; elle maintient leur présence dans le Kisrawān dévasté ou, du moins, fait remonter leur «retour» à quelques décades — seulement — après la fameuse «conquête». En plus, l'auteur d'*al-Ǧāmiᶜ al-muffaṣṣal* fait des batailles kisrawānaises l'occasion de la première rencontre entre les maronites et, au moins, une partie des druzes. Ces deux points — ou seulement le premier qui est le plus important — furent réitérés après Debs par nombre d'historiens maronites. Ils continuent à faire l'objet d'une conviction à toute épreuve.

C'est dans le cadre de la même controverse — à l'adresse du père Lammens — que Mgr Dérian réaffirme l'antériorité aux expéditions mamelouks de la présence maronite dans le Kisrawān. La démonstration de cette thèse fait l'objet du long appendice qu'il joint à un ouvrage où il polémique avec Debs et Lammens au sujet d'une autre question cruciale: celle des rapports entre maronites, Mardaïtes et *jarājima*[20]. A propos du Kisrawān, Dérian, rejoignant la position de Debs, dresse une liste des ruines chrétiennes de cette région, qu'il dit être antérieures à la dévastation. Seules les traditions locales viennent étayer l'appartenance de ces vestiges aux maronites à l'exclusion d'autres sectes chrétiennes. Il refuse le témoignage d'al-Charīf

19. *Ibid.*, pp. 236-237.

20. J. DÉRIAN, *al-Barāhīn al-rāhina fī asl al-Marada wa-al-Ǧarājima wa-al-Mawārina* (Recueil des preuves valides relatives à l'origine des Mardaïtes, des *Ǧarājima* et des Maronites), 1904, pp. 179-203: «Appendice contenant une critique de l'opinion du père jésuite Lammens sur la question de savoir si les maronites ont peuplé les montagnes du Kisrawān avant le XVe siècle ou même avant la "conquête" du Kisrawān au début du XIVe siècle.»

al-Idrīsī, voyageur du XIIe siècle, selon lequel les habitants de Jounieh (chef-lieu du Kisrawān actuel) étaient des jacobites. Il ne semble guère intéressé par l'idée que les sanctuaires et couvents, dont ces restes sont parvenues jusqu'à nous, pourraient être dus aux Croisés. Pourtant, il cite lui-même l'ouvrage d'un certain Théodore, évêque de Ḥamā, où il est dit qui c'est un Franc, «le chevalier Bacchus», qui aurait été le premier bâtisseur du monastère de Mar Challita à Miqbis, dont les ruines (les plus importantes du genre) ont servi d'assiette aux nouveaux bâtiments élevés à partir du XVIIe siècle. Auparavant, Dérian s'excuse de la rareté des vestiges anciens qu'on trouve encore dans le Kisrawān: rareté explicable aussi bien par la condition humble des maronites médiévaux que par les guerres qui ont emporté les signes les plus patents de leur présence. Une fois de plus, les maronites, intégrés par l'un de leurs historiens à la défense du Kisrawān contre les Mamelouks, voient les débuts de leur colonisation de cette province s'enfoncer dans les ténèbres de l'indétermination. Ténèbres propices à la fusion de l'Origine dans le sol même de la contrée tiraillée...

Dérian ne reprend pas le deuxième point agité — accidentellement — par Debs: la rencontre «des druzes du Jurd et de maronites du Kisrawān»[21] dans la résistance à l'armée de Damas. En vertu d'un changement d'optique bien compréhensible, ce thème est voué à occuper, à partir de 1920, la première place dans l'imagerie projetée par les historiens maronites sur les événements kisrawānais. Il remplira un rôle précis: si le Mont-Liban est le noyau de l'entité dénommé «le Grand-Liban», le Kisrawān, lui, est la barrière de jadis transformée en un vigoureux pont reliant les deux parties de cette montagne. C'est, en effet, la partie nord qui a constitué le berceau du maronitisme; il s'est nourri de son sol et a fini par s'identifier à lui. La partie sud, elle, arborait le nom des druzes, portait le sceau de leurs familles notables et était protégée par leurs épées. L'unité libanaise représentée, après 1920, sous le signe de la différence, de l'opposition à l'environnement syrien et arabe, tendait à réorga-

21. Voir ci-dessus.

niser, en transformant son équilibre, l'imaginaire historique des maronites. Entre autres, la guerre du Kisrawān y changeait de fonction. De prétexte pour donner aux maronites le droit du premier occupant, elle devenait le point de départ de l'association druzo-maronite. Elle était admirablement qualifiée pour servir de référence historique, montrant à l'œuvre le pacte noué entre les deux communautés et écrasant, sous le poids de plusieurs siècles d'alliance, le souvenir amer des affrontements du XIXe siècle: ces derniers, contrevenant à la loi de l'origine, seraient en dépit de leurs violence dépourvus de toute «vérité» historique; c'est à croire que leur manque de «fondement» les aurait affecté d'un coefficient d'irréalité. On pourra donc enjamber ces affrontements. La résistance du Kisrawān, entre autres, dirigée contre le conquérant étranger, est le contraire d'une guerre civile. Elle confère sa positivité aux actes d'union tels que la fondation du Moutassarifat ou la déclaration du Grand-Liban: chaîne d'initiatives qui, nonobstant sa discontinuité apparente, détient de la parenté de ses éléments avec l'origine une continuité fondamentale. Par ailleurs, voulant mettre en évidence le rapport de forces interne (imaginaire) régissant depuis l'origine l'alliance druzo-maronite, les historiens maronites n'omettent pas, en règle générale, de faire pencher la balance en faveur de la part présumée de leurs coreligionnaires dans la défense du Kisrawān. Certes, les druzes étaient là: ce sont les *jurdiyyūn* mentionnés par Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā. mais le gros de l'armée qui a réussi, à deux ou trois reprises, à repousser les troupes damasquines avant qu'elles ne parviennent à noyer la province dans le sang, c'étaient les maronites. Examinons, à titre d'exemples, deux versions «maronites» des événements Kisrawānais, par ailleurs très différentes: celle de Ph. Ḥitti et celle du père Ḍaw.

La part des maronites (deuxième temps)

Sans trop s'attarder sur les expéditions mamelouks Hittī met l'accent sur la profondeur de leur impact: «elles comptent

parmi les campagnes les plus destructrices, les plus dévastatrices que le Liban ait jamais connues.» Quant aux habitants du Kisrawān (qui, en ces temps-là, s'étendait jusqu'aux abords de Beyrouth), ils étaient formés «de petits groupes de maronites, de jacobites, de druzes, de chiites et de nosaïris»[22]. C'est faire crédit, en même temps, à tous les témoignages. «La bataille décisive», ajoute-t-il, eut lieu «à ʿAyn Ṣofar en 1307»; l'armée mamelouk y extermina «près de dix mille Kisrawānais, dont la plupart étaient druzes»[23]. Ce sont donc les druzes qui, beaucoup plus que les autres, supportèrent le poids de la catastrophe. Hitti n'oublie pas d'expliquer que les relations, à cette époque, entre maronites et druzes baignaient dans un climat «d'amitié et de sérénité. En 1444, une délégation formée de druzes et de chrétiens accompagna l'émissaire du pape jusqu'à Rome dans une mission d'amitié et de paix»[24]. Plus loin, il revient au dossier du Kisrawān pour condenser, en une phrase, la portée historique des événements: «l'écrasement des maronites, et des druzes, au Kisrawān (...), assure-t-il, fut l'un des facteurs qui menèrent à l'extinction de l'esprit mardaïte — esprit qui, jusque-là, avait caractérisé la communauté maronite — et de l'esprit de bellicisme et de bravoure distinctif de la communauté druze»[25]. Il s'agirait d'un point de chute marquant la fin de longues périodes de résistance et de préservation de l'identité. Mais c'est aussi le point de rencontre des deux communautés, préparant le retour, plusieurs siècles plus tard, de la flamme d'autonomie à une terre qui n'arrête pas de rechercher ses raisons d'unité dans les précédents.

De son côté, Buṭrus Ḍaw trouve une réponse inédite à la question des appartenances confessionnelles des Kisrawānais du Moyen Age. Les sources qui l'inspirent sont Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā,

22. Ph. Hitti, *Tārīkh Lubnān mundh aqdam al-ʾuṣūr al-tārīkhīyah ilā ʾaṣrinā al-ḥāḍir* (Histoire du Liban des origines jusqu'à nos jours). Traduit de l'anglais par Anīs Furayḥa, revue par Nicolas Ziādé, 2e édition revue et corrigée par Jubrāʾīl Jabbūr, Beyrouth 1972, p. 398.
23. *Ibid.*, p. 399.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 403.

Ibn al-Qilāʿī et Duwayhī. Mais, avant de scruter ces textes centrés sur la période des «expéditions», il prépare sa réponse par un aperçu de l'histoire religieuse du Kisrawān. Attachée au paganisme jusqu'au Ve siècle, cette province aurait été convertie grâce aux efforts de l'ascète Ibrāhīm qui se serait installé près d'Afqa et aurait fondé un couvent dans la zone qui, plus tard, fut dénommée al-Munayṭira (transcription de «monastère»). Ce moine, venu de la Cyrrhestique, premier berceau du maronitisme, était lui-même maronite. Il répandit les lumières du christianisme «sur cette contrée, jusque-là accrochée au culte de Vénus et d'Adonis. Elle comprenait Afqa, al-ʿĀqūrā, les hauteurs de Byblos et le Kisrawān. C'est dans ce dernier, à al-Ghīna, que le centre du culte païen était établi»[26]. «Au cours de l'époque byzantine», continue Ḍaw reprenant à son compte les assertions de Dérian, les moines maronites ont fondé, «dans le Kisrawān, plusieurs couvents dont un patronné par saint Maron à Chananʿīr, un autre voué au même saint Maron entre les villages d'al-Machātī et de Qihmiz, à l'endroit aujourd'hui appelé Qurnat al-Dayr», etc.[27].

Ainsi, le Kisrawān devint «partie intégrante de cette zone du Liban, authentiquement maronite, rattachée au couvent d'al-Munayṭira» (...) «Le Kisrawān demeura fidèle à sa mère al-Munayṭira qui lui avait ouvert les yeux sur la lumière de l'Évangile et l'en avait nourri depuis le Ve siècle»[28]. D'après Ḍaw, cette situation ne durera pas moins que sept siècles... jusqu'en 1145.

Cette «entrée en matière» est loin d'être superflue. Dans l'absolu, rien n'obligeait Ḍaw à plonger jusqu'au ve siècle avant d'en arriver à la fin du XIIIe sinon l'ardent désir d'«authentifier», l'une après l'autre, dans le maronitisme, les différentes contrées du Mont-Liban. Ce désir est réalisé grâce à des expressions telles que «zone (...) authentiquement maronite», fidélité à la mère maronite «depuis le ve siècle», soit depuis la naissance même de la secte. Dans l'optique de Ḍaw, de telles assertions, placées

26. Ḍaw, *op. cit.*, t. III, p. 518.
27. *Ibid.*, p. 519.

avant le récit de la «dévastation», s'avèrent doublement nécessaires. En effet, sept siècles d'authenticité maronite sont susceptibles de compenser — et largement — les ambiguïtés dont regorge le chapitre de la dévastation. Sept siècles de maroni tisme et advienne que pourra. Pourtant Ḍaw ne méprise pas d'exploiter le récit des expéditions mamelouks; il ne fera aucune concession gratuite. Mais déjà la remontée jusqu'au ve siècle lui aura permis d'assurer ses arrières: d'amortir l'impact de toute concession éventuelle, relative aux événements du XIIIe et du XIVe siècle, sur l'authenticité du maronitisme kisrawānais.

Que s'était-il donc passé en 1145? Le patriarche maronite Luc de Bnahrān[28] aurait, selon Ḍaw, fait acte de scission, en cette année-là, et rejoint l'hérésie d'Appollinaire. Le Kisrawān l'aurait «suivi»[30]. «Peut-être, ajoute Ḍaw, cette région était-elle

28. *Ibid.*
29. En plusieurs endroits de son ouvrage, Ḍaw évoque la scission de la communauté, provoquée par ce patriarche. Cf. surtout le vol. III, pp. 454-459, où le récit de cette scission est basée sur Ibn al-Qilāī. Ḍaw relève l'équivoque où risque de nous égarer le texte de l'évêque-chansonnier qui raconte d'un seul trait les évènements de 1145 (la scission) et ceux de 1305 (la prise du Kisrawān). De son côté, Duwayhī situe l'apparition de ce patriarche «autour de l'année 1283».

Résumant la controverse relative à l'époque du patriarche Luc et à son existence même (niée par le père Pierre Dib et le chorévêque Paul Carali pour qui il s'agirait vraisemblablement d'un patriarche jacobite), le chorévêque Joseph Ziadé conclut que le rival de Luc, ayant bénéficié de l'appui du gouverneur franc de Byblos, ne serait pas, comme le suggère Ibn al-Qilāʿī, Jérémie de ʿAmchīte (mort en 1230), mais bien Jérémie de Dmalṣā (élu vers 1282). Nous n'entrerons pas ici dans le détail des preuves avancées par Ziadé. Ḍaw, lui, ne s'intéresse à l'épisode de Luc que pour montrer que les présumés maronites du Kisrawān (en 1305) étaient des scissionnistes qui, de la résistance aux Croisés, passèrent à la résistance aux Mamelouks (ils refusèrent ainsi la domination étrangère sous les deux noms qu'elle continue d'avoir, pour Ḍaw, jusqu'à nos jours: l'islām et l'Occident). Se limitant à cet aspect, notre auteur se montre indifférent à d'autres ambiguïtés dont pullule l'histoire du patriarche Luc. Plus encore, l'ayant déclaré perdu pour la secte, il s'empresse de le récupérer pour la «nation». Luc, écrit Ḍaw, «eut tort d'accepter l'hérésie et de se dresser contre Rome. Mais il était dans son droit en refusant tout ce qui pouvait entamer l'indépendance de la patrie maronite, que ce soit du côté des Francs ou d'ailleurs» (*ibid.*, vol. III, p. 530). Pour le point de vue de Ziadé, cf. son livre *La hiérarchie maronite, op. cit.*, pp. 14-17.
30. Ḍaw, *op. cit.*, vol. III, p. 519.

encore séparée de l'entité maronite» en 1305. Cependant, cet éloignement prolongé ne devrait pas, selon Ḍaw, être interprété comme une éclipse totale du maronitisme kisrawānais. On ne trouve, il est vrai, «aucun texte ou document» susceptible de nous éclairer sur l'évolution doctrinale des scissionnistes après 1145. Ḍaw estime probable néanmoins «qu'ils ont gardé le rite et la foi maronite, même s'ils se trouvaient séparés du corps du maronitisme et en dépit du témoignage d'al-Idrīsī selon lequel «Jounieh est une place forte devant la mer et ses habitants des chrétiens jacobites». Ce témoignage, Ḍaw le récuse au tournant d'une phrase, avant d'entasser, dans la phrase suivante, toutes «les sectes étrangères». «Peut-être, écrit-il, le Kisrawān était-il devenu au cours de cette période de scission un refuge pour certaines sectes étrangères: nosaïris, *ibāḍīyah*, jacobites; tel est en tout cas l'opinion de certains historiens dont le père Lammens»[31]. Deux observations s'imposent concernant cette information et la destinée qui lui est réservée par l'auteur dans la suite de son texte: *a)* Les sectes ici énumérées ne refont jamais surface dans le récit que Ḍaw consacre aux «expéditions». Rien n'est énoncé sur leur rôle éventuel dans les affrontements ni sur ce qu'elles seraient devenues après la «dévastation». Par exemple, la phrase d'Abū al-Fidāʾ, selon laquelle les troupes d'al-Afram auraient tué ou pris en captivité «tous les nosaïris, *ẓanniyūn* et autres renégats» rencontrés dans la Montagne, n'est pas mentionnée. *b)* Les métoualis (chiites duodécimains) ne font aucune apparition antérieure à la «dévastation» dans l'histoire religieuse du Kisrawān telle qu'elle est retracée par Ḍaw. Pourtant Lammens, que Ḍaw cite à propos des «sectes étrangères», affirme qu'ils étaient là avec les nosaïris. la première fois que Ḍaw fait état de leur présence dans le pays de Jubayl et dans le Kisrawān, c'est lorsqu'il cite cette phrase de Duwayhī «En 1482, les *Mustarāḥ* (chiites) se sentirent assez forts pour enlever la *machyakha* (chefferie locale) aux *Qaṣāṣ*». «Ainsi, commente Ḍaw, certaines tribus chiites commençaient dès le XVe

31. *Ibid.*, p. 520.

siècle à s'infiltrer dans le territoire des maronites»[32]. Le seul historien chiite ayant traité, avec quelque détail, des expéditions du Kisrawān ne verra pas de bon œil, nous y reviendrons, cette tentative de priver sa communauté de quatre siècles de présence dans les gorges du Kisrawān[33].

Ḍaw, lui, finit par réduire la résistance kisrawānaise aux Mamelouks à deux composantes: les maronites et les druzes. Sa description du rôle des druzes, il la puise chez Duwayhī à son tour inspiré par Ibn al-Ḥarīrī et Ibn Sbāṭ. «Dix émirs» druzes auraient réuni «dix mille combattants» du Jurd visé autant que le Kisrawān par l'invasion. L'armée de Damas réussit à défaire les résistants druzes au bout d'«un combat acharné». Les émirs prirent la fuite, «emportant leurs familles et leurs biens et entourés de près de trois cents personnes». Ils trouvèrent refuge dans la caverne de Naybāy à l'ouest du Kisrawān. Préférant se défendre par les armes, ils refusèrent de se rendre malgré qu'on leur promit la vie sauve. «Le *nāʾib* de Damas ordonna que l'entrée de la caverne soit obturée par un mur de pierres et de plâtre.» Une énorme dune de pierres et de terre fut également élevée contre la façade de la caverne. On monta la garde durant quarante jours; tous ceux qui se trouvaient à l'intérieur périrent[34]. Quant aux maronites — ces maronites en sécession — ils constituent simplement, pour Ḍaw, l'élément kisrawānais de la résistance, étant entendu que l'élément druze, lui, était formé de combattants du Jurd. Pour établir l'appartenance de ces Kisrawānais au maronitisme, l'auteur se fie d'abord à son aperçu d'histoire de Kisrawān déjà cité, lui-même basé sur Ibn al-Qilāʿī. Il le prolonge d'une phrase de Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā «retouchée», près de deux cent cinquante ans plus tard, par Duwayhī. En voici le début: «Ensuite les troupes (mamelouks) cernèrent, de toutes parts, ces montagnes; ils foulèrent une terre que ses

32. *Ibid.*, vol. IV, p. 46.

33. Nous faisons allusion à l'ouvrage de M. ʿA. Makkī, *op. cit.*, et à sa réponse à ʿUmar Tadmurī. Cf. «Tārīkh Lubnān al-islāmī, naẓrat taṣwīb» (Sur l'histoire du Liban islamique: rectification), in *al-Fikr al-islāmī*, 7e année, no 8, août 1978, pp. 45-51.

34. Cité in Ḍaw, *op. cit.*, vol. III, pp. 526-527.

habitants estimaient inaccessible aux créatures de Notre Seigneur (sic).» Duwayhī qui, jusque-là, n'a fait que reproduire les paroles de Ṣālīḥ, poursuit dans les termes suivants: «Ils dévastèrent les villages, coupèrent les vignes, démolirent les églises, tuèrent ou capturèrent tous les habitants: druzes, Kisrawānais et autres»[35]. A l'énumération de Ṣāliḥ, Duwayhī a ajouté «la démolition des Églises» et la distinction entre «druzes», «Kisrawānais» et «autres»...

Ayant fait de la résistance kisrawānaise l'apanage des seuls druzes et maronites, Ḍaw justifie indirectement l'«effort» qu'il vient de déployer en vue d'atteindre cet objectif: «La signification de cette bataille est immense; c'est un tournant décisif dans la marche de l'histoire libanaise.» Auparavant, il avait défini ce qu'est pour lui cette «signification», objet de litige entre les historiens: «C'est la première fois dans l'histoire que druzes et chrétiens du Liban se rencontrent pour (le) défendre (contre) les agresseurs qui en voulaient à sa liberté, à sa souveraineté et à son indépendance, et qui arrivèrent de Damas, de Ṣafad, d'Égypte et de Tripoli alors soumis aux Mamelouks égyptiens»[36]. «Les druzes, poursuit-il, récusant ce pouvoir étranger, le pouvoir des Mamelouks égyptiens, se joignirent aux chrétiens kisrawānais qui avaient refusé auparavant aussi bien l'influence franque que le pouvoir islamique (...) (Tous se mirent d'accord) pour récuser tout gouvernement étranger qu'il soit originaire d'Égypte, de Syrie ou de tout autre pays islamique ou arabe; qu'il vienne d'un pays d'Europe ou de tout autre pays occidental; qu'il soit chrétien ou musulman»[37]. Ḍaw n'oublie pas de confirmer les chrétiens dans le privilège inhérent au statut de pionnier: «Jusque-là, et depuis le VIIe siècle, les maronites étaient seuls à défendre l'indépendance du Liban.» Il n'omet pas non plus

35. Cité in Ḍaw, *op. cit.*, vol. III, p. 527. Voici la phrase de Ṣāliḥ: «Les troupes arrivèrent jusqu'à eux, cernèrent leurs montagnes et foulèrent une terre que ses habitants croyaient inaccessible; elles coupèrent leurs vignes, détruisirent leurs maisons; beaucoup furent tués et (les autres) se dispersèrent dans les pays (voisins).» Cf. *al-Machriq, op. cit.*, vol. I (1898), p. 275.

36. Ḍaw, *op. cit.*, vol. III, p. 527.

37. *Ibid.*, vol. III, pp. 527-528.

d'étaler sur plusieurs siècles l'efficace de l'union nouvelle et même d'y trouver l'origine de l'entité actuelle: «Dans cette bataille, s'est formée ou est née ou fut consacrée l'idée d'un Liban, foyer national commun des chrétiens et des druzes. Ainsi le Kisrawān des chrétiens et le Jurd des druzes sont-ils le berceau du Liban libre et indépendant au sens moderne, du Liban du Pacte national indépendantiste que druzes et maronites ont renouvelé, à Bkerké, le jour de Noël (...) 1941, et que le Pacte noué en 1943 entre Bichāra al-Khūrī (représentant les chrétiens) et Riāḍ al-Ṣulḥ (représentant les musulmans) n'a fait que compléter, cristalliser et consacrer»[38]. De par sa situation géographique, sa morphologie, l'appartenance de ses habitants et aussi celle des armées qui l'ont dévasté, le Kisrawān est chargé d'étendre le nom du Liban en direction du Sud. La bataille où son destin se trouve lié à celui du Jurd prépare, selon Ḍaw, la récupération par la «Montagne-noyau» d'une unité qu'elle avait perdue depuis que l'ombre des «Mardaïtes» ne couvrait plus les territoires du Sud. En réunifiant ainsi la Montagne, cette bataille permet à l'historien de retrouver une certaine unité de l'histoire libanaise dont «l'esprit mardaïte» constituerait le souffle de vie et l'origine toujours reproductible, et dont les maronites auraient été, à travers les siècles, les promoteurs intrépides. Ce qui chez Debs avait paru n'être qu'une rencontre (des druzes et des maronites) dont on devait certes prendre acte, mais qui ne préfigurait aucun avenir précis, prend, pour Ḍaw, les dimensions d'une mutation (promise à se répéter) de l'espace national, mutation qui renvoie à un passé lointain et devant laquelle s'étend un avenir indéterminé.

Frappant isomorphisme: de même que la guerre du Kisrawān occupe, dans la structure temporelle aménagée par Ḍaw, une position médiane entre les Mardaïtes du VIIe siècle et les fondateurs du Liban indépendant au milieu du XXe, le Kisrawān lui-même (l'ancien) est un pont jeté entre la zone nord et la zone sud de la Montagne. Le «surgissement» des druzes dans l'histoire libanaise (à l'occasion de cette guerre où ils sont

38. *Ibid.*, vol. III, p. 528.

«libanisés» grâce à l'alliance qu'ils nouent avec les maronites) permet aux maronites de franchir le Kisrawān vers le sud et vers la période de «l'Émirat libanais». Leur ayant fait faire ce pas, Ḍaw ne tardera pas à s'emparer, au nom des maronites, des acquis de cette période. Leur rôle aurait atteint un premier apogée avec Fakhr al-Dīn II; il aurait touché à son parachèvement définitif avec Yūsuf Chihāb. Cette mainmise, réalisée à partir de la résistance kisrawānaise, prend la forme de la fidélité à l'origine: la période ottomane de l'histoire libanaise est tout entière annexée par l'exemple des Mardaïtes. Exemple dont la signification imite les contours de la Montagne elle-même et qui, de ce fait, s'avère susceptible de répétition indéfinie.

* * *

Poussant la position maronite jusqu'à ce degré de cohérence caractéristique de certains délires psychotiques, le récit de Ḍaw ne se retrouve évidemment qu'à un état plus on moins transformé chez d'autres historiens maronites. Tout en gardant une certaine identité «profonde», la version maronite des événements kisrawānais présente des variantes dont le récit de Hitti nous a fourni un exemple et dont l'importance est souvent indéniable. Sans prétendre établir, ici, une classification qui, basée sur quelques exemples, ne pourrait être que plus on moins fallacieuse, nous nous laisserons brièvement arrêter par un récit où l'on pourra retrouver les éléments d'une appartenance que nous qualifierons de «minimale» à la représentation maronite de l'histoire du Liban. Ce récit est dû à Yūsuf Muzhir[39].

L'histoire «générale» du Liban racontée par cet historien est chargée d'établir sur des bases solides une thèse centrale: le Liban n'aurait jamais connu, avant le XIXe siècle, les luttes intercommunautaires; et si, au cours du siècle dernier, il eut à pâtir de si cruels déchirements à caractère confessionnel, cela ne pourrait s'expliquer que comme un effet maléfique des ingérences

39. Cf. MUZHIR, *Tārīkh Lubnān al-ʿām* (Histoire générale du Liban), s.d., vol. I, pp. 245-248.

étrangères[40]. Cette thèse prend le contre-pied de l'attitude qui est celle de la plupart des «histoires» libanaises contemporaines: considérer les «valeurs» de l'histoire comme un objet de lutte entre les différentes communautés (ou les différentes régions à couleurs confessionnelles différentes). En renonçant à cette attitude, Muzhir introduit dans son ouvrage une distorsion caractéristique, jusqu'à ces denières années, de toutes les histoires à prétention «nationaliste» du Grand-Liban. La priorité coutumière de l'histoire du Mont-Liban est observée et aussi celle de certaines étapes de cette histoire. Ainsi, par exemple, plus d'une centaine de pages sont consacrées à Fakhr al-Dīn II, soit une portion de l'ouvrage plus volumineuse que celle accordée à neuf siècles et demi séparant la conquête arabe dudit émir. Par ailleurs, les mythes historiques, souvent antagonistes, des communautés sont considérés, sinon comme concordants, du moins comme tous récupérables par un mythe unique: celui d'une histoire «générale» — pluriconfessionnelle — du pays. Au sujet des faits litigieux, l'auteur se montre disposé à livrer les versions contradictoires, en évitant autant que possible de trancher. Ayant à vivre ensemble, dans un climat de paix, les communautés devraient éviter de se disputer le patrimoine du passé.

Muzhir applique cette règle d'or à son récit des événements kisrawānais. Après avoir cité — pour rendre compte des faits — le paragraphe principal de Ṣāliḥ Ibn Yaḥiā, il signale la controverse contemporaine au sujet des appartenances commu-

40. Parmi les formulations nombreuses de cette thèse dans l'ouvrage de Muzhir, nous citerons, à titre d'exemple, le paragraphe suivant: «Lorsque les Arabes entrèrent au Liban, ils y introduisirent ces partis (qaysite et yéménite) qui furent à l'origine de tant de guerres entre ses habitants (...), cependant ces partis n'étaient, au Liban, ni confessionnels ni religieux: on retrouvait côte à côte le musulman, le druze et le chrétien dans chacun des deux partis. Les Libanais ne renoncèrent à cette pratique que par suite de l'intervention d'étrangers tels que les Turcs et autres qui se servirent de la religion comme instrument pour diviser les Libanais, étendre leur influence sur eux et occuper leur pays» (*ibid.*, vol I, p. 250). Voir aussi la «Préface» de l'ouvrage par le Dr Georges ḤANNĀ, *ibid.*, vol. I, p. 8. Nous reviendrons longuement (dans la 3e partie) à la signification de cette explication du confessionnalisme et de la fixation au siècle dernier de sa date de naissance.

nautaires des Kisrawānais. Deux opinions sont mentionnées. Celle de Debs: c'étaient des druzes et des maronites faisant cause commune. Et celle de Lammens: c'étaient des nosaïris, des métoualis et des druzes; les chrétiens sont restés en dehors du conflit et ont profité plus tard de la défaite des Kisrawānais. Muzhir commente: «Quoi qu'il en soit, ces habitants étaient des insoumis que les Mamelouks ont voulu dompter et ramener à l'obéissance»[41].

Tout en s'efforcant de rester à l'écart de ce «conflit territorial» entre communautés, Muzhir, on le voit, marque fortement l'individualité du territoire libanais face à «l'extérieur»; il marque, en même temps, le rôle de la Montagne comme support de cette individualité et comme source d'une universalité historique (c'est-à-dire comme unique lieu du Liban où l'histoire n'est plus celle d'un territoire, mais devient celle d'un pays). On peut trouver là l'expression minimale d'une position druzo-maronite commune. Des historiens auxquels manque la retenue de Muzhir se sont érigés en partie dans la lutte autour de l'histoire du Mont-Liban, opposant les deux communautés druze et maronite. En s'abstenant de s'engager sur cette piste, l'auteur de l'*Histoire générale du Liban* donne peut-être la formule d'un «libanisme» modéré. «Libanisme» qui, en demeurant exclusivement centré pour la période médiévale sur l'idée de résistance montagnarde, ne peut être que chrétien ou druze, puisque l'adoption éventuelle de cette formule par un historien sunnite ou chiite rejetterait celui-ci en dehors de la norme régissant la répartition des attitudes communautaires vis-à-vis de l'histoire libanaise.

Ceux qui n'y étaient pas

Le père Ḍaw trouverait difficilement un chrétien non maronite prêt à donner sa caution à la mission que lui, Ḍaw, confie au Kisrawān en ruines du XIVe siècle. Le grec-catholique

41. *Ibid.*, vol. I, p. 246.

Henri Abū-Khāṭir interprète assez librement les textes déjà cités de Ṣāliḥ Ibn Yaḥia et de Lammens. Ainsi, d'après lui, Kisrawānais et habitants du Jurd seraient les mêmes. «Par Kisrawānais, ajoute-t-il, les historiens arabes ont désigné des nosaïris, des chiites et des druzes plutôt que des chrétiens.» De même les «Kisrawānais» et les «Montagnards» des sources ne seraient guère deux populations distinctes. La conclusion que l'auteur tire de cette double identification paraît fort éloignée de l'hypothèse d'un front druzo-maronite qui aurait fondé en 1305 «l'idée d'un Liban foyer national» de ces deux communautés. «Les maronites, écrit Abū-Khāṭir, n'ont pas eu à souffrir de l'expédition de 1305 autant que les druzes, les chiites et les nosaïris (dont était formée, pour une large part, la population du Jurd). A la lumière des faits et compte tenu de l'évolution ultérieure, on peut dire que les maronites ont profité de la défaite des Montagnards; ils les remplacèrent dans certaines zones du Kisrawān dont ils peuplèrent les villes et les villages abandonnés»[42]. Dans ce texte, la signification de l'événement kisrawānais change de fond en comble. Il est noyé dans un prosaïsme historique contrastant avec le finalisme pompeux de Ḍaw axé sur la valeur de l'«unité»... Le Kisrawān n'est plus chargé de renouveler la patrie libanaise en restaurant l'unité des deux parties de la Montagne, rompue depuis plusieurs siècles. En guise de motivation des développements qui on fait suite aux affrontements kisrawānais, Abū-Khāṭir met en avant l'intérêt du groupe (maronite) si froidement égoïste que toute référence à

42. H. Abū Khāter, *Min waḥy tārīkh al-mawārina* (A l'écoute de l'histoire des maronites), Beyrouth 1977, p. 107. Nous avons résumé ci-dessus les paragraphes en question de Ṣāliḥ Ibn Yaḥyā. Celui-ci est aussi la principale source de Lammens. Mais s'agissant des sectes dissidentes de l'islām, qui ont occupé, à l'époque des Croisades, certaines parties de la Montagne, l'historien jésuite se réfère aussi aux témoignages d'Ibn Jubayr et d'Ibn Baṭūṭa. Il en tire la conclusion que «Nosaïris, Métoualis, Druzes, furent les vaincus de la campagne de 1305». Les chrétiens, ajoute-t-il, n'avaient aucun intérêt à s'allier aux rebelles; la victoire de ceux-ci aurait menacé leur autonomie. «En décimant, en expulsant les Nosaïris du Liban, en arrêtant l'expansion des Métoualis, des Druzes, le régime mamelouk prépare, sans y songer, la prédominance de l'élément chrétien au Liban.» H. Lammens, *La Syrie. Précis historique*, Beyrouth 1921, t. II, pp. 16-17.

une valeur nationale (bi-ou pluri-confessionnelle) s'en trouve ruinée. Les maronites ont avancé sur le terrain en exploitant le malheur d'autres communautés: c'est tout. Du point de vue de l'unité nationale — mise à contribution par Ḍaw — leur comportement, tel qu'il est décrit par Abū-Khāṭir, paraît même affecté d'un signe négatif.

La version donnée par un autre chrétien non maronite, Kamal Salibi, ne modifie les conclusions d'Abū-Khāṭir que sur un seul point ayant toutefois pour notre propos une importance particulière: le rôle dans la résistance kisrawānaise des chiites duodécimains. Depuis son *Histoire du Liban moderne,* Salibi fut, à notre connaissance, le premier historien libanais à ouvrir son ouvrage par un tableau général, récapitulant à grands traits les trajectoires décrites par les communautés «historiques» sur le territoire du Liban actuel. Il en ressortait que chaque communauté, depuis sa naissance ou, au moins, depuis son arrivée au Liban, eut droit à une portion de territoire qu'elle marqua du sceau de sa présence ininterrompue: les maronites dans le nord du Mont-Liban, les druzes dans le Wādī al-Taym, les métoualis au Jabal ᶜĀmil, etc... Mais le même tableau témoignait, d'autre part, de l'historicité — c'est-à-dire finalement du caractère plus ou moins aléatoire — du rapport de chaque communauté avec l'*ensemble* du territoire libanais (actuel). Dans la plupart des cas, il y a eu flux et reflux; dans tous, la présence de la communauté a été de longue durée dans telle région, éphémère dans telle autre, etc... A l'intérieur de ce tableau, les chiites — la moins intégrée des «grandes» communautés dans le présent de l'État libanais — paraissent assumer une curieuse tâche: modérer, tant soit peu, la prétention à une «universalité» libanaise ainsi qu'à un enracinement à perpétuité dans le sol libanais, dont se targuent surtout les maronites. La communauté chiite, elle, offre, au contraire, l'image d'un «nomadisme» historique: elle s'est plus ou moins attardée dans presque toutes les régions, mais, mises à part une ou deux régions où elle réussit à se maintenir, sa présence fut partout comme provisoire. Les ombres fugitifs des chiites, on le dirait, allègent, ici et là, la pesanteur des pas maronites. Car les traces laissés par ceux-ci servent souvent d'arguments en faveur

d'une éventuelle réappropriation, de justification *a posteriori* d'une «ré-»occupation maronite jugée trop récente ou, au moins, de preuves de l'«inauthenticité» des occupants actuels. Cette propension des maronites est favorisée par le fait que ceux-ci sont restés longtemps les porteurs du «Nom» que, plus tard, ils ont imposé aux zones touchées par leur expansion et enfin à l'État. Les chiites, au contraire, avaient fait tâche d'huile, au départ, pour ensuite se replier; des contrées qu'ils ont dû abandonner, au bout d'une plus ou moins longue occupation, leur souvenir même est aujourd'hui effacé ou presque. «Les deux régions de Baalbek et du Jabal ᶜĀmil, écrit Salibi sont aujourd'hui densément peuplées de chiites duodécimains (...) Longtemps avant la conquête ottomane, des groupes de chiites dominaient le Liban entier, sauf les régions de Bicharri, de Batroun et de Jubayl, au nord, qui, dès le début, appartenaient aux maronites. Quant au Kisrawān, dont les habitants de nos jours sont en majorité maronites, il resta aux mains des chiites jusqu'au XIVe siècle. La montagne des Ẓanniyah, au nord de Bicharri, porte jusqu'aujourd'hui le nom du groupe chiite qui s'y était installé à la veille des Croisades.

«La Békaa, elle aussi, devint tôt une région chiite. Certaines de ses parties le sont restées (...) A l'époque de la première Croisade, les Banū ᶜAmmār — des chiites — régnaient sur Tripoli. Leurs sujets, dans la région, étaient chiites eux aussi.

«Auparavant, l'ismaélisme s'était répandu dans le Wādī al-Taym et, on le croit, dans le Chouf aussi; jusqu'au jour où, au cours du XIe siècle, les habitants de ces deux régions embrassèrent la doctrine druze. Lorsque, à la fin du siècle, la Croisade eut atteint la Damascène, ces deux régions du Liban étaient devenues druzes. Les chiites continuaient à dominer le reste du pays.

«Cependant, cet état de fait ne tarda pas à changer après le XIIe et le XIIIe siècle»[43]. L'auteur esquisse, dans la suite, le processus du rétrécissement de la présence chiite: les expéditions

43. K. SALIBI, *Tārīkh Lubnān al-ḥadīth* (Histoire du Liban moderne), *op. cit.,* pp. 15-16. Cf. aussi l'article de SALIBI in le journal *al-ᶜAmal* (numéro annuel spécial), 25 nov. 1975, pp. 9 et 81-82.

mamelouks contre le 'Akkār, la Ẓanniyah et le Kisrawān, les poussées des maronites vers le Sud, la disparition progressive des chiites des villes du littoral, etc..., plus tard, le retour de nombreux chiites au Kisrawān depuis le début du XVIe siècle et aussi l'établissement de colonies chiites dans les régions de Jubayl, de Batroun et de Bicharri... jusqu'au jour où, vers la fin du XVIIIe siècle, la plupart d'entre eux furent à nouveau expulsés de toutes ces régions où désormais les maronites n'avaient plus de rival.

Ayant relevé le rapport lisible dans ce tableau entre ses deux composantes, chiite et maronite, nous devons, avant d'en clore l'examen, signaler un élément hautement significatif: aucune ombre de doute ne plane, pour Salibi, sur la réalité du peuplement chiite du Kisrawān, à l'époque des Mamelouks — et donc avant — ni sur le fait que ces chiites furent la cible des expéditions dirigées, par le gouvernement de Damas, contre la Montagne. Dans un ouvrage plus récent, *Aux origines de l'histoire du Liban*[44], l'auteur reprend, pour les développer, ses allusions au sort du chiisme kisrawānais. Nous y reviendrons.

Retour d'Ibn Taymīya, retour du chiisme kisrawānais

M. A. Makkī trancha — en 1977 — la question de l'appartenance communautaire des kisrawānais, victimes des campagnes mamelouks. Non exempt d'hésitation sur certains points de détail, son texte est catégorique quant à l'identité de la résistance kisrawānaise. La plupart des historiens maronites, nous l'avons vu, mettaient leur propre communauté aux premières lignes de la confrontation, certains d'entre eux y ajoutant des renforts druzes intervenus du dehors du Kisrawān. Salibi fut le premier à remplacer ces maronites par des métoualis. Mais il revient à un chiite d'avoir apporté la preuve de la prééminence de ceux-ci. Ce chiite, Makkī, est aussi le premier de sa communauté à *admettre* cette prééminence. En effet, 'Alī Zayn se contente de voir dans la

44. Salibī, *Munṭalaq tārīkh Lubnān, op. cit.*

conquête du Kisrawān le signe de la capacité musulmane (ou arabe) de prendre la Montagne. Il suppose, le contexte le prouve assez, que les habitants de la Montagne kisrawānaise étaient des maronites[45].

La véritable nouveauté apportée par Makkī c'est d'avoir le premier puisé à une source majeure: le témoignage d'Ibn Taymīya. Le nom de celui-ci était cité par certains historiens maronites qui mentionnaient, d'après Ṣāliḥ Ibn Yaḥia, son rôle de médiateur auprès des Kisrawānais à la veille de la dernière expédition. Aucun ne citait une ligne de la plume même de cet

45. Le désaccord, sur ce point, entre Zayn et Makkī reflète la différence entre deux attitudes chiites et même entre deux phases du rapport contemporain de la communauté chiite à l'État libanais. «(...) l'expédition mamelouk (...) de 1305, écrit Zayn, n'avait pour objectif que de soumettre les maronites (...)», etc... (*Li-l-baḥth..., op. cit.*, p. 57). Il ajoute: «(...) les chiites ja'farites ne comptaient pas parmi les communautés visées par l'expédition mamelouk (...) de 1305 (...) tant il est vrai que ces chiites ne pouvaient subir l'effet de l'excommunication prononcée par le patriarche [allusion à un élément du récit d'Ibn al-Qilā'ī] et que leurs traditions religieuses ne les autorisaient guère à vendre les captifs musulmans aux Francs ni à aider ceux-ci contre les musulmans; en plus, les chiites n'entretenaient aucun lien avec les Chypriotes; aucune adversité ne les opposait, à l'époque, aux Tanoukhs; enfin ils ne nourrissaient aucun sentiment de désobéissance ou de révolte envers le pouvoir mamelouk (...)» (*ibid.*, p. 60). Ce qui est exprimé ici, c'est *l'attitude* de l'homme de religion (Zayn), soucieux de l'unité des mahométans (contemporains, s'entend) et qui voit en les «traditions religieuses des chiites» (constantes, selon lui) l'une des garanties de ladite unité. Ces mêmes lignes expriment aussi l'esprit d'une *phase:* les années 30 et leur «unionisme syrien» que Zayn a vécu en militant. Devenu historien, le militant reste soucieux de faire de la collaboration avec les Francs (représentants d'un éternel Occident) une exclusivité maronite. Toutefois, le désir d'un État libanais ne manque pas de poindre, on le verra, sous la plume de Zayn. Makkī, pour sa part, est installé dans un «chiisme politique», solidement arrimé au sytème communautaire libanais. Renonçant aux velléités unionistes d'antan, il fait triompher le désir d'appartenir à l'État libanais... Désir que satisfait ici une appartenance vieille de plusieurs siècles, au vieux Liban, incontestablement libanais. Notons que ce désir ne jette pas Makkī forcément dans les bras des maronites; il pourrait, au contraire, faire de lui un adversaire redoutable d'un Ḍaw, par exemple. Néanmoins, un écran libanais s'interpose, ici, bannissant de l'espace stratégique de l'auteur la possibilité d'une utilisation politique des idées de «nation» et d'«unité» arabes ou islamiques... même à titre d'épouvantail destiné à renforcer les positions de la communauté dans la lutte interconfessionnelle. D'où la violence de la polémique engagée entre Makkī et un historien sunnite (Tadmurī). (Voir plus loin.)

imām où il soit question des Kisrawānais. Or, son commentaire de cette guerre où il tint lui-même un rôle multiforme, est, bien évidemment, le texte le plus proche des événements et le plus explicite sur la nature du conflit. C'est un document de première main dont l'auteur est un acteur jouissant, de par la place qu'il occupe sur la scène des événements, d'une possibilité d'information suffisante pour faire de son témoignage une source particulièrement privilégiée. Il s'agit, en fait, d'un inventaire détaillé des griefs politico-doctrinaux contre les Kisrawānais. Inventaire susceptible de réduire, sinon de dissiper, la confusion relative à l'identité religieuse de ces derniers. Pourtant, Makkī n'utilise guère les éléments décisifs de ce témoignage, ce qui donne à penser qu'il n'en connaît que des extraits ou qu'il passe volontairement sous silence certains arguments de l'imām ḥanbalite[46]. Ainsi est-il porté à compléter le témoignage d'Ibn Taymīya par un autre, beaucoup moins probant, celui de Maqrīzī. Celui-ci écrit à plus d'un siècle des événements et, quoique «originaire de Baalbek», il a passé sa vie en Égypte. Makkī table sur une formule de lui: «Il (le Kisrawān) fut enlevé aux *rafaḍa* (gens du refus)», pour démontrer l'appartenance des Kisrawānais à la secte imāmite. Ce faisant, il passe outre une autre formule de Maqrīzī qu'il avait pourtant citée quelques pages auparavant. Parlant de la deuxième expédition (celle de 699 h.), Maqrīzī écrit, en effet, que l'émir Aqūch al-Afram s'en alla «combattre les druzes, habitants des Montagnes du Kisrawān»[47]. Quant au texte d'Ibn Taymīya, Makkī n'en tire que les

46. La bibliographie annexée par Makkī à son ouvrage ne comporte aucun titre d'Ibn Taymīya et compte un seul ouvrage sur lui: celui de M. Abū Zahra, *Ibn Taymīya, ḥayātuhu wa-ʿaṣruhu, ārāʾuhu wa-fiqhuhu* (I.T., sa vie et son époque, ses opinions et son œuvre de juriste), Le Caire 1958. Ce livre ne cite que des extraits de la lettre d'I.T. au sultan (pp. 45-46), et c'est à ces extraits (assez courts) que Makkī limite ses citations. On ne manquera pas de relever à l'origine de bien d'obscurités et de polémiques fastidieuses, dont nos auteurs se rendent coupables, la simple carence bibliographique. La valeur de témoignages de leurs textes ne s'en trouve point diminuée, toutefois, chacun divaguant dans le sens de ses préjugés...

47. Salibi, lui, n'hésite pas à qualifier cette formule d'«erreur certaine imputable à l'information lacunaire que les historiens égyptiens de l'époque possédaient sur les affaires intérieures de la Syrie. Il demeure vrai que certains

accusations d'ordre pratique adressées aux Kisrawānais; il néglige les griefs doctrinaux. Ignorant le verdict que l'on n'a qu'à lire dans le document de l'imām de Damas, il s'en remet à Qalqachandī pour nous informer que «notre cheikh Ibn Taymīya — Dieu ait son âme! — croyait que la lutte contre eux (les Kisrawānais) et contre les nosaïris avait la priorité sur la lutte contre les Arméniens, car ce sont des ennemis à l'intérieur du *dār al-islām*, et le danger résultant de leur présence est plus grand»[48]. C'est sur ces éléments, ainsi glanés, que Makkī fonde un jugement catégorique: «Il est absolument hors de doute, écrit-il, que la communauté dont il est question dans la missive d'Ibn Taymīya est la communauté chiite»[49].

Par ailleurs, Makkī se penche sur les positions que l'on pourrait, avec vraisemblance, assigner, dans le conflit kisrawānais, à d'autres communautés dont la participation au combat ou, seulement, la présence dans la région est suggérée par certaines sources. Un brouillard, dit-il, couvre l'attitude adoptée par les druzes face aux expéditions et, en particulier, à la dernière. Se basant sur une version «locale», il renverse de fond en comble la relation (inspirée de Duwayhī) proposée par un Hitti ou par un Ḍaw de la bataille de ʿAyn Ṣofar. Loin d'avoir été livrée contre les druzes par les troupes de Damas, cette bataille aurait opposé, d'une part, dix émirs druzes réunis à la tête de dix mille combattants par Aqūch al-Afram lui-même et, d'autre part, les Kisrawānais. Le combat aurait mal tourné pour les émirs. Ce sont pourtant «certains Kisrawānais» en déroute, qui auraient échoué à Naybāy où, encerclés, ils se refugièrent dans la caverne dont le *nāʾib* de Damas fit faire leur tombeau[50]. Quant aux chrétiens de la province, ce sont, selon Makkī, «les Montagnards» des

druzes résidaient alors dans les villages de la *khārija*» (Kisrawān sud). Cf. *Munṭalaq..., op. cit.*, p. 135, n. 7.

48. Makkī, *Lubnān..., op. cit.*, pp. 225-226.

49. *Ibid,*, p. 232; les chiites visés par Makkī ne sont pas les chiites en général, mais bien les seuls duodécimains ou métoualis. Aux pp. 228-229, il les distingue des nosaïris et des druzes. Or, ces deux dernières sectes sont chiites au sens le plus général.

50. *Ibid.*, p. 226.

sources. «Ils n'étaient guère visés par les combats; et ce sont eux qui restèrent dans le Kisrawān après l'éviction des chiites et qui — ainsi que l'affirme Maqrīzī — le cultivèrent au profit des *iqṭāᶜī* (...)»[51]. Ainsi reconstitué, le récit des événements kisrawānais n'a plus aucune chance d'être ce qu'il est pour Ḍaw: l'histoire d'un pacte national (faisant renaître la «patrie des Mardaïtes») scellé entre les maronites et les druzes qui se seraient partagés de ʿAyn Ṣofar à Naybāy et aux défilés du Kisrawān les charges d'une si vaillante résistance à l'islām mamelouk. Plus de trace d'un tel pacte, puisque ce sont les chiites seuls qui, paraît-il, ont tenu tête aux Mamelouks d'abord..., mais aussi aux druzes tanoukhs. Les chiites vaincus, ce sont les chrétiens qui viendront occuper leurs villages en ruines. Impossible de dire que le tableau reste le même.

* * *

De sa tombe, Ibn Taymīya qui avait la clé de l'énigme guettait, narquois, les rebondissements de cette interminable controverse entre historiens libanais. Ceux-ci mentionnaient parfois, nous l'avons vu, mais sans jamais la citer ni dire ce

51. *Ibid.*, p. 229. Les Montagnards, explique Maqrīzī, remplacèrent les *rafaḍa*. Makkī en conclut que «les Kisrawānais, dans leur majorité écrasante, étaient des chiites» (lisez: duodécimains, l'auteur s'efforçant ici d'écarter l'hypothèse selon laquelle ces Kisrawānais étaient nosaïris ou druzes). On a vu que le moindre contact avec les «livres de *firaq*» (catalogues des sectes issues de l'islam) montre que ceux que les sunnites subsument sous le vocable de *rafaḍa* (gens du refus) se répartissent en plusieurs sectes... D'ailleurs, Ibn Taymīya lui-même, dans sa lettre susmentionnée, avait qualifié les Kisrawānais de *rafaḍa* (fait que Makkī semble ignorer, ce paragraphe de la lettre n'étant pas cité dans Abū Zahra). Le caractère inconstant de l'extension de ce concept, à l'époque des expéditions mamelouks, est mis en évidence par Henri Laoust. Dans *Minhāj al-sunna,* dit-il, Ibn Taymīya appelle *rafaḍa* les partisans de l'imām Zayd ayant déclaré illégitime le califat des deux cheikhs (Abū Bakr et Omar), à la différence des autres zaydites. Ailleurs, l'imām ḥanbalite distinguerait trois catégories de non-sunnites: les *ghulāt* (extrémistes), les *rafaḍa* et les *zaydites*. *Enfin, il aurait, le plus souvent, qualifié de rafaḍa* tous les chiites — nosaïris compris — sauf les zaydites. D'accord en ceci avec Lammens, Laoust conclut (le témoignage d'Abū al-Fidāʾ cité à l'appui) que le peuplement kisrawānais de l'époque devait comporter des colonies nosaïris. Cf. H. Laoust, «Remarques sur les expéditions du Kasrawān sous les premiers Mamluks», in *Bulletin du Musée de Beyrouth,* 1940, pp. 107-108.

qu'elle était devenue, sa lettre au Sultan Muḥammad Ibn Qalāwūn. En 1977, nous l'avons dit aussi, Makkī prit sur lui de soulever un pan du rideau qui la dissimulait; un an plus tard, Tadmurī la publia *in extenso* (ou presque!) dans la revue éditée par le siège de l'Iftāʾ sunnite[52]. Le texte est long et comporte plusieurs développements critiques consacrés à la doctrine de ces Kisrawānais honnis par l'imām de Damas qui avait prôné leur écrasement et qui, dans sa missive au Sultan, tente de justifier ce que d'autres, paraît-il, avaient considéré comme un excès de zèle de l'armée: tueries, destruction de villages, arbres coupés, etc... Un passage de la lettre — entre autres — éclaire d'une lumière assez crue l'identité confessionnelle des vaincus: «celui qui ne croirait pas en leur Attendu (le Mahdī), explique Ibn Taymīya, est considéré comme infidèle. Cet Attendu est un enfant de deux, trois ou cinq ans; ils prétendent qu'il pénétra dans le labyrinthe de Samurra, il y a plus de 400 ans, qu'il est omniscient et qu'il est

52. *Al-Fikr al-islāmī* (La pensée islamique), 7e année, no 6 (1978). Tadmurī dit publier «pour la première fois» le texte de la lettre qu'il aurait trouvé dans un manuscrit d'Ibn Qudāma al-Maqdisī sur Ibn Taymīya conservé à Istamboul (*ibid.*, p. 83). Une courte enquête nous a permis de «découvrir» que la missive d'Ibn Taymīya avait été publiée dès 1938 au Caire dans le livre d'Ibn ʿAbd al-Hādī, *al-ʿUqūd al-durriyya min manāqib chaykh al-islām Aḥmad Ibn Taymīya* (Colliers de perles faites des vertus du cheikh I.T.). Il se trouve qu'Ibn ʿAbd al-Hādī est lui-même Ibn Qudāma al-Maqdisī (cf. art. I.A.H., in *Dāʾirat al-maʿārif,* encyclopédie publiée sous la direction de Fuʾād Ephrem al-Bustānī). Cela n'empêche pas Makkī, le premier historien libanais à avoir utilisé directement la lettre d'Ibn Taymīya, de s'en tenir aux extraits publiés par Abū Zahrā. Laoust, pour sa part, avait mentionné le livre d'Ibn ʿAbd al-Hādī dans son ouvrage *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dîn Ahmad B. Taimiya,* Le Caire 1939, pp. 124-125. Mais il avait compté pour résumer la missive de l'imām sur la version abrégée donnée par al-Marʿī ibn Yūsuf al-Karmī dans son livre *al-Kawākib al-durriyā min manāqib al-imām Ibn Taymīya* (Les lumineuses vertus de l'imām I.T.), Le Caire 1329 h. Laoust n'avait pas encore pu consulter le livre d'Ibn ʿAbd al-Hādī imprimé une année seulement avant la parution de l'*Essai*. Il s'est rattrapé dans son article de 1940 cité ci-dessus: «Remarques sur les expéditions...». Selon lui, la lettre de l'imām ḥanbalite ne vient pas clore définitivement la discussion. Il n'en demeure pas moins étrange que les historiens libanais, qui se sont lancés à corps perdu dans la controverse, aient accepté soit d'ignorer totalement ce texte capital, soit d'en utiliser des extraits tronqués, soit enfin de le publier «pour la première fois» quarante ans après sa publication!...

la preuve (*hujjat*) destinée par Dieu aux mortels de ce monde»[53]. Un autre passage nous renseigne sur les zones d'implantation de cette secte en territoire «libanais». Elle ferait partie d'une seconde espèce d'«ennemis de Dieu» (la première étant constituée «de Tatars et de leurs semblables»). Cette deuxième catégorie comporterait «les hérétiques débridés, les égarés hypocrites, ayant banni la tradition (*sunna*) et le consensus (*jamāᶜa*) et quitté le chemin de la loi et de l'obéissance, tels ces gens de Jubayl, du Jurd et du Kisrawān, qui furent combattus sur l'ordre du Sultan»[54]. A un autre endoit encore, la lettre de l'imām de Damas les appelle les *jabaliyya* (Montagnards) et désigne les «Banu al-ᶜŪd» comme étant «les cheikhs de cette Montagne». «Ils leur ordonnaient (aux Montagnards) de combattre les musulmans et prodiguaient les *fatwa* déclarant licites ces agissements. Plusieurs de leurs livres dus à la plume d'Ibn al-ᶜŪd et autres sont tombés dans les mains des musulmans»[55]. Ces renseignements suffisent pour rendre malvenue la correspondance souvent établie entre les districts et les sectes: tel Ḍaw, par exemple, avançant que les habitants du Jurd étaient druzes et ceux du Kisrawān chrétiens, ou Makkī, pensant de son côté que seuls les Kisrawānais étaient chiites, et que ceux désignés par Maqrīzī sous le nom de «Montagnards» devaient être des chrétiens. Il est manifeste, en effet, qu'Ibn Taymīya s'en prend à une secte unique à laquelle toutes ces localisations étaient simultanément convenables. Cependant, l'étendue du cette implantation chiite n'exclut pas nécessairement — c'est ce que suggère Laoust — la présence d'autres groupes sur le même territoire[56]. La question de savoir ce que ces groupes ont fait ou

53. *Al-Fikr al-islāmī, op. cit.*, p. 85.
54. *Ibid.*, p. 84.
55. *Ibid.*, p. 86.
56. Les historiens, de diverses communautés, tendent à nier la présence des nosaïris dans le Kisrawān rebelle. C'est que les nosaïris — très peu nombreux dans le Liban d'aujourd'hui — n'y trouvent plus de défenseurs de leurs «droits» historiques! Pourtant, leur rôle est fortement attesté par le témoignage susmentionné d'Abū al-Fidāʾ. Quant au *fatwa* d'Ibn Taymīya à leur sujet, Laoust (dans «Remarques sur les expéditions...», in *Bulletin..., loc. cit.*, p. 108) le trouve très postérieur aux événements du Kisrawān. Quoi qu'il en soit, sa lecture témoigne de l'exactitude de l'information de l'imām ḥanbalite sur la doctrine nosaïrie, et — ce qui est plus important pour notre propos — du fait que les *rāfiḍa*, auxquels est consacrée la lettre d'Ibn Taymīya au sultan, sont trés éloignés, sur le plan doctrinal, de ces nosaïris du *fatwa*. On trouve le texte de celui-ci dans IBN TAYMĪYA, *Majmuʿ rasāʾil* (Recueil de lettres). Le Caire 1323 h., pp. 94-102. Il en existe une traduction française due à GUYARD, in *Journal Asiatique*, 1871, pp. 178-198.

ce qu'ils sont devenus dans la guerre du Kisrawān demeure posée.

* * *

C'est ce qu'a bien vu Kamal Salibi. Dans son dernier ouvrage, il développe la thèse, jadis rapidement énoncée dans l'*Histoire du Liban moderne :* entre le IXe siècle et le début du XIVe l'élément chiite a dominé parmi les populations kisrawānaises[57]. Ces imāmites, explique-t-il, «sont restés jusqu'à cette époque (1305) en marge du pouvoir des rois et des gouvernements de Damas. En même temps, ils semblent avoir échappé à l'emprise directe des Francs»[58]. Il signale, en revanche, l'appui donné par les Bohtors aux gouvernements damasquins contre les chiites du Kisrawān depuis l'époque ayyūbite et la participation druze aux compagnes mamelouks contre cette province. Il déclare erronée l'information de Maqrīzī qualifiant de «druzes» les habitants du Kisrawān[59]. Le récit qu'il donne de la bataille de ᶜAyn Ṣofar s'accorde avec la version de Makkī: on y trouve les Mamelouks et les druzes d'un côté du front et les chiites kisrawānais de l'autre. Salibi cite, d'autre part, l'«histoire» de Théodore, l'évêque de Ḥamā, où il est question de destruction d'églises et de couvents maronites dans le Kisrawān. Il mentionne aussi le fait qu'Ibn al-Qilāᶜī considère l'événement kisrawānais comme «un désastre ayant frappé les maronites de la région, exclusivement». «Peut-être, conclut-il, les maronites étaient-ils effectivement présents

57. ṢALIBI, *Munṭalaq..., op. cit.*, pp. 59-60. C'est aussi l'opinion de Makkī qui écrit: «(...) les chiites du Kisrawān ont, depuis le IXe siècle, soustrait cette province à l'emprise des *maradat* (maronites) et en ont fait un *Dār al-islām*. Ils l'ont préservé, plus tard, du danger l'occupation croisée tout le long de la période de domination croisée en Orient.» In *al-Fikr al-islāmī, loc. cit.*, p. 51.
58. SALĪBI, *op. cit.*, pp. 132-133.
59. Voir ci-dessus.

dans le Kisrawān de l'époque; l'armée de Damas aurait alors détruit leurs églises, leurs couvents et leurs villages comme elle avait fait des villages chiites. Plus tard, le calme étant revenu à la région, ses habitants chiites auraient réintégré leurs foyers et, comme le suggère ledit évêque de Ḥamā, les maronites auraient fait de même»[60]. L'auteur n'hésite pas, on le voit, à déclarer tel texte plus crédible que tel autre. Mais il reste loin des interprétations forcées, et jamais ne semble lier son sort personnel aux résultats de l'enquête; jamais les questions posées à l'historien ne semblent être, pour l'homme, des questions de vie ou de mort. Salibi se met à l'écoute des textes, accepte les limitations qu'ils imposent à son jugement, sans se dessaisir toutefois du droit de les comparer les uns aux autres et d'orienter, souvent, ses conclusions au gré de rapprochements vraisemblables. En se pliant aux contraintes des textes, il préserve, en fin de compte, une certaine liberté personnelle, intérieure, dont nous avions ressenti l'absence chez d'autres. Pour une fois, le récit n'est pas fait de part en part de jugements catégoriques, mais laisse une place au douteux et au probable. Des expressions telles que «peut-être», «il semble que», etc... y sont fréquentes. Expressions qui, dans les stratégies d'autres historiens, sont destinées soit à affaiblir la position de l'adversaire, soit à être balayées par la clarté d'une certitude dernière, ou sont simplement absentes. Chez Salibi, au contraire, elles gardent entière leur efficacité. La présence du doute constitue, ici, la preuve que l'historien ne s'est pas choisi une position contemporaine de l'événement raconté, qu'il ne se tient dans les rangs d'aucune armée médiévale sur le

60. C'est le père Paul Carali qui publia, en appendice à son édition de l'«Histoire» d'Ibn al-Qilā'ī (pp. 85-88) les paragraphes découverts dans les Archives du Patriarcat maronite à Bkerké, de cete «Histoire» attribuée à Théodore (Tādrus). Il joignit au texte un commentaire (pp. 89-96) où il déclare authentique la plus grande partie des informations qu'il contient. Carali répondait au père Ibrahim Harfouche qui avait émis des doutes sur l'authenticité de cette «Histoire» et sur l'existence même de l'évêque auquel elle est attribuée. Cf. IBN AL-QILĀ'Ī, *Ḥurūb al-Muqaddamīn* (Les guerres des M...), 1075-1450, éd. P. CARALĪ, *al-Majalla al-baṭriarkīya* (Revue patriarcale), 10e année, juin-juillet 1935, Bayt-Chabab 1937. Voir aussi ṢALĪBĪ, *Munṭalaq..., op. cit.*, pp. 138-139.

sol kisrawānais. Il ne s'identifie ni aux Mamelouks ni aux chiites ni aux maronites ni aux Druzes et, à l'occasion, n'hésite point à mettre en pièces des «certitudes» communautaires jalousement défendues. Peut-être, pour avoir enfin un récit «autochtone» ainsi fait, il fallait attendre la descente sur l'arène de cette controverse d'un protestant de formation anglo-saxonne! Dans un pays où souvent les divisions ne laissent poindre leur sens profond ni apparaître leur intensité que dans une optique diachronique, seules les marges semblent capables de souffrir la génération d'une vérité historique.

UNITÉ DU PRÉSENT, ÉTAT DU PASSÉ

Les Mamelouks — l'État musulman qui a réduit en ruines le Kisrawān — ne manquent pas de partisans parmi les historiens libanais. Il n'est pas difficile de deviner qu'ils les recrutent dans les rangs des musulmans sunnites. Ainsi Zakī Naqqāch, répondant à un autre texte de Salibi, n'hésite pas à déclarer que les expéditions contre le Kisrawān ne relevaient guère de la «persécution», mais constituaient une opération de «redressement» exécutée dans le style de l'époque. Personne, ajoute-t-il avec assurance, n'a signalé la présence d'ismaélites ni de duodécimains parmi les habitants du Kisrawān médiéval[61]. Face à l'Autre représenté selon lui par le couple «Maronite-Croisé», l'historien adopte l'optique de l'État représentatif de l'unité islamique.

Omar Tadmurī, lui, (ré-)éditeur de la fameuse lettre d'Ibn Taymīya, établit définitivement que les campagnes mamelouks visaient, principalement, du moins, les chiites. Mais il pousse l'identification avec les Mamelouks jusqu'à adopter — dans un texte rédigé en 1978[62] — le terme péjoratif qui leur servait à désigner les chiites: les *rawāfiḍ*. En plus, il ne fait pas mystère de son hostilité au «plan séparatiste» élaboré, selon lui, par l'alliance

61. Z. NAQQĀCH, *Aḍwā' tawḍīḥīya..., op. cit.*, p. 48.

62. 'U. 'A.-S. TADMURĪ, «al-Mawārina wa-'lāqātuhum...», *loc. cit.*, 1re partie, in *al-Fikr al-islāmī*, 7e année (1978), no 5, pp. 61 et sq.

maronito-chiite. L'unité que cette alliance tentait de rompre, c'était, bien entendu, celle de l'État islamique. Unité qui, pour Tadmurī, est la valeur suprême dont les adversaires — quelles qu'aient été leurs raisons — resteront à jamais inexcusables. Le zèle que l'historien d'aujourd'hui met à la défense de cette valeur n'est en rien diminuée par le fait qu'il s'agit de la «préserver» au XIIIe et au XIVe siècle: on le dirait égal au zèle d'Aqūch al-Afram lui-même. Makkī, lui non plus, n'est pas moins soucieux de l'unité islamique que Tadmurī. Mais il y voit une nécessité actuelle que menacerait l'adoption du point de vue d'une seule partie musulmane sur les événements du passé. Son identification à la partie chiite de l'époque mamelouk demeure entière. Entre lui et Tadmurī, la différence paraît décisive: alors que ce dernier se fait le porte-parole de l'État du passé, Makkī s'érige en défenseur de la communauté du passé. En effet, le chiisme, à la différence de l'islām sunnite, ne dispose pas d'une référence, servie par la continuité historique, à l'universalité abstraite de l'État[63]. D'ailleurs, la communauté sunnite elle-même, dans la mesure où elle assume sa «libanité», semble abdiquer partiellement cette référence déjà entamée par l'inexistence actuelle d'un État représentatif de l'islām universel. C'est dans ce décalage que s'inscrit l'effet, toujours vivace, du récit historique sur les rapports des deux communautés d'aujourd'hui. Prenant fait et cause pour la solidarité de ces deux communautés dans le cadre de l'État libanais, l'historien actuel (Makkī) souligne la condition à laquelle les historiens, sunnites et chiites, peuvent donner leur contribution nécessaire à la réalisation de cette solidarité: observer la règle d'«équité» dans les récits d'histoire médiévale... et même taire certains éléments bien caractérisés dans l'histoire

63. Il reste à voir si l'État islamique a jamais conquis cette «universalité abstraite» à laquelle nous faisons allusion. L'«unité» de cet État avait-elle pour forme une universalité politique? Autrement dit, le «croyant» a-t-il jamais été l'équivalent du «citoyen»? Si oui, où et à partir de quel moment?... Ou bien est-ce l'éclatement de l'Empire qui amène ses nostalgiques contemporains à projeter sur lui l'universalité issue de l'expérience politique de l'Occident moderne?

reconstituée..., par exemple certains paragraphes de ce provocateur nommé Ibn Taymīya[64].

C'est au prix d'éluder la spécificité de la position occupée par les chiites dans ce Kisrawān rebelle qu'un autre historien chiite peut prendre sur sa dévastation un point de vue «arabiste». Jugeant insuffisante pour son propos l'appartenance des Mamelouks à l'islām sunnite, il se donne le mal de «prouver» que leurs armées étaient constituées de «certains Arabes de Syrie» dont les chefs s'étaient eux-mêmes «arabisés avec le temps» sous l'influence de facteurs divers[65]. La victoire, dans ce cas, serait remportée par l'idée d'un État arabe uni sur l'idée d'une communauté hautainement retranchée dans sa montagne. Cette dernière idée, il est devenu courant d'y reconnaître un trait essentiel de l'image historique — et actuelle — des maronites. Afin de s'attribuer le «bénéfice» lié à l'écrasement — bien

64. Dans une «note» dont elle coiffe la réponse de Makkī à Tadmurī, *al-Fikr al-islāmī* déclare qu'elle publie ce texte par suite du désir exprimé par le cheikh Muḥammad Mahdī Chams al-Dīn, vice-président du Conseil chiite suprême. Elle rappelle que, dans son précédent numéro, elle avait publié une «mise au point» du directeur général de l'Iftā' motivée par le fait que les responsables du Siège de l'Iftā' avaient constaté que l'article de Tadmurī agitait des questions «qu'on ne doit pas se permettre de soulever». Cela dit, la revue déclare close la discussion. Cf. *al-Fikr al-islāmī,* vol. cit., n° 8, p. 45.

D'ailleurs Makkī, lui aussi, ouvre la discussion en insistant sur les appréhensions très actuelles sous-jacentes à cette controverse relative à des faits de la période mamelouk; ce caractère n'avait pas échappé à Tadmurī qui, en parlant d'un «complot séparatiste» tramé en commun par les maronites et les *rāfiḍa,* voulait, selon l'expression de Makkī, insinuer «que le présent n'était qu'un rappel du passé, en application de la règle: l'histoire est un perpétuel recommencement». Makkī estime utile de rappeler à son collègue qu'«au cours de la dernière guerre libanaise, les chiites, par suite de leur solidarité avec leurs frères sunnites, ont subi plus de la moitié des pertes humaines provoquées par la guerre. Au Liban-Sud, ils ont risqué leur sang, leurs biens et leur terre, pour défendre la glorieuse révolution de leurs frères palestiniens.» Ensuite, Makkī reproche à Tadmurī d'avoir cité des passages de la lettre d'Ibn Taymīya «que les historiens de confiance (sic) avaient coutume de ne pas mentionner, tant ils étaient conscients qu'il s'agissait là de paroles subversives (...)». Ce que cette «entrée en matière» permet d'entamer ce n'est ni plus ni moins qu'une «discussion scientifique» des vues exprimées par Tadmurī... Cf. *al-Fikr al-islāmi,* vol. cit., n° 8, pp. 46-47.

65. Il s'agit de ʿAlī Zayn; voir ci-dessus.

physique — de cette idée, l'historien chiite, on le constate, est forcé de déployer un effort supplémentaire. L'identité sunnite de l'État mamelouk, l'empêchant de s'y reconnaître au nom de la simple appartenance commune à l'islām, il la double d'une identité arabe. Et c'est cette dernière qu'il endosse pour inscrire à son actif la victoire sur la spécificité montagnarde.

Le double combat maronite

Il nous faudra revenir à ces derniers points. Pour le moment nous ne traitons de la question de l'État que dans la mesure où elle est reflétée par le conflit des identités attribuables au territoire. La longue analyse à laquelle nous venons de soumettre les récits des campagnes kisrawānaises autorise certaines conclusions relatives au rôle de l'image du territoire dans le conflit idéologique qui écartèle l'historiographie libanaise contemporaine. En effet, la lutte engagée entre les historiens autour de l'identité du Kisrawān médiéval n'est aujourd'hui dans sa propre sphère qu'un aspect du conflit suscité par l'hégémonie maronite dans l'État libanais actuel. Dans la mesure où cette hégémonie tend à s'assurer une assise historique, les maronites sont amenés à défendre la thèse leur attribuant le privilège d'avoir maintenu en acte l'individualité du territoire libanais. Individualité qui, naturellement, ne peut se poser qu'en s'opposant au voisinage (musulman, arabe, désertique) ou, tout au moins, en se différenciant de lui. Leur rôle ne serait en rien diminué par le fait que cette individualité était déjà définie par la nature: le Liban est une montagne. De siècle en siècle, disent-ils, ils l'ont préservé de la pénétration et de la domination étrangère. Et, lorsqu'il s'avère difficile de démontrer la continuité temporelle ou spatiale de cet isolement, ils défendent l'idée que le pouvoir exercé sur la Montagne par les Puissances environnantes était resté nominal et n'avait jamais réussi à effacer sa spécificité politique. Ç'aurait d'ailleurs été impossible, puisque cette spécificité trouve une garantie ultime dans la morphologie du territoire. Même l'implantation plus on moins massive d'étrangers sur cette terre reste

impuissante contre l'authenticité de sa différence: les infiltrés sont tôt ou tard balayés ou finissent par se mettre sous la bannière — toujours portée par les maronites — de la spécificité résistante. Cette fatalité — il faut y insister — est loin de minimiser, au profit de la nature, le rôle des hommes. La thèse des maronites est bien mieux servie par le récit des affrontements où, les armes à la main, ils ont défendu l'autonomie de leur territoire que par l'isolement passif où le territoire, décourageant d'avance les velléites étrangères d'exercer sur lui une emprise directe ou permanente, semblait se défendre lui-même. Sous cet angle, la résistance kisrawānaise méritait largement la «campagne» organisée par les historiens maronites en vue de la récupérer au profit de leur communauté. La participation des maronites — si elle était établie — à la défense du Kisrawān contre les Mamelouks leur assurerait théoriquement une présence continue dans cette province depuis le VIIe siècle (époque de la résistance mardaïte) jusqu'au début du XIVe siècle (à moins que — adoptant l'opinion de Ḍaw selon laquelle la conversion du Kisrawān serait due aux disciples de saint Maron — on ne fasse remonter les origines du maronitisme kisrawānais jusqu'au Ve siècle). L'abandon de la région par les maronites entre la dévastation et l'arrivée des Hubaych en 1520 prendrait alors l'allure d'un exil forcé, inimaginable sans le prix fantastique des massacres de 1305. De là la formule usitée de «retour des maronites aux *jurūd* du Kisrawān» qui donne à la nouvelle implantation la qualité d'une récupération parfaitement légitime. Plus légitime même que les «droits» des émirs turcomans (les ʿAssāf), jadis installés par les Mamelouks usurpateurs et qui, pressés par la nécessité, favorisaient, deux siècles après la dévastation, le «retour» des ayants droit authentiques. Vieille de plusieurs siècles avant le XIVe et ininterrompue depuis le XVIe, la présence maronite au Kisrawān jouirait d'une légitimité que deux siècles d'interruption ne peuvent ébranler.

De plus les maronites — en s'attribuant, totalement ou en partie, le bénéfice de la résistance kisrawānaise — ajoutent à l'épisode mardaïte un nouveau, susceptible de «réanimer» celui-ci en le «répétant», et de renouveler son efficacité d'argument

originel prouvant à jamais leur attachement à l'indépendance de la Montagne et à l'affirmation de sa «différence». C'est en eux que l'individualité de la Montagne, solidement ancrée dans sa constitution naturelle, trouverait comme son expression humaine. Paradoxalement, la participation druze aux affrontements avec l'agresseur mamelouk — participation affirmée par le récit maronite de la bataille de ʿAyn Ṣofar — prépare l'extension à toute la Montagne de la légalité de l'implantation et même de l'hégémonie maronites. Car le rôle des druzes, s'il n'est pas nié — loin de là! — demeure second au point de vue de la valeur, étant second dans la chronologie. Non content, en effet, de repousser les prétentions de l'«environnement» extérieur, le «droit» maronite s'engage dans un autre combat, complémentaire du premier, avec les autres parties de l'intérieur. Ainsi ces «Autres» — d'autant plus «autres» qu'ils tendent à ménager les prétentions de l'extérieur — verront leur rôle réduit à un rang inférieur. Dans la mesure où ils sont reconnus comme partenaires, ils devront faire face de la part des maronites à quatre revendications au moins, relatives aux implications sémantiques de l'événement kisrawānais.

1. Reconnaître aux maronites un droit «originel» sur la Montagne jusqu'à la frontière sud de l'ancien Kisrawān, ce qui revient à doubler la superficie de la base de départ concédé en général aux maronites.

2. Leur reconnaître un droit prioritaire sur le Mont-Liban dans son ensemble (au sens du Moutassarifat) à dater de leur alliance avec les druzes.

3. Ces droits ayant été conquis contre l'extérieur grâce au mariage d'une spécificité territoriale et d'une spécificité humaine, tout partenaire actuel qui ne s'emploierait pas à repousser les prétentions extérieures sur l'entité résultant de ce mariage perd, du coup, son droit sur le territoire.

4. La Montagne est foncièrement hétérogène à l'ensemble de la région. Les maronites et la morphologie du territoire forment la double garantie de cette hétérogénéité. Il est entendu que, pour s'unir à la Montagne, tout territoire voisin devra admettre cette hétérogénéité et même l'assimiler, la faire sienne.

Tout ce qui, en 1920, fut annexé à la Montagne a donc perdu tout droit de se reconnaître avec la région environnante une texture commune. Par l'effet même de l'annexion, les zones annexées (et leurs populations), loin d'entraîner la Montagne dans un mouvement centrifuge, se rendent suspectes, à chaque fois qu'elles rappellent leurs anciennes appartenances, de ne pas mériter la nouvelle. Ce rappel serait, pense-t-on, incompatible avec l'intégrité du nouveau territoire dont la Montagne forme le noyau. La préservation de cette intégrité suppose que les provinces annexées soient contaminées par le statut d'originalité de la Montagne. Il restera entendu, toutefois, que — la Montagne ayant seule assuré la continuité de nom — l'originalité des zones annexées ne sera jamais considéré comme *en-soi,* sans faille.

Tel est le fond de la position maronite sur la question du territoire. Prouver, une fois de plus, que les maronites ont assumé, depuis leur implantation dans la Montagne, la défense de l'autonomie de celle-ci (dotée des attributs que nous venons de voir) est l'enjeu, pour l'école historiographique maronite de la guerre du Kisrawān. C'est seulement après s'être assuré cette base de départ que les historiens de cette école tendent à identifier, dans la plus grande mesure possible, histoire du Liban et histoire du maronitisme libanais. Ils s'efforcent de s'intercaler au bout de l'époque phénicienne, d'en faire leur propre patrimoine, tout en s'inscrivant comme nouveau départ de l'histoire du Liban et moteur principal de cette histoire, depuis la fin de la Phénicie jusqu'à nos jours[66].

Les ambivalences musulmanes

Dans l'autre camp, les parties lésées par l'hégémonie maronite «font» la guerre du Kisrawān, sans toujours s'entendre sur les objectifs à lui donner. Un seul souci fait l'unanimité:

66. Ce point sera traité avec plus de détails dans la deuxième partie de ce travail.

réduire la base historique des maronites aux districts du Nord, en niant leur présence dans le Kisrawān médiéval, afin de leur imposer des partenaires de plein droit, dans l'effort historique pour consacrer la «différence» de la Montagne. Ces partenaires, selon les cas, useront de leur «droit» soit pour confirmer et mieux affermir la position «différentialiste» des maronites (ce qui n'exclut nullement la concurrence avec ceux-ci), soit pour rétablir une certaine homogénéité entre la Montagne et son environnement. Dans ce dernier cas, la réduction de la base historique maronite aux contrées du Mont-Liban situées au nord du Nahr-Ibrahim tend à rendre *anormale* l'insistance maronite sur le statut à part de la Montagne: on aura enlevé aux Maronites — par la force du nombre et de la superficie — le monopole qui leur permettait de légiférer seuls sur les rapports entre la Montagne et l'intérieur et d'en définir la norme fondamentale et prétendument constante. A l'intérieur d'un Liban incontestablement libanais (la Montagne), la norme maronite sera devenue minoritaire ou, du moins, aura été déstabilisée. Ce but commun atteint, chacun des partenaires s'emploie à l'accumulation d'autres bénéfices propres à sa communauté. Les chiites, par exemple, s'il était établi qu'ils constituaient la cible des campagnes mamelouks, gagneraient une position «libanaise» sur le terrain que ne leur procuraient guère leurs zones d'implantation en 1920, en dépit de la minorité que compte le district de Jubayl, des deux *nāḥya* de Chmustar et de Hermel, et de quelques villages dispersés sur les flancs de la Montagne. Leur position kisrawānaise recouvrée, le ralliement des chiites au Grand-Liban prend le sens inattendu de la reconquête d'un «droit» à la libanité fondé sur l'histoire. Il faut se rappeler, en effet, la réaction de l'avant-garde ʿamilite à l'annexion du Jabal ʿĀmil: «une montagne qui en avale une autre»[67]. Ce nouveau droit, les chiites se réservent la liberté de l'investir, selon les cas, au profit de l'une ou l'autre de deux causes: ou bien l'affirmation d'un enracinement aussi profond que celui des maronites dans la singularité libanaise, ou bien

67. Voir ci-dessus.

l'homogénéisation du Liban à son environnement par le maintien, au nom même de la libanité reconquise, d'une allégeance débordant les frontières libanaises. Par sa centralité libanaise, la position kisrawānaise récupérée par l'imaginaire historique consolide, le cas échéant, la demande chiite d'homogénéisation et lui fournit les titres nécessaires au dépassement de sa marginalité. Quoi qu'il en soit, nous retrouvons préfigurés, dans l'alternative susmentionnée, les deux pôles entre lesquelles s'écartèlent ou se déplacent les attitudes chiites d'aujourd'hui: le pôle «nationaliste» arabe et le pôle «national» libanais, ou — en simplifiant quelque peu — le pôle sunnite et le pôle maronite. On doit avouer que les deux investissements possibles du «droit chiite au Kisrawān» impliquent une acceptation de la logique profonde des maronites, c'est-à-dire la reconnaissance que les chiites et d'autres communautés ne constituent pas des associés à part entière, pourvus de la compétence nécessaire pour décider, à égalité avec les maronites, de la vocation du Liban: entité à part ou partie intégrante de la région?

Les druzes[68], eux, dans le Liban actuel disposent d'atouts plus solides, à n'en pas douter, que ceux mis par l'histoire entre

68. Nous n'avons pu trouver dans les textes de nos contemporains druzes aucun récit de la guerre du Kisrawān. Ce n'est là que l'une des carences qui dénotent la rareté des contributions druzes à l'histoire de la Montagne. Cette histoire, les druzes l'ont faite beaucoup plus qu'ils ne l'ont écrite. Mais les diverses versions de l'événement kisrawānais, n'étant pour nous qu'un exemple des tiraillements inter-communautaires dont fait l'objet l'image du territoire, nous pouvons scruter la position druze dans cette même lutte, à partir de textes relatifs à d'autres faits et à d'autres périodes de l'histoire libanaise. «Tout au long de son histoire, et surtout au cours de ces derniers siècles, le Liban, écrit par exemple Kamāl Junbulāṭ, n'a jamais pris la couleur d'une entité ou d'un État chrétiens. C'est plutôt le contraire qui était vrai... Le Liban se présentait sous la couleur mahométane et surtout sous la teinte du druzisme social et politique. La réalité politique libanaise, qu'il s'agisse du Mont-Liban qui jouissait alors d'une certaine autonomie ou du Grand Mont-Liban qui s'élargissait aux dépens des sandjaks voisins, portait alors le nom de «Montagne des Druzes» que l'on retrouve comme appellation courante aussi bien dans les livres d'histoire que dans les firmans d'investiture des émirs (Émir des Druzes, Émir du Liban). En dépit de la couleur mahométane de ce petit État fatimide dont le druzisme et le chiisme formaient — avec le christianisme et le sunnisme — les principales assises (les émirs chiites étendaient leur domination

les mains des chiites. Pour faire face aux titres territoriaux des maronites, ils peuvent se prévaloir de leur présence multi-séculaire sur cette aile sud de la Montagne dont les maronites — qui y sont devenus majoritaires depuis le siècle dernier — ne mettent pas en doute la libanité «d'origine». Ceux-ci sont obligés de la considérer comme faisant partie intégrante du noyau libanais et portant de plein droit le nom de Liban. Par contrecoup, cette reconnaissance tend à «libaniser» des périodes de l'histoire druze antérieures à l'unité de la Montagne: les périodes des Arsalān, des Tanoukh, etc...; elle tend, finalement, à mêler les origines druzes elles-mêmes au sol libanais (reconnu tel), ce qui est l'ultime satisfaction au désir de parité. En plus, les druzes possèdent leur prépondérance au cours des deux époques émirales postérieures à la conquête ottomane... Néanmoins, la bataille de ᶜAyn Ṣofar, dans sa version maronite, garde une place à part dans l'histoire des rapports antre les druzes et la terre libanaise. C'est un apport sanglant et précoce à cet effort de mise en acte de l'entité libanaise; effort présenté en général comme

---

politique et féodale sur une superficie considérable du Liban du nord-est), en dépit, disons-nous, de cette couleur politique dominante, le Liban poursuivait, afin de défendre son existence et son indépendance, une lutte révolutionnaire et sanglante continue (...) bravant l'Empire ottoman islamique et l'islām politique dans sa conception du califat... C'est là un signe du haut degré qu'avait atteint dans son évolution alors l'idée nationale libanaise.

«(...) Hélas! cette conscience politique, en voie de transformation en esprit laïc, a été perdue, dissipée, déracinée pour bien longtemps par les tentatives pour fonder un foyer national chrétien, réssuscitées, il y a près de cent vingt-cinq années.» JUNBULĀṬ, *Fī majrā al-siyāsa al-lubnānīya: awḍāᶜ wa-takhṭīṭ* (Dans le courant de la politique libanaise: situations et prospectives), Beyrouth, éd. de 1978, pp. 83-84.

De sa forte position dans la Montagne, Junbulāṭ exprime ouvertement, on le voit, ce qu'un Makkī, par exemple, n'ose dire qu'en termes indirects, tellement est-il obligé de compter avec les réactions éventuelles de sunnites, de nationalistes arabes, etc... Junbulāṭ s'efforce de revendiquer pour les druzes et les chiites ensemble une position dont la conscience historique chiite était absolument coupée et qu'elle n'a commencé à découvrir que depuis peu d'années. D'un coup, il retouche tous les éléments du tableau: il choisit les chiites comme partenaires dans son entreprise de domination rétrospective du Mont-Liban; il contrebalance l'extrémisme maronite se cramponnant à l'affirmation d'une identité chrétienne de la Montagne, jamais interrompue depuis la défaite du paganisme; il fait pression enfin sur l'équilibre de la

résumant la «gloire» de l'époque émirale. D'un point de vue druze, les Mamelouks occuperaient à aussi bon escient que les Ottomans eux-mêmes la position de l'adversaire en face de qui s'articule l'affirmation de l'autonomie. Insérée dans ce contexte, la bataille de ᶜAyn Ṣofar pourrait même «laver» les atermoiements trop patents des Tanoukhs entre les États islamiques et les Croisés. Elle introduirait un équilibre bien libanais dans l'image historique des druzes, en y introduisant un nouvel élément contrastant avec les silhouettes des premiers Maᶜn, *murābiṭ* (marabouts) anti-croisés du Chouf médiéval. Ainsi équilibrée, l'image des druzes pré-ottomans étale dans deux directions leur effort pour la consolidation de l'autonomie libanaise: la direction de l'intérieur islamique et celle de l'Occident chrétien. Dans cette image, s'introduira, sans difficulté, le visage crispé du cavalier druze, trois siècles plus tard: champion sourcilleux de l'autonomie, toujours prêt à la défendre, l'arme à la main, contre le pouvoir ottoman.

* * *

---

position sunnite en évoquant un «mahométanisme» s'accordant pleinement avec le «patriotisme» libanais intégral et hostile à toute domination étrangère même musulmane... Ailleurs, Junbulāṭ ne se contente plus d'insister sur l'identité du Pouvoir, mais déplace l'accent vers celle des populations: «Cet état de fait, écrit-il, dans l'émirat arabe (du Liban) reflétait la réalité de la constitution démographique populaire du Liban d'alors et, en particulier, du Mont-Liban et du littoral qui le longe, autrement dit de «la Prusse» du futur Liban. Cette constitution était musulmane et surtout dans la plupart des zones qui, aujourd'hui, sont peuplées de chrétiens. Il ne faut pas oublier que les chiites peuplaient le Kisrawān, le Batrūn et Jubayl, et les gouvernaient; il en fut de même pour Jizzīn, par exemple. Et avec les chiites, avant eux ou après eux, il y avait les druzes. Les sunnites habitaient certaines villes et certains villages côtiers inclus dans ces mêmes zones. Il en fut ainsi des deux Matn aussi et même d'une grande partie du Liban-Nord actuel. Les chrétiens ne commencèrent à avoir une présence assez compacte dans les zones médianes, dans certaines zones nord et dans le sud du Mont-Liban, qu'à une époque très tardive (...).» Cf. JUNBULĀṬ, *Mukhtārāt fī ʿīd mīlādihī al-sittīn* (textes réunis à l'occasion de son soixantième anniversaire), Beyrouth 1977, p. 98.

Dans un troisième texte, enfin, Junbulāṭ s'attaque aux détails, se donnant la peine d'énumérer des villages, dans différentes régions, qui furent longtemps «mahométans» avant de passer aux mains des chrétiens. Cf. JUNBULĀṬ, *Ḥaqīqat al-thawra al-lubnānīya* (Vérité de la révolution libanaise), Beyrouth, éd. de 1978, p. 137, nº 2.

Islām et Occident: les sunnites n'imaginent la cristallisation d'une identité libanaise que contre le second de ces deux pôles. Dans leur conception de l'autonomie, celle-ci ne rend nullement illégitime — rétrospectivement s'entend — la présence de l'État islamique ou l'exercice de sa juridiction sur le territoire libanais. Au contraire, ce qui leur paraît illégitime c'est l'effort déployé par d'autres afin de doter l'autonomie d'un fondement «naturel», géographique et de river aussi bien la politique que l'effort militaire au rôle de maintenir en acte — ou de faire passer à l'acte — cette autonomie «voulue» par la nature. Jamais l'historien sunnite n'acceptera que la spécificité, dans la mesure où il la reconnaît, soit considérée comme le fruit d'une suite de conflits avec l'hinterland ou, du moins, d'une auto-affirmation même passive contre celui-ci. En face d'une telle thèse, les sunnites s'identifient, en règle générale, avec l'intérieur, en niant tout clivage entre celui-ci et la Montagne, d'autant plus aisément qu'ils ne posent guère le problème de l'entité autonome en termes territoriaux. L'autonomie n'est reconnue que comme un aspect, plus ou moins nécessaire, d'une auto-organisation régionale, se faisant — et se modifiant le cas échéant — dans le cadre d'une identité nationale commune[69]. Il devient compréhensible, dans ces conditions, que l'historien sunnite s'identifie avec l'État qui a dévasté le Kisrawān. Il aura placé le foyer de son identité

69. «Il existe, écrit 'Umar Farrūkh, une nation arabe unique qui eut, à travers les âges de l'histoire, sa langue, sa littérature, sa culture et aussi ses divisions idéologiques, et qui continue, jusqu'à nos jours, à accomplir sa mission dans la vie (...) Ces Arabes constituent une seule nation, mais ne peuvent vivre réunis sur une même terre; ils sont répartis dans plusieus pays, mais conservent une sensibilité commune.

«Quant au lien qui m'attache à l'Arabe qui vit en Irak, en Égypte, au Hedjaz ou au Maghreb, c'est un lien de fraternité (...) Ce qui me sépare de lui se limite au fait qu'il vit dans un autre pays; il ne se mêle pas de l'administration de mon État, de même qu'un Tyrien n'est pas concerné par l'administration de la municipalité de Beyrouth et ne peut avoir son mot à dire dans l'élection d'un député de la ville de Beyrouth.» On ne peut être plus clair: l'autonomie territoriale ne constitue pas un fondement de la nation; d'autre part, les limites de l'«indépendance» de l'État (libanais) ne dépassent guère les exigences d'une certaine organisation interne de la nation (arabe). Cf. 'U. FARRŪKH, *Difā 'an 'an al-'ilm, difā 'an 'an al-watan* (Défendre l'enseignement, défendre la patrie), Beyrouth, éd. de 1977, p. 45.

non pas dans la singularité territoriale, mais dans le «centre politique» à partir duquel l'État islamique déploie le champ de son universalité. Pour faire échec aux effets politiques de cette présence hégémonique dans la Montagne, dont se targuent les maronites et dont ils s'efforcent de prouver la continuité historique, les sunnites mettent en avant, premièrement, l'affiliation de plein droit de leurs zones d'implantation à la terre d'islām et, deuxièmement, la possibilité pour le pouvoir central (islamique) de reprendre le contrôle de la Montagne, à chaque fois que celle-ci tentait de se constituer *contre lui* en entité séparée. Les critères sunnites de légitimité historique, ce sont les critères maronites endossés à l'envers: les maronites se réfèrent, pour fournir des exemples de situations légitimes, aux périodes d'indépendance ou de rébellion, les sunnites aux périodes de soumission et même aux campagnes punitives. Les moments de grands heurts (telles les expéditions kisrawānaises) mettent face à face, en un seul instant, les deux systèmes de valeurs. Se penchant, pour une fois, sur le même événement, l'historien sunnite et l'historien maronite, voulant juger l'événement kisrawānais, se font face: le premier dans le camp de l'envahisseur, le second dans les rangs de la résistance (selon lui formée de maronites et de druzes). Dans ce face à face, soulignons-le, deux rapports avec la terre se trouvent exprimés. Se disputant le même objet (la terre kisrawānaise) les deux adversaires ne le destinent pas au même usage: le but du sunnite est de s'assurer la soumission politique de cette terre, le but du maronite c'est de la posséder, de s'en assurer la jouissance. Il ne faut pas croire cependant que les sunnites sont seuls portés à mettre en avant le rapport de pouvoir avec le territoire libanais, même si le déroulement, à travers treize siècles, d'une longue suite d'«époques» islamiques sur ce territoire, favorise leur insistance sur le rapport politique et son assignation comme aspect principal de leur domination. Le maronite Nagīb Daḥdāḥ, nous avons pu nous en assurer, se laissant prendre au filet de la même logique, limite son effort en vue de «libaniser» les provinces annexées au Petit-Liban à l'affirmation qu'un jour elles avaient dû exprimer leur soumission à un émir libanais.

Rappelons enfin les attitudes d'historiens dont les communautés ne sont soupconnées par personne d'avoir participé à cette guerre du Kisrawān ou, même, n'existaient pas encore au début du XIVe siècle. Nous avons vu, par exemple, le grec-catholique Abū-Khāṭir disposer des sources avec une liberté proche de la légèreté, tranchant en quelques phrases une discussion dont on a pu noter le caractère inextricable. Mais — légère ou bien pesée — la réponse de ces historiens fait toujours état de la diversité, suggérée par les sources, des populations kisrawānaises. Sans passer sous silence la spécificité de la société montagnarde, ces historiens ne sont pas pressés d'attribuer à une communauté déterminée le bénéfice ou le privilège de cette spécificité. Le territoire leur semble prêt, par principe, à embrasser une mosaïque de confessions, dont la disposition imaginaire exclut l'exercice d'une quelconque hégémonie. Pourtant, s'agissant de questions plus complexes que celle du territoire (celle de l'État par exemple), ces historiens, on le verra, ne pourront plus éluder le problème confessionnel ni l'insertion de leur approche dans la vision globale propre à un groupe de communautés. Il demeure vrai que leur position marginale dans la tension communautaire permet à ces historiens de conserver un sens critique tendant, en général, à conformer le récit historique au règles d'objectivité.

La projection généralisée

Dans la plupart des cas que nous venons d'examiner, le récit historique est offert en pâture à un «Moi idéal» d'origine communautaire. Enraciné dans un mythe contemporain, ce Moi ne cesse de se projeter sur l'histoire afin de *l'informer* par le mythe. A son tour, l'histoire, il ne faut pas l'oublier, sert de matière première au mythe où doit se nourrir le «Moi idéal» de la communauté. L'assujettissement de l'histoire aux désirs de ce «Moi» ne prend pas nécessairement la forme de la falsification ou de l'invention de faits. Des procédés bien plus subtils — épousant parfois des mécanismes de pensée inconscients — s'avèrent souvent plus efficaces. Lorsque, par exemple, Mgr

Debs fait le récit de la résistance kisrawānaise, il n'en tire aucune «leçon» favorisant le ralliement à l'idée d'un «nationalisme libanais», fruit d'un long cheminement historique qui, inauguré par les maronites, aurait pris la direction nord-sud et se serait enrichi, à partir des expéditions mamelouks, de l'apport druze. Debs note le fait de la rencontre druzo-maronite; il n'en fait pas un jalon sur le chemin de ce rouleau compresseur de la «libanité», lâché par des historiens maronites plus proches de nous. Au début du siècle, les temps n'étaient pas encore mûrs pour la construction d'un mythe politique du maronitisme axé sur la pérennité du rapport entre la terre libanaise et lui; rapport à la fois trans-historique et fournissant le sens de chaque événement de l'histoire. Le souci principal de Debs était de prouver la fidélité perpétuelle des maronites à l'Église de Rome; aussi bien la finalité que la structure de son discours en étaient affectées.

En revanche, lorsque le père Ḍaw entreprend, trois quarts de siècle plus tard, de raconter les mêmes événements, son récit n'offre aucune différence importante avec celui de Debs dans la présentation des faits objectifs (ou plutôt supposés tels). Les mêmes communautés, par exemple, font acte de présence, chez les deux auteurs, sur le champ de bataille, nouant les mêmes alliances et accomplissant les mêmes gestes militaires. Il n'en demeure pas moins vrai que le récit de Ḍaw est chargé de la fonction d'entretenir un mythe déjà arrivé à un stade avancé de son dévéloppement. Ce dessein est réalisé surtout par l'accolement d'une dimension subjective en accord avec le mythe au comportement des parties concernées. Il en est ainsi des mobiles qui seuls peuvent, selon Ḍaw, expliquer l'attitude des maronites vis-à-vis des demandes mamelouks, et qui d'ailleurs, pense-t-il, fournissaient, depuis toujours, le sens de la conduite politique et militaire de cette communauté et continuent d'en rendre compte aujourd'hui même. Ces mobiles auraient été transmis aux druzes comme par contagion, et la guerre du Kisrawān, précisément, donnait à ceux-ci une première occasion de les manifester.

Cependant, même ainsi transformée en étalon immuable des

comportements historiques, la personnalité communautaire peut encore s'écarter de la ligne de conduite exprimant sa véritable essence. Qu'à cela ne tienne: loin de troubler à nos yeux l'image de cette personnalité, les conduites non conformes à son idéal finissent par en approfondir les traits. L'exception, fidèle à son habitude, ne pourra que confirmer la règle. Agent soustrait au devenir, le Moi idéal — image strictement contemporaine en vérité — fait l'unité de l'histoire communautaire. Il unifie aussi l'histoire de l'Autre, en imposant à celui-ci une image fixe déterminée par son rapport actuel avec le Moi. C'est, par exemple ce que fait Tadmurī, en supposant l'existence d'un «plan séparatiste» latent, tramé de concert par les chiites et les maronites, et qui risque de refaire surface à tout moment de l'histoire. En effet, le caractère récurrent de ce plan invite à l'attribuer non pas à une conjoncture historique révolue, mais bien au «Moi» permanent de l'Autre.

Situant à ce niveau (celui des essences communautaires prétendument immuables) les lignes qui les divisent, la plupart des historiens libanais — du moins ceux qui s'érigent en porte-parole de leur communauté — se mettent dans l'impossibilité de prendre au sérieux ce «nationalisme territorial» dont nous avons rencontré la formulation-modèle chez Anṭūn Saᶜāda. Pourtant, il s'agit là du *credo* explicite de beaucoup d'entre eux. *Credo* qui, en fait, n'est que l'alibi de l'adhésion profonde à la cause communautaire, ou même l'instrument qui, par contraste, permet de noter le degré de refoulement de l'attitude confessionnaliste. Il est vrai que d'autres historiens, excluant le facteur territorial de leur définition du nationalisme (arabe, syrien), laissent voir le même refoulement à travers d'autres formes de duplicité. A la place de l'unité du territoire, ce sera par exemple celle de la langue et de sa culture qui servira, dans leur cas, de masque au désir d'hégémonie communautaire.

Enfin pour un troisième groupe d'historiens, dont nous allons maintenant parler, pousser jusqu'à ses ultimes conséquences la thèse du nationalisme territorial est la seule alternative valable..., l'unique refuge qui reste pour l'idée de l'unité libanaise. Butant dès leur premier pas contre la pluralité des

«Moi» ou des «mythes» communautaires, ces historiens trouvent en le pouvoir unificateur du sol le moyen de compenser le cloisonnement des groupes humains. Tâche d'autant plus difficile qu'il ne s'agit nullement de nier la pluralité ni de la dépasser, mais plutôt de retrouver, tout en la conservant, un plan d'unité qui la transcende. Or, prendre au sérieux la pluralité, c'est aussi rendre insuffisante comme foyer d'unité (elle l'est pour l'école maronite) la spécificité de la Montagne: le Liban d'aujourd'hui n'est plus seulement un pays de montagne. Ces historiens sont donc obligés d'attribuer à l'histoire du Liban une unité composée, et même, dans une certaine mesure, contradictoire. Ils la fondent sur une vision fonctionnelle de la terre libanaise; vision qui a le mérite d'intégrer, sans être dépouillée de sa cohérence, la diversité morphologique.

CHAPITRE III

LE «FONCTIONNEMENT» HISTORIQUE DU TERRITOIRE

Nature et histoire

Dans les pages précédentes, nous n'avons traité que des noms concurrents épinglés à ce territoire qu'est le Liban contemporain. Nous les avons vu dérouler, à travers les textes de nos historiens, les conflits qui les opposent les uns aux autres; et surtout leurs «attitudes» — mélanges diversement dosés de reconnaissance et de dénégation — vis-à-vis de l'«universalité» du plus universel d'entre eux: «le Liban». La lutte pour le Kisrawān tourne, en définitive, autour de ce nom. Un nom se laisse inclure par un autre, se l'annexe ou se tient, plus ou moins loin, en dehors de son extension: normalement, ces rapports relèvent de la logique élémentaire. Dans le cas qui nous occupe, celui des historiens libanais, la définition de ces mêmes rapports ne va pas sans frottements. La violence des conflits que suscite les divergences des tracés représentant les rapports internes à la nomenclature est sans doute le reflet d'une violence réelle qui, transposée sur le plan idéologique, est plus ou moins retenue ou, au contraire, exaspérée, en tout cas déformée. Faute d'être à la tête des communautés ou des gouvernements, nos historiens — plus généralement les spécialistes de l'idéologie — s'occupent de conflits intestins de la nomenclature. Dans la mesure où ils adoptent des points de vue partiels, pour ainsi dire infra étatiques, ils échouent à justifier l'unité de la terre libanaise actuelle sous le Nom qu'elle porte. Pourtant, ils ne cessent de

proclamer leur foi en cette unité. Les plus pressés la trouvent fondée sur la frontière naturelle, confirmée selon eux par la permanence du Nom. Car la permanence historique du Nom procure déjà à l'histoire de cette terre une unité élémentaire. A quelle histoire? A celle qui se constitue, sur une terre définie par la nature, en une chaîne d'événements ayant pour toute continuité formelle celle du temps physique. Cette histoire se reproduit — s'écrit — en un chapelet de récits dont chacun est censé aboutir, en guise de «morale», á l'affirmation de l'identité nationale. Étant celle d'*une* terre, l'histoire fait semblant d'être *une* histoire. Elle finit par se prendre à son propre jeu et, oubliant qu'elle a fondé son unité sur celle du Nom (dont l'extension est cernée par la frontière naturelle), elle prétend maintenant servir de fondement à l'unité de ce Nom, promu en nom politique, et la traversant à ce titre de part en part.

Sur un exemple grossi par la carence des sources, nous avons montré comment, construit à partir de positions différentes, le récit d'un événement ne fait que mettre en évidence l'incohérence — pour ne pas dire la déchirure ou l'effritement — du temps et de l'espace «libanais», et l'incompatibilité des plans tramés par les historiens afin de donner au Nom un semblant d'unité.

C'est parce qu'ils veulent trouver dans l'histoire elle-même le fondement de l'unité politique, la frontière garantissant pour certains l'unité naturelle, que les efforts de ces historiens — hérauts de l'événement investi par les désirs actuels et champions du récit exemplaire — sont voués à l'échec. Pour les fonctionnalistes, en revanche, ce n'est plus dans l'histoire que réside le foyer de l'unité, même politique, mais dans le sol. La terre posséderait des attributs essentiels, déterminant sa fonction, c'est-à-dire le sens de l'action qu'elle exercera sur les groupes qui choisissent de s'y établir. La seule tâche qui reste à l'histoire, en tant que processus événementiel, c'est de s'efforcer d'être l'incarnation permanente de cette fonction, son passage répété à l'acte. La fonction unifie et contribue à motiver le processus (elle lui donne sa logique et son sens); le processus ne crée ni ne fonde la fonction. Elle le précède logiquement, et c'est en elle que gît la spécificité du

territoire et la raison permanente de l'unité de son nom. A l'intérieur de ce cadre théorique, le rôle de la «frontière naturelle» n'est plus décisif. Car c'est désormas le territoire tout entier qui se charge de l'accomplissement de la fonction. Bien plus, l'accent se déplace vers l'intérieur; il est mis, pour ainsi dire, sur le *tronc* du territoire, la périphérie, qu'elle soit extravertie ou introvertie, restant partiellement à l'ombre. Ce n'est pas à dire que les «fonctionnalistes» dénient à l'extérieur son rôle; c'est en lui faisant face que le territoire, comme d'habitude, affirme sa spécificité[1]. Il demeure que la «fonction», loin d'être celle de la frontière (que celle-ci soit «naturelle» ou historique»), s'explique plutôt en termes de situation géographique et de relief.

Dans le cas libanais, ce choix nous met devant une dualité immédiate. La situation géographique est doublement déterminée: entre la mer et le continent. Double est aussi le relief: la Montagne d'une part et le littoral (ou la plaine) de l'autre. La performance majeure de la tendance fonctionnaliste dans l'historiographie libanaise consiste à transformer en complémentarité cette dualité de base. La complémentarité, toutefois, ne signifiera pas l'exclusion définitive de l'incompatibilité entre les termes de chaque couple. Bien au contraire, celle-ci sera retrouvée à la racine de l'alternative devant laquelle se tiendra le pays — ou simplement l'historien — à la veille de chaque rupture. Néanmoins, l'hypothèse de la complémentarité rapproche cette tendance du «nationalisme territorial» de Saᶜāda. Le fonctionnalisme territorial des publicistes et des historiens se trouve être la voie unique aboutissant à un «nationalisme libanais». Michel Chiha est sans doute le premier à proposer une conception

1. La spécialité, c'est entendu, ne va pas ici sans diversité: «Rivages accueillants, montagnes hautaines», terre «mille fois refuge» et — conséquence inévitable — cette «foule disparate»... Néanmoins, Chiha ne cède rien de sa «différence» ni de sa méfiance de l'Autre; il recommande de ne pas laisser notre sol mourir «des suites de son bienfait. Nous n'en devons plus permettre l'accès n'importe comment à n'importe qui.» M' CHIHA, *Politique intérieure,* Beyrouth 1964, pp. 27-28. Plus loin, il écrit que le Liban «*s'il assimile assez ce qui vient à lui, il est inassimilable pour ce qui est au-delà de sa frontière naturelle*». *Ibid.,* p. 179.

fonctionnaliste de l'unité du «Grand-Liban» dont il fut le brillant avocat sinon l'un des artisans. Nombre d'historiens firent de sa formulation un moule dont ils se servirent pour remodeler l'histoire libanaise. Ils formèrent une école qui reste peut-être la plus influente parmi les tendances de notre historiographie contemporaine[2].

Oppositions et complementarites

La thèse que nous venons de résumer est, sous des formes diverses, omniprésente dans les articles et les conférences de Michel Chiha. Dans son œuvre, la théorie du territoire ne constitue pas seulement un premier plan de celle de la société et de l'histoire libanaises; elle en est la structure générale. Le reste — du concept de la coexistence des communautés à la théorie de la représentation parlementaire — en découle sans peine et finalement y débouche. Chiha ne se lasse pas d'insister sur l'originalité de son pays: «Le cas du Liban est unique au monde»[3]. Et si le premier aspect qu'il tient à montrer de cette originalité est celui de la diversité humaine, il tient celle-ci pour inséparable du cadre territorial qui l'accueille et même la suscite. Tenons-nous en à un exemple: dans un texte capital, nous voyons Chiha donner de la fonction du territoire libanais, conçue dans le contexte géopolitique contemporain, la définition suivante: «Pourtant à cause de notre situation dans l'espace, parce qu'aucune puissance dite mondiale ne peut se désintéresser entièrement de nous (en tant que placés en un lieu et sur une

2. Nous n'oublions pas que la paternité de cette imagerie territoriale appliquée à notre histoire revient (comme tant d'autres choses d'ailleurs) au père Lammens. Ce qu'on trouve chez lui, toutefois, ce n'est que des éléments et des aspects plus ou moins isolés de cette tendance. Son accomplissement, elle le doit à Chiha qui organise les «actions» du territoire en une «fonction» offrant à l'histoire son critère d'intelligibilité le plus fondamental. D'ailleurs, Lammens, en décrivant ces «actions» (les mêmes!), ne parlait pas spécifiquement du Liban..., mais de la Syrie. Cf. H. Lammens, s.j., *La Syrie. Précis historique*, Beyrouth 1921, vol. I, pp. 1-2.

3. Chiha, *ibid.*, p. 247.

route à caractère universel), ensuite parce que nous sommes un pays de montagnes où l'on peut encore se fortifier et se défendre, et enfin parce que nous disposons avec des climats favorables, d'une large façade sur la haute mer, nous sommes devenus, un peu paradoxalement en raison des risques que nous courons, une terre d'asile, le refuge des opprimés et des bannis, avec les conséquences et les charges qu'un tel privilège comporte.» Ayant formulé ainsi son diagnostic du présent de cette terre, Chiha n'omet pas de la mettre en perspective, pour y voir non pas un effet de la conjoncture, mais une donnée permanente de l'histoire. Permanente est cette donnée parce que le pays la doit, en dernière analyse, bien plutôt à son sol qu'à son histoire. Ce n'est pas depuis hier que la montagne libanaise sert de refuge aux persécutés. La tendance à l'émigration — conséquence du surpeuplement dû à l'affluence sur cette terre exiguë de nouvelles vagues de sans-abri — est «dans une certaine mesure» celle même que connurent les Phéniciens lorsqu'ils sont allés planter leurs colonies «à peu près partout» dans le monde «connu et inconnu»[4] de leur époque.

Il est bien clair que nous sommes ici devant une image du territoire où la dualité inscrite dans la situation géographique et dans la morphologie s'exprime, presque sans médiation, au niveau de la fonction humaine. La terre libanaise est à la fois un relais et un refuge. Lui faisant accomplir «de tout son sol» (comme on dit: «de tout son cœur») cette double fonction, Chiha se permet de ne pas trop se soucier de la question de ses frontières. Après avoir écrit que «*le Liban d'aujourd'hui* s'identifie à peu près avec le Liban-Phénicie des origines»[5], il ajoute, sans embarras apparent, que «celui-ci s'étendait d'Arce jusqu'à Tartous»[6]. En plus les *bandes* parallèles du territoire semblent, aux yeux de Chiha, projeter en plan les *couches* superposées de l'histoire. «Les origines» (la Phénicie), c'est avant tout la chaîne des villes côtières. «Parallèle à la mer (...) la montagne (...) est

4. Chiha, *Le Liban d'aujourd'hui* (1942), 2e éd., Beyrouth 1961, p. 12.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, pp. 12-13.

aujourd'hui, au propre comme au figuré, notre épine dorsale.» Quant au «haut-plateau entre Anti-Liban et Liban» (la Békaa), il est «aujourd'hui notre principal grenier. Avec son vaste prolongement au nord, il s'est appelé Coelé-Syrie ou Syrie creuse mais aussi, à l'époque romaine, Phénicie du Liban; et ce n'est pas nous qui contesterons la légitimité de cette appellation si conforme à la nature des choses»[7]. Au premier abord, redisons-le, ces bandes du territoire paraissent être chacune le canevas privilégié d'une étape de l'histoire. Le littoral a porté la Phénicie; la Montagne a abrité ces fameuses minorités tout au long des époques islamiques; enfin la Békaa, grenier des temps présents, étale au pied de la Montagne une libanité plus ou moins contestée. Mais, dans la vision chihiste du territoire, le niveau le plus profond ce n'est pas le parallélisme des bandes de terre et des époques d'histoire; c'est la complémentarité des premières dans l'accomplissement d'une fonction complexe: celle du littoral-relais, de la montagne-citadelle et de la plaine-grenier (qui aussi est la voie d'accès au continent ou au désert). C'est dans cette complémentarité que le nationalisme libanais trouve sa charpente; sa cohérence (au moins celle du rapport entre la Montagne et la mer) permet au facteur territorial, non seulement de s'intégrer à l'histoire, mais d'en accaparer le sens profond et d'y exercer une détermination permanente. La position stratégique occupée, dans ce fonctionnalisme, par le couple Montagne-mer ne prive pas de son effet théorique le troisième élément: la plaine-grenier. Par l'impression de complexité qu'elle produit, son insertion dans le tableau rappelle, encore une fois, l'unité essentiellement métaphorique retrouvée par Saᶜāda par-delà la diversité de la terre nationale.

Cependant Chiha est un commerçant de la ville. C'est là un fait qu'il convient de ne pas oublier si l'on veut saisir la nature de

7. *Ibid.*, p. 14. Ailleurs, Chiha, évoquant une visite à la vallée du Litani, au point où elle est surplombée par le château de Beaufort, regrette que le Sud ne soit «pas assez connu, pas assez aimé»; pourtant, ajoute-t-il, c'est «le Liban éternel», celui de Tyr et de Sidon. Cette libanité, Chiha y englobe la Békaa, pour conclure que le Liban a «des obligations» envers les deux provinces. *Politique intérieure, op. cit.*, pp. 50-51.

l'équilibre qui régit sa vision de la terre libanaise. Cet homme qui voit en la Montagne «l'épine dorsale» du pays et affiche son admiration pour les vertus des montagnards (santé, austérité, amour du travail, pureté morale, etc...) ne détourne jamais, en vérité, son regard de la mer. C'est un Méditerranéen qui lit l'histoire du pays (et son avenir) sur sa façade maritime. Et s'il aime la montagne, c'est en tant qu'abri non seulement pour les minoritaires et les persécutés, mais aussi contre les maux qui rongent les ports et les cités commerçantes. Un tel abri est une nécessité. L'image du Libanais, suggérée par les textes de Chiha, est faite de la sagesse commerçante et du caractère montagnard[8], sagesse ambiguë qui n'exclut ni l'affinement de la sensibilité ni la complaisance dans le danger. L'auteur insiste sur »«l'éternelle aventure» qu'est l'expérience historique des Libanais. «Nous avons vécu, écrit-il, nous sommes condamnés à vivre dangereusement. Il faudra toujours que nous endiguions ou que nous canalisions le torrent, d'où qu'il vienne, si nous ne voulons pas qu'il nous emporte»[9]. L'origine du danger, il faut la chercher dans ce rôle de trait d'union imposé au pays par son double horizon maritime et continental. «Nous commandons en effet, de plus en plus, un réseau de routes nécessaires dont, aux heures de crise comme par temps calme, de plus forts que nous nous ont demandé et nous demanderont le passage. Si nous laissons passer, nous risquons d'être submergés (si c'est l'ennemi qui passe), et si nous refusons le passage, nous devons nous attendre à le voir forcer (s'il n'est pas défendu par d'autres que nous)»[10]. Ce rôle d'échelle, mis en vedette, insère la vision de Chiha dans un cadre d'«histoire de la civilisation» et l'écarte de l'optique coutumière du maronitisme politique qui fait voir en l'«esprit d'indépendance» des montagnards le «moteur immobile» de l'histoire du Liban. Pourtant, l'esprit d'indépendance est là: il est dans ce cortège de minorités que Chiha montre, arrivant l'une après l'autre dans la Montagne pour s'y retrancher, et ne tardant

8. Dénonçant le pourrissement des mœurs politiques, Chiha note que «la montagne elle-même se débilite». *Ibid.*, p. 307.

9. *Le Liban d'aujourd'hui, op. cit.*, pp. 9-10.

10. *Ibid.*

pas à entrer en rébellion contre les puissances de l'hinterland. Revendiquées et même exaltées, ces hautes silhouettes d'insoumis n'empêchent pas l'auteur de qualifier, sans hésitation, les Omayyades, les Abbassides, les Fatimides de «maîtres à tour de rôle de l'antique côte phénicienne et de la montagne (...)»[11]. Dans la foulée de cette modification d'optique, c'est la référence historique où les images de l'origine et de l'idéal sont investies qui a changé: Chiha se reconnaît plutôt dans la Phénicie que dans les formations politiques de la Montagne. Reprenant par exemple une comparaison proposée par Lammens entre les «minuscules états syriens» de l'Antiquité et les «Républiques phéniciennes», il perçoit la différence «non seulement du point de vue des frontières, mais de celui des Méthodes politiques». «Il y a des signes d'intérêts contradictoires, conclut-il, suivant qu'on est un peuple de la mer ou des confins du désert»[12]. D'une certaine manière, cette pluralité humaine recueillie par la Montagne-refuge est présentée comme une conséquence — partiellement au moins — de la multiplicité des chemins offerts par la mer. «Depuis les époques lointaines du passé, écrit Chiha, une force centrifuge nous projette avec nos spéculations et nos rêves, d'un continent à l'autre, cependant qu'une force contraire attire sans cesse vers nos foyers des formes humaines en marche. Il en sera ainsi des époques lointaines dans l'avenir. Il y a pour expliquer cela la route, les convictions et les inquiétudes religieuses, les passions insatisfaites.» C'est ce qui fait de cette terre «le lieu où les hommes s'acclimatent d'où qu'ils viennent, où les civilisations se visitent, où les croyances, les langues et les liturgies se font de graves révérences; un pays méditerranéen avant tout mais, comme la Méditerranée elle-même, sensible à la poésie universelle»[13].

Ce privilège donné à la mer, même s'il s'explique par la situation personnelle de ce banquier-citadin, ne manque pas de cohérence avec l'ensemble de sa doctrine. La mer, en effet, est

11. *Ibid.*, p. 37.
12. *Ibid.*, pp. 28-30.
13. *Ibid.*, pp. 73-74.

l'*une* des sources de la pluralité, mais elle est le *seul* élément (est-ce un un rêve d'eau opposé à l'imagerie rocheuse de la montagne?) en quoi se conquiert l'homogénéité. Chiha (le politicien, cette fois) s'efforce de trouver un lieu — un milieu si l'on préfère — où les facteurs d'unité puissent triompher, permettant de rejoindre «le peuple» par-delà ses divisions. La Montagne, aux mille cloisons, lieu des solitudes juxtaposées, n'est pas faite pour faciliter cette mission. Surtout si l'on juge peu sûre la voie négative qu'elle offre à l'unité: la méfiance commune envers l'étranger... Méfiance qui, d'ailleurs, n'annule en rien celle que les autochtones ressentent les uns envers les autres. A l'opposé des barrières et des niches de la Montagne, les ports offrent des occasions de rencontre et d'échange, sinon de fusion. Chiha, d'accord avec Lammens[14], ne nie pas l'effet diviseur de la Montagne; il le compense par l'action des rivages où les hommes vivent mêlés, en regardant la mer brasser ses eaux.

Trois cas

La théorie de Chiha procure leur cohérence aux versions les plus courantes de l'histoire libanaise. Elle donne la mesure — la

14. «La Syrie, écrit Lammens au début de l'ouvrage qu'il lui a consacré, possède un bénéfice incomparable, celui de l'unité territoriale, de frontières nettement déterminées, comme peu de peuples ont le bonheur d'en posséder: la mer, les montagnes, le désert.

«En revanche, un sort malencontreux semble avoir multiplié les bornes, les barrières — et quelles barrières! — au cœur même du pays. Antithèse redoutable. Ses conséquences continuent de se faire sentir; elles expliquent la complexité du problème national syrien (...), les accidents géographiques, en limitant les horizons intérieurs, invitaient l'indigène à se replier sur lui-même, à mener la vie de clan; partant ils semblaient devoir compromettre le sentiment de l'unité, de la solidarité ethniques, retarder indéfiniment l'éveil de l'idée nationale.» Lammens, *op. cit.*, vol. I, pp. 1-2.

Dans le tome II de l'ouvrage, nous trouvons la suite: «Aucune terre ne semblait mieux adaptée que ces montagnes abruptes, profondément ravinées, cloisonnées, compartimentées par les agents atmosphériques pour servir d'asile aux minorités, aux croyances opprimées.» *Ibid.*, vol. II, pp. 12-13. Chiha ne contesterait rien de ces passages. On en retrouve chez lui la substance intégrée à sa vision d'ensemble. Cependant, il introduit avec force la mer comme facteur d'unité.

plus facile à contrôler — de son audience par l'influence qu'elle exerce, sous une forme simplifiée, sur l'histoire scolaire. Sa présence est également sensible dans les histoires «générales» — achevées ou simplement commencées — du Liban. Nous en choisirons trois exemples dont deux ouvrages dus à des auteurs maronites, le second étant, du point de vue qui est le nôtre ici, une systématisation du premier; notre troisième exemple sera une «histoire générale» entreprise par un musulman sunnite (et demeurée inachevée): elle s'oriente sur une option politique qu'il ne sera pas difficile de déterminer. Ces trois historiens sont respectivement Philip Hitti, Jawad Boulos et Adel Ismail. Les divergences qui les séparent ne sont pas grandes et leur apport à la vision théorique inaugurée par Chiha n'est pas des plus originaux. Néanmoins, l'ouvrage de Hitti enrichit d'un élément nouveau, par exemple, le rôle assigné par Chiha à la montagne. Celle-ci n'est plus seulement un refuge où les minorités persécutées se juxtaposent beaucoup plus qu'elles ne se mélangent; par surcroît, «la forme naturelle des montagnes s'élevant en barrière empêchait le Liban de communiquer avec l'hinterland à l'est et constituait ainsi un facteur géographique orientant le pays vers le monde occidental; il n'est pas étonnant dès lors de voir la plupart des Libanais tourner le regard vers l'ouest beaucoup plus que vers l'est»[15]. Il ne s'agit donc plus d'un asile au rôle totalement négatif; grâce au dessin de son versant occidental, maritime, la montagne peut indiquer à ses habitants le sens naturel de leurs aspirations: l'ouest, la mer. Et Hitti de relever, afin que cette complémentarité de la mer et de la montagne trouve son achèvement, que l'effet «diviseur» de la Montagne ne lui est pas propre: car, dit-il, la Phénicie, faite pour l'essentiel d'agglomérations côtières, était elle aussi divisée. «(...) La Phénicie des temps passés consistait en villes dotées de gouvernements et d'administrations autonomes; ce qui fit que jusqu'à nos jours le pays reste divisé en groupements nationaux ou paranationaux conscients de leur indépendance et de leur autar-

15. HITTI, *Tārīkh Lubnān...*, *op. cit.*, p. 8.

cie»[16]. Cet amendement du rôle de la Montagne ne supprime pas la dualité que nous avons noté chez Chiha: celle du relais et de l'asile. Au relais côtier, Hitti ajoute un relais intérieur, la Békaa. Il y a, explique-t-il, d'une part, «un pont ou un passage étroit reliant entre elles des larges parties du globe, d'une extrême importance» et, d'autre part, «un refuge, protégeant et isolant les communautés». Le pont c'est à la fois «la côte et le haut-plateau»[17]. La population du refuge et celle du pont ne sont pas le fruit d'un même processus historique; de l'une à l'autre la composition ethnique diffère. Les habitants du pont «ce furent les vestiges de couches humaines, vivant et bâtissant chacune au-dessus de la précédente. Quant aux habitants des montagnes, ils furent semblables à une mosaïque multicolore formée de communautés juxtaposées»[18]. En dépit de cette différence, la terre libanaise, sous la plume de Hitti, paraît accomplir, à travers toute l'histoire, un rôle homogène, aux aspects complémentaires et harmonieux. Pays de montagne, elle favorise la diversité ethnique, préserve l'indépendance jusqu'à l'isolement; mais sa topographie et sa situation de pays maritime concourent à encourager l'orientation vers l'ouest et facilitent la communication; enfin, pays d'une singularité têtue, cette terre a conservé, envers et contre toutes les conquêtes, son identité. Terre d'ouverture et terre d'isolement; terre de brassages humains et terre de cloisonnement ethnique; ces contrastes sont là pour manifester la diversité du territoire plutôt que l'écartèlement du pays.

* * *

Ces différentes facettes de la fonction du territoire paraissent, dans la perspective construite par Hitti, plus ou moins simultanées. Aucune d'elles ne parvient à marquer sur l'autre une supériorité stratégique, voire à la refouler pour la durée d'une période historique entière. Ce refoulement, se traduisant

16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, pp. 8-9.

par un déséquilibre profond de la fonction territoriale, c'est Jawad Boulos qui en fait l'axe de sa vision de l'histoire libanaise. Dans le même cadre qui nous est maintenant familier — celui où se font face la mer et la montagne — la succession remplace la simultanéité en tant que rapport dominant entre les deux rôles de relais et de refuge. Ce rapport s'enrichit aussi d'un nouveau trait (qui nous ramène, d'une certaine manière, à Chiha): le rôle de relais est présenté comme étant la forme originelle et l'aspiration ultime du fonctionnement territorial.

Sa conception d'une fonction du territoire, Boulos la fonde sur une théorie de l'écriture historique. Il affirme l'existence de «lois» constantes commandant la succession des faits et dont la découverte (et non le récit des événements) constitue l'objet du discours historique. Ainsi s'établit une coupure décisive entre ce qui est essentiel à cet objet et ce qui est marginal ou superflu. Boulos attribue au milieu géographique et au climat un rôle capital dans les procès d'unification et de diversification. «Produites et confirmées par les conditions du milieu naturel, les propriétés psychiques — facteurs primitifs ou instinctifs, héréditaires et relativement constants — distinguent les peuples les uns des autres et constituent les principaux «moteurs» de leurs activités»[19]. Quant aux «caractères acquis»: us et coutumes sociaux, styles de vie, langue, religion, lois, etc..., leur transmission n'est pas héréditaire et ils changent. Ils ne modifient guère les propriétés de base. Tournant son regard vers l'époque moderne, Boulos note que le progrès et les inventions ont «changé la face de notre monde contemporain», mais l'homme, ajoute-t-il, «n'a pas changé dans ses instincts profonds». «Les caractères psychiques des sociétés n'ont guère changé depuis la préhistoire»[20]. Ce qui change perd, aux yeux de Boulos, quelque chose de sa valeur, de ses titres à servir d'objet de l'histoire. Lorsque, à la fin, nous accédons au domaine de «l'événement», le changement atteint son rythme maximal et, du même coup, la valeur approche de son degré zéro. Les caractères acquis, que

19. J. Boulos, *Tārīkh Lubnān, op. cit.*, p. 14.
20. *Ibid.*, p. 16.

nous venons d'énumérer, participent à des degrés divers du changement et s'en trouvent dévalués. En tant que science, l'histoire s'occupe des «tendances» naturelles de l'évolution sociale et des «orientations» générales des sociétés, c'est-à-dire de ce qui demeure fixe *au-dessous* du devenir historique. Or, ce qui est fixe ne peut venir que de la terre; elle est son élément.

* * *

Arrivant au Liban, Boulos se sent poussé à exagérer (encore plus) l'impact du milieu naturel sur l'histoire. Le Liban est, pour lui, «une nation géographique», «en d'autres termes, une personnalité géographique où vit depuis les temps les plus lointains une communauté humaine (un peuple, une nation) dont les caractères propres, essentiels, ou nationaux, naturels et, en particulier, les caractères psychiques, ont été modelés et déterminés d'une manière quasi permanente par les conditions naturelles, régionales et héréditaires»[21]. Cette «personnalité géographique» fait partie de la zone occidentale du Croissant Fertile, comprenant le Liban, la Syrie et la Palestine. Mais l'harmonie et l'homogénéité, qui «au premier coup d'œil» paraissent caractériser ce rectangle, ne doivent pas nous cacher la complexité de sa «configuration» et son climat, ni les «contradictions» naturelles internes «qui l'ont condamné à la division nationale, religieuse et politique». Le Liban est ouvert à la mer et entièrement isolé du désert. La syrie et la Palestine, elles, sont, «dans une certaine mesure, ouvertes à l'est sur le désert syrien»[22]. De même, les montagnes «réduisent l'effort» nécessaire pour la défense du Liban, tandis que les deux autres pays «sont exposés aux raids étrangers venant le l'est et surtout à l'exode des tribus bédouines en provenance du désert arabique»[23].

Ainsi donc, la montagne protège l'isolement libanais du désert et, comme pour Hitti, empêche le pays de s'intégrer à l'Asie, consacrant ainsi son identité méditerranéenne. C'est là la

21. *Ibid.*, p. 19.
22. *Ibid.*, p. 21.
23. *Ibid.*, p. 22.

fonction première de la Montagne; fonction purement géographique émanant de sa proximité du littoral et de sa complémentarité avec lui. La Montagne, cependant, n'est pas seulement une barrière isolante; c'est aussi une citadelle «entretenant la liberté et l'indépendance»; aussi bien l'indépendance que la liberté, puisqu'elle offre au peuple la protection contre l'agression étrangère, jointe à l'immunité contre «la tyrannie du pouvoir national». Le rôle de la terre se double, dans l'accomplissement de cette fonction, de celui du «caractère» immuable que le peuple doit, en dernière analyse, à la terre elle-même. Boulos parachève son analyse de l'influence de la Montagne en signalant un troisième aspect: l'exiguïté des surfaces cultivables pousse les habitants «à se tourner vers les activités commerciales et marines, et aussi à l'émigration. Sa proximité de la mer (...) a encouragé les fils de la Montagne à se déplacer; elle leur a facilité les échanges de marchandises et d'idées avec le monde extérieur»[24]. Ce dernier point n'est pas un simple complément aux deux précédents; il est permis d'y voir la résultante générale, aux yeux de l'auteur, du comportement imprimé par le territoire libanais, à travers l'hitoire, à ses habitants. Il définit «la mission de ce pays», mission qui est demeurée commerciale — marine — culturelle «tout au long de son évolution historique normale». De cette évolution, l'auteur exclut «certaines périodes, plus ou moins longues, où des circonstances extraordinaires et relativement passagères isolaient (le pays) de la mer, le condamnant à l'affaissement économique, à la division politique et au féodalisme territorial»[25].

Ces «périodes plus ou moins longues» ne totalisent pas moins que treize siècle! En effet, Boulos divise l'histoire du Liban en deux époques; 1°. «l'époque marine ou phénicienne» s'étalant entre 5000 av. J.-C. et 640 de notre ère: c'est l'époque au cours de laquelle la situation de fait du pays a pu coïncider avec sa mission, car ce fut une époque «de commerce, d'activité marine et de culture», mises à part quelques étapes exceptionnelles; 2°

24. *Ibid.*, p. 24.
25. *Ibid.*, p. 26.

«l'époque continentale ou islamique» s'étendant de la conquête arabe jusqu'à nos jours; ce fut l'époque du féodalisme rural-agricole, à l'exception de quelques périodes, où l'activité commerciale et marine a repris le dessus[26].

Entre ces deux époques — même si l'on s'abstient de discuter la division proposée par l'auteur — le déséquilibre demeure patent. D'abord, c'est évident, la première est de loin plus longue que la seconde. Mais, par-delà l'inégalité de longueur, ce qui rompt définitivement l'équilibre c'est la coïncidence, trop inégale pour les deux époques, de l'histoire réelle d'un peuple et de son «caractère» informé par la «mission» du territoire. Faite dans ces termes, la comparaison instaure la première époque en origine, c'est-à-dire en *norme* et, du même coup, réduit la deuxième époque au statut de période d'aliénation de la terre et du peuple, écartés tous deux de leur aspiration naturelle. S'il est un espoir de rachat, pour cette dernière époque, il se trouve toute entier concentré dans les rares périodes où, triomphant de son aliénation, la terre donne la preuve de la vitalité persistante de sa norme. Considéré dans son ensemble, le tableau esquissé par Boulos réduit la montagne au rôle originel de gardienne de la fonction maritime; «refuge de la liberté et de l'indépendance», elle oblige son peuple à trouver refuge sur les eaux pour sa prospérité et l'épanouissement de sa nature; la montagne disjointe de la côte, repliée sur elle-même, c'est toute la fonction territoriale qui est profondément déréglée, dénaturée.

D'où le soin mis par Boulos à établir l'appartenance authentiquement méditerranéenne de la Montagne; il en fait le leitmotiv du bilan qu'il dresse de chaque étape de l'histoire libanaise. Il commence, s'éloignant sur ce point de Hitti, par un rappel insistant de l'intégration organique de la Montagne dans l'histoire de la Phénicie elle-même. Selon lui, le Mont-Liban était, dès l'époque phénicienne, «densément habité»[27]; il cite Abel affirmant que chaque ville phénicienne «étendait sa frontière sur le Liban à une profondeur variant entre douze et

26. *Ibid.*, p. 27.
27. *Ibid.*, p. 53.

cinquante kilomètres à partir de la côte; elle aménageait en terrasses des terrains de culture pouvant atteindre jusqu'à 2000 mètres d'altitude et y cultivait des céréales, la vigne et des arabes fruitiers»[28]. Loin de menacer la primauté de la mer, cet intérêt phénicien à la montagne ne rend que plus authentique l'appartenance maritime de celle-ci. «en conclusin, écrit Boulos, le pays libanais avait commencé dès le début du troisième millénaire à développer son activité marine, commerciale et culturelle. Byblos l'avait inaugurée depuis la deuxième moitié du quatrième millénaire. Dès lors, cette activité professionnelle devint la mission essentielle des Libanais, au cours de leur évolution à travers des milliers d'années»[29]. La Montagne ne fit, selon l'auteur, que favoriser et protéger l'orientation maritime du pays phénicien. Elle empêchait les Phéniciens, en effet, de se tourner vers le continent. De ce fait, c'est la montagne, et non pas la mer, qui constitue l'élément distinctif du pays comparé aux empires nés sur les territoires voisins et qui, chatouillés par les vagues de cette même mer, échouaient à devenir ce que furent dès le départ les États phéniciens: un empire maritime. Il en est ainsi, même de la cité phénicienne d'Ougarit que sa situation géographique (trop au nord) défendait mal contre les assauts étrangers. un destin similaire empêcha de se transformer en empire maritime aussi bien l'Égypte que l'Empire des Arabes, en dépit «des efforts déployés par les premiers califes et de l'aide dont ils bénéficièrent de la part des petits-fils des Phéniciens»[30].

De la première à la deuxième «époque», la situation du pays change sur plus d'un plan. Mais le changement, s'il parvient à paralyser la fonction «naturelle» du territoire ou plutôt à la dévoyer, reste incapable d'en atteindre le principe ancré dans une structure indestructible. A l'échelle de toute la région, la religion et la langue changèrent mais «lentement et graduellement»[31]. Les tendances de la «nature» maritime furent réprimées

28. *Ibid.*, pp. 53-54.
29. *Ibid.*, p. 57.
30. *Ibid.*, pp. 131-132.
31. *Ibid.*, p. 213.

sous le poids de la domination continentale qui, incapable de s'étendre elle-même sur la mer, en détourna les peuples de la côte méditerranéenne. Ayant échoué à plusieurs reprises, entre la fin du VIIe siècle et les débuts du VIIIe, à refouler les Byzantins hors des eaux, l'Empire arabe vit la mer se fermer devant ses sujets et les communications maritimes entre l'Orient et l'Occident furent coupées. La Méditerranée demeurera «une zone hostile, réservée aux États des chrétiens d'Occident» jusqu'au début du XXe siècle[32]. C'est aussi depuis que les Arabes furent évincés de la mer que l'émigration phénicienne vers l'Occident dut s'interrompre et que la Phénicie devint «une ligne de front» entre l'islām et le christianisme. Cet arrêt ne manque pas d'exercer une influence décisive sur les institutions sociales. La terre étant devenue le champ principal de la vie économique, «le féodalisme apparut comme conséquence fatale de la décadence économique; il s'installa partout en Phénicie et dans les pays du Proche-Orient»[33]. L'auteur, on le voit, situe la cause de la rupture historique, après la conquête arabe, au niveau du changement structurel imposé à l'espace «naturel» (la fermeture des routes maritimes) et non pas au niveau de la tranformation des «caractères acquis», due à la conquête elle-même. Il l'écrit d'ailleurs sans ambages: «La perte par le Phénicie de sa position et de ses traditions maritimes, après la conquête arabo-islamique, la disparition de sa personnalité nationale distincte, s'expliquent moins par la conquête elle-même que par l'échec arabe à enlever aux Byzantins la souveraineté sur la mer»[34]. Cet étriquement subi par le milieu naturel, cette déformation de sa structure, ont-ils détruit les tendances inscrites par son action dans la «psychologie» des populations post-phéniciennes. Boulos reconnaît qu'un «grand processus d'hybridation» fut entamé avec le retrait vers la vie rurale en montagne, marquée par la prééminence de l'activité agricole et l'attachement à l'indépendance dans l'isolement. Ce processus «ne tarda pas à s'imposer à la terre cananéenne-

32. *Ibid.*, pp. 217-218.
33. *Ibid.*, pp. 219-220.
34. *Ibid.*, p. 220.

phénicienne, modifiant son ancien rôle historique et les caractéristiques qui étaient les siennes»[35]. Refoulée, cette «nature» n'est pas pour autant détruite; elle demeure vivace et — en tant qu'origine — inaltérable dans les tréfonds de la terre et des âmes, en attendant que, par-delà l'aliénation, le «naturel» coïncide, de nouveau, avec l'historique. «Ainsi, les caractéristiques essentielles des anciens Phéniciens, modelées par le milieu naturel, de même que celles des autres peuples d'Orient, ont survécu à la conquête arabo-islamique (...), ce sont elles qui, dans l'ensemble, continuent à gouverner le mouvement d'évolution de ces peuples jusqu'à nos jours»[36].

Jusqu'ici c'est l'idée de continuité qui domine cette représentation de l'histoire. Ininterrompue, la présence de l'origine, à travers le temps, enjambe la rupture subie par celui-ci au moment de la conquête islamique. L'islām n'aura été, pour le Liban éternel, qu'un accident, un accident violent, l'auteur en convient, aux séquelles graves et très durables, mais qui n'a pu étouffer la racine qui entretient l'unité profonde de l'histoire libanaise. Du plus lointain passé jusqu'au présent le plus immédiat, cette unité est assurée par la coïncidence, plus ou moins parfaite, de trois plans: celui de la terre, celui de l'origine (toutes deux données une fois pour toutes) et celui du temps (déjà suffisamment long pour avoir livré sa forme et son sens). De ces trois plans, c'est le premier, dans l'ordre, qui est aussi le premier en importance. Car «il est possible de dire que le concept fondamental de l'unité nationale libanaise est bien celui de patrie territoriale»[37]. Pourtant Boulos reconnaît que l'unité de ce territoire n'est pas absolue; elle est profondément affectée d'abord par la dualité topographique (littoral-montagne), ensuite par la dualité géographique (mer-continent). Loin de les nier, l'auteur y voit le fondement de la spécificité du territoire libanais; la fonction du territoire est tout entière ancrée dans la complémentarité des deux composantes de chaque couple. Si l'unité du territoire peut

35. *Ibid.*, p. 221.
36. *Ibid.*, p. 215.
37. *Ibid.*, p. 379.

encore paraître lézardée, c'est à condition d'en avoir une vue moins cavalière. En effet, la Montagne — épine dorsale — n'est pas une dans l'absolu. Elle est faite, bel et bien, d'une suite de «vertèbres», séparés les uns des autres par des cloisons et des cavités. Chiha et Hitti avaient l'un après l'autre pris acte de ce cloisonnement; et Boulos ne manque pas à son tour d'en tirer les conséquences[38]. D'un historien à l'autre le problème que ce trait morphologique pose à une théorie fondant l'unité de l'histoire sur celle du territoire, n'a pas trouvé la même solution. En introduisant sur la scène de l'analyse un historien musulman, nous allons tenter d'isoler la racine théorique de ces divergences.

* * *

38. Des échos de ce «fonctionnalisme» territorial se retrouvent là où d'aucuns s'y attendraient le moins: chez Kamāl Junbulāṭ.

La mer d'abord: «Sur ce beau rivage doré qui a vu, depuis des milliers d'années, la naissance de la première cité-État, le développement et l'expansion de la première idée nationale; la fondation du premier empire maritime et l'apparition, sous sa première forme, du système de démocratie représentative (...), tout près de cette mer qui fut si longtemps libanaise (...), dans ce coin rare du monde, où se rencontrent, s'étreignent et s'entendent la mer et la montagne (...), dans ce pays, si vieux et si jeune, à la fois, alpha et oméga, ce pays auquel le monde doit des valeurs, des idées, des hommes, des institutions et de la splendeur, nous avons le droit d'être optimistes (...), quant à la possibilité d'instaurer une nouvelle démocratie (...)» JUNBULĀṬ, «Risālatī kanā'ib (Ma mission de député), conférence donnée en 1947, in *Mukhtārāt fī 'īd mīlādihi al-sittīn* (Choix de textes pour son soixantième anniversaire), *op. cit.*, pp. 83-84.

La montagne ensuite: «Ainsi à chaque fois qu'une doctrine ou un système devenait trop complexe grâce à l'influence de courants divers de la Tradition, qu'elle (ou qu'il) se contractait trop pour convenir à la mentalité des plaines, des steppes et des immensités désertiques, elle (ou il) se réfugiait au Liban, se contentant d'un coin dans une vallée ou sur une pente... De ce point de vue, le Liban est une mosaïque-miniature représentant la carte du Moyen-Orient, de l'Égypte et du Maghreb..., chacun de ses villages et hameaux est un mini-émirat ayant son cachet particulier..., on dirait un musée vivant des traditions archaïques de l'Orient...» JUNBULĀṬ, *Ḥaqīqat al-thawra al-lubnānīya* (Vérité de la révolution libanaise), *op. cit.*, pp. 82-83. Il n'est pas difficile de remarquer que l'image de la mer s'associe immédiatement avec les idées d'État, de nationalité, de civilisation... tandis que l'image de la montagne évoque la mosaïque; ce qui permet de définir le problème inhérent à la situation d'un *homme d'État-montagnard*: Il dort en rêvant de la première image, pour ouvrir les yeux sur la seconde... Par moments, son réveil est bien dur.

Lammens, nous venons de le voir, met l'accent sur l'«antithèse redoutable»[39] que constituent pour la Syrie des frontières si fortement marquées, opposées aux «barrières naturelles» qui fragmentent les horizons intérieurs. Jouplain, lui aussi, avait signalé l'état d'«extrême morcellement» dû à «la nature montagneuse» de la Syrie. Il mit en évidence aussi l'effritement politique du territoire syrien traduit «de bonne heure» par la poussée d'«une infinité de petits États en lutte perpétuelle les uns contre les autres»[40]; observation reprise, presque dans les mêmes termes, par Lammens qui mentionne cette «poussière d'États»[41], dont l'existence quinze siècles avant J.-C., nous a été révélé par les tablettes de Tall al-ʿAmārina. Sous la plume des deux auteurs, également, revient l'expression d'«asile des minorités»: attribut mérité par la Montagne, grâce à son inexpugnabilité, certes, mais aussi grâce à sa compartimentation. Chiha leur emboîte le pas, qui parle d'une «mosaïque»[42] de communautés juxtaposées. Hitti, reprenant à son compte les mêmes images de «montagne-refuge» et de «mosaïque», précise que chaque communauté a fini par acquérir «un cachet particulier, à tel point spécifique qu'elle est devenue une para-nationalité indépendante, ce qu'elle demeure jusqu'à nos jours»[43]. Ni Jawad Boulos ni Adel Ismail ne songeraient à contester cette imagerie. Elle ne rend compte, cependant, que de l'aspect négatif: l'émiettement ethnique et politique de la population. Ce qu'elle laisse dans l'indétermination c'est le facteur de compensation, la force susceptible de refaire, par-delà les éléments isolés, une unité «nationale» du Liban. Sur ce point, la divergence est profonde.

Partageant avec Lammens et Jouplain leur perception du paysage naturel, Ismail trouve le facteur d'unité non plus dans la géographie, mais dans l'histoire. Selon lui, en effet, l'unité de la Montagne (voire celle du Liban tout entier) s'est réalisée, pour la

39. Voir ci-dessus.
40. JOUPLAIN, *La question du Liban, op. cit.*, p. 2.
41. LAMMENS, *La Syrie, op. cit.*, vol. I, p. 4.
42. CHIHA, *Le Liban d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 45.
43. HITTI, *Tārīkh Lubnān, op. cit.*, p. 9.

première fois, grâce aux efforts de Fakhr al-Dīn II. Il y procéda en soumettant à un même pouvoir central toutes les régions de la Montagne, en recevant des éléments confessionnels non druzes (des maronties surtout) au sein des appareils étatiques, en permettant aux chrétiens de s'étendre à des zones de la Montagne, jusque-là fermées devant eux, bref en favorisant des cohabitations et des formes de coopération susceptibles — au moins à la longue — de faire des communautés les composantes d'une société complexe et non plus des petites sociétés juxtaposées[44]. Cette première unité n'a pas survécu à Fakhr al-Dīn. Après sa mort, les rapports druzo-maronites (au cœur même de la constellation des rapports intercommunautaires) ont subi des transformations progressives qui connurent leur apogée sanglant autour du milieu du XIXe siècle, apogée auquel Ismail a d'ailleurs consacré un autre ouvrage. Toutefois, la violence de ce dénoue-

44. «Son plan d'action (celui de Fakhr al-Dīn), dans ce domaine, écrit Ismaïl, fut, tout d'abord, de s'annexer les provinces limitrophes du Chouf, ensuite d'unir, en un seul peuple, toutes les communautés libanaises jusque-là éloignées les unes des autres, retranchées derrière leurs frontières confessionnelles (...)» ISMAIL, *Histoire du Liban...*, t. I, *op. cit.*, p. 56. Plus loin il ajoute: «En résumé, sous le gouvernement libéral de Fakhr al-Dīn, Sunnites, Druzes, Chiites, Maronites et Grecs constituèrent comme un seul peuple, vivant tous côte à côte, dans un esprit de solidarité et de respect mutuel.» *Ibid.*, p. 66. Signalons, au passage, que cette description des rapports inter-confessionnels sous le Grand Maʿn est loin de faire l'unanimité des historiens. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici c'est que l'auteur, tout en trouvant ce «plan» en accord avec l'attitude traditionnelle des druzes, s'abstient d'en faire la reproduction d'un précédent. Il demeure utile, toutefois, de relever, à titre de comparaison, l'attitude d'un autre historien, niant, lui, radicalement l'existence d'un tel «plan». Pour Kamal Salibi, ce dernier n'est qu'un mythe inventé pour servir de précédent à l'image de l'entité libanaise qui ne se serait dégagée «d'une manière précise» qu'à l'époque de Béchir II. L'auteur souligne que ce mythe naquit petit «puis se développa parallèlement à la croissance du Liban, jusqu'à ce que Fakhr al-Dīn devint aux yeux des Libanais le symbole de l'unité nationale». Cf. SALIBI, «Fakhr al-Dīn wa al-fikra al-lubnāniyya» (F.D. et l'idée libanaise), in *Abʿād al-qawmīya al-lubnānīya* (Dimensions du nationalisme libanais), conférences de l'Université du Saint-Esprit, Kaslik 1970, p. 110. Il nous a paru intéressant de mentionner ici cette attitude parce qu'elle est celle d'un historien qui joint à son appartenance mont-libanaise une position théorique opposée au fonctionnalisme territorial..., position qui se refuse à situer la trame des événements sur un plan stable et plus «profond» (le plan territorial) que celui (mouvant) des événements eux-mêmes.

ment et la persistance, aujourd'hui même, de ses séquelles ne doivent pas masquer deux autres processus, moins présents dans notre «mémoire politique» (soit le système de références historiques du régime politique actuel), mais guère moins mouvementés: 1º l'évolution des rapports druzo-chiites à l'époque des émirs Chihāb (de Bachīr Ier à Yūsuf; 2º celle des rapports maronito-chiites, au nord, durant cette même période et bien avant. En dépit de ces trois séries de tourments ultérieurs, l'unité passagère, dont Ismail attribue la réalisation à Fakhr al-Dīn, lui sert de critère auquel il mesure les développements postérieurs et, en un sens, de pôle idéal vers lequel la réalité politique devrait tendre. Cette référence est purement historique, c'est-à-dire située dans le temps et produite par une action humaine; Ismail ne semble éprouver nul besoin de lui chercher un «précédent» au «début» de l'histoire ni une origine atemporelle ancrée dans les conditions géographiques. Si les allusions à la Phénicie ne manquent pas ni non plus les développements relatifs aux lendemains immédiats de l'époque du Grand Émir, l'auteur ne semble pas pour autant en quête d'une quelconque société ou d'un quelconque État que l'unité de la société ou de l'État réalisée par Fakhr al-Dīn aurait reproduit (e).

En conjuguant la reconnaissance de l'émiettement en tant que condition *a priori* du peuplement montagnard avec la mise en vedette du Pouvoir politique — historiquement situé — comme force motrice de l'unité, Adel Ismail (le premier musulman à s'être consacré systématiquement à l'histoire du Mont-Liban) s'écarte de la plupart des auteurs chrétiens qui, après 1920, ont accompagné la transformation de l'Émirat du Grand Maᶜn en un précédent de l'État libanais actuel.

Pour ne donner qu'un exemple (celui, justement, de l'auteur en qui nous venons de reconnaître le représentant le plus accompli du «fonctionnalisme territorial»), nous dirons qu'Ismail se situe, en dépit de son «libéralisme» d'allure apparemment chrétienne, sur un terrain théorique *autre* que celui de Boulos. Avec celui-ci la dualité est, en effet, inscrite dans la fonction du territoire lui-même. La terre unit par la singularité de son relief (aux deux sens propre et figuré) en induisant chez ses habitants le sentiment de leur

différence commune. Elle unit aussi, de par l'unicité de la «mission» découlant de sa situation géographique et perpétuée par celle-ci, même si, pendant des siècles, des circonstances défavorables ont pu en empêcher l'accomplissement. Mais la même terre divise aussi, et c'est là une de ses aptitudes immuables que l'action de Fakhr al-Dīn ou celle de tout autre n'a guère pu entamer[45]. Car «cette répartition de la population du Liban en blocs communautaires distincts est loin d'être l'apanage de la période qui commence avec l'islām. Au cours des millénaires phéniciens, avant notre ère, les Cananéens-Phéniciens étaient divisée en blocs communautaires (...) De même les peuples de la Phénicie chrétienne étaient aussi morcelés entre diverses confessions issues du christianisme. Ce phénomène, nous y voyons une des caractéristiques permanentes, constantes de la longue histoire du Liban; il persiste jusqu'à nos jours parce qu'il est le produit des conditions géographiques du pays (la montagne, la mer, le climat, la situation géographique, etc...)»[46]. Ce rôle attribué à la nature, l'auteur reprend pour le préciser une description qui nous est déjà familière de la Montagne: «Le Mont-Liban, dit-il, de par sa configuration naturelle divisée en compartiments, offrait à ces diverses communautés politico-confessionnelles des abris fortifiés où elles pouvaient vivre rapprochées dans l'espace, mais presque isolées les unes des autres et, le plus souvent, liées à un maître étranger»[47]. Cet isolement est censé laisser entière la tendance

---

45. Cette immutabilité ne réduit pas à zéro l'impact de Fakhr al-Dīn. En effet, depuis l'époque de celui-ci «les différentes communautés se sont engagées dans un même mouvement où tantôt elles réalisaient des progrès et tantôt essuyaient des revers, mais qui s'orientaient vers une union de plus en plus solide (...)». Depuis l'époque du Grand Maᶜn aussi «la société nationale libanaise (...) a commencé à prendre conscience de la singularité de son destin». Cette société nationale est faite «de l'union des différentes communautés du pays». Boulos, *op. cit.*, pp. 336-337. Toutefois, cette lutte menée par l'Émir contre la parcellisation du pays reste loin de «corriger» les effets que l'auteur attribue à la géographie... Plus encore l'unité qu'il instaure ne fait que reproduire sur un autre plan une situation déjà imposée par les conditions naturelles.

46. *Ibid.*, p. 258.

47. *Ibid.*, pp. 258-259.

vers l'union qui, elle aussi, procède du sol. Agissant pour une fois de concert, les deux tendances opposées se retrouvent à la racine d'un phénomène que Boulos estime, par ailleurs, accidentel: la guerre civile. «Les luttes, écrit-il, et les combats fratricides qui, au cours de cette longue évolution, opposaient, par moments, les unes aux autres ces familles libanaises n'étaient, en réalité que l'expression du désir entretenu par chaque partie de réunir, sous sa direction propre toutes les régions du Liban. Nombreux, au cours des siècles passés, ces affrontements étaient partiels et passagers »[48]. Les belligérants restaient conscients, semble-t-il, d'appartenir, en commun, à la même terre. Aussi «se liguaient-ils souvent contre les tyrans étrangers qui la dominaient et l'exploitaient»[49].

En résumé, l'unité libanaise, selon Boulos ne peut se suffire, pour tout fondement, des «caractères acquis» ni, d'ailleurs, de la communauté de race, puisque la constitution raciale des Libanais est un fruit de l'histoire et qu'«il n'y a pas de race libanaise», ni, enfin, de la communauté de religion, puisque la pluralité confessionnelle est «l'une des constantes» de l'histoire de ce pays[50]. En une brève formule, l'auteur condense la représentation qu'il se fait du statut de cette pluralité inhérente à la genèse de la société libanaise, montagnarde surtout. Nous l'y voyons inverser le rapport que le politicien Chiha, par exemple, discernait entre l'entité libanaise et la pluralité communautaire: la raison d'être de l'entité, pensait Chiha, est d'assurer un asile aux minorités religieuses; elle se condamnerait elle-même si elle venait à trahir cette mission[51]. Boulos, au contraire, voit dans le pluralisme «non pas tant une cause qu'une conséquence» de l'existence du

48. *Ibid.*, p. 260.
49. *Ibid.*, p. 261.
50. *Ibid.*, p. 377.
51. Un exemple parmi d'autres. Parlant de ces «minorités confessionnelles associées» dont le peuple libanais est constitué, Chiha se demande: «Pourquoi vouloir modifier brutalement ce que les siècles ont fait? Quelle bizarrerie de l'esprit prétendra mettre le préjugé laïc au-dessus d'une position plus générale et plus humaine de l'intelligence? (...) Actuellement, la raison d'être du Liban est justement dans l'équilibre confessionnel qui le caractérise (...).» CHIHA, *Politique intérieure, op. cit.*, pp. 304-306.

pays. La pluralité s'expliquerait, bien entendu, par ces «conditions naturelles du pays qui favorisaient constamment la formation de groupes confessionnels distincts, liés les uns aux autres par une certaine forme d'union»[52]. Ainsi le fonctionnalisme territorial atteint ici un degré extrême de cohérence qu'il n'avait connu ni chez Chiha ni chez Hitti, sans parler d'Ismail; trois propositions contribuent à la définition de son concept: 1. La terre libanaise, d'une constitution singulière, est foncièrement différente de son double environnement, méditerranéen et désertique, même si, pour assurer la liaison entre ces deux milieux, elle se trouve elle-même liée à chacun d'eux, et même aussi si sa différence de l'un et de l'autre n'a ni le même sens ni la même portée. Par sa singularité, cette terre est une. 2. Elle est une aussi de par la mission permanente que lui impose sa situation géographique. 3. Cette même terre est plurielle de l'intérieur, sa situation lui imposant d'accueillir la diversité et son relief assurant la protection de cette dernière. Loin d'être, quant à l'essentiel, un obstacle à l'unité du territoire, la diversité réalise la coïncidence de la nature et de l'histoire. D'ailleurs, la «singularité» foncière de cette terre et sa «mission» particulière compensent les éventuels effets négatifs de la diversité sur tous les plans ou, du moins, les relèguent au plan de l'accidentel.

TERRE ET DEVENIR

Afin que cette première partie trouve son unité, il nous faut réexaminer le thème de notre présent chapitre à la lumière des deux précédents. De ce que le territoire trouve son unité dans sa fonction, il découle, en théorie, que les divisions de ses habitants n'atteignent ni cette fonction ni cette unité. La nature se chargeant de mettre hors de la portée des hommes ce plan où elle déploie l'éternité de ses effets, un consensus, relatif au moins, ne devrait pas s'avérer difficile à faire sur la singularité de cette terre et la complémentarité de ses «aspects», en vue de lui préserver

52. BOULOS, *ibid.*, p. 378.

un rôle défini par la nature elle-même. Il va de soi que les divisions de la population ne nous intéressent ici que dans la mesure où elles sont reflétées dans des œuvres d'historiens. Or, ces derniers, nous l'avons dit, n'assignent pas tous à leur identité *le même* territoire. Dès lors, il devient impossible qu'ils reconnaissent *tous*, à une terre qui n'est une que pour *certains* d'entre eux, une fonction unique réalisable de concert par tous les éléments de la population. Il est aussi impossible que tous — d'accord en ceci avec les fonctionnalistes — ne voient dans les divisions qui, à travers l'histoire, ont marqué les rapports entre les différents groupes d'habitants qu'un simple signe de la spécificité de cette terre, reflétant *un* aspect de sa fonction (la protection des minorités) sans constituer pour autant un argument contre l'unité essentielle du territoire, exprimée, elle, par la fonction entière. En analysant les différends relatifs aux noms territoriaux, nous avons pu constater que nos historiens ne se tiennent pas — littéralement! — sur la même terre. Certains, se tenant sur le territoire-noyau, s'efforcent de faire annexer par la fonction de celui-ci les autres parties de l'entité contemporaine. D'autres reconnaissent que l'unité du «noyau» lui-même est le fruit d'une évolution historique plus ou moins hésitante, et du même coup avouent que les autres parties du territoire actuel sont bien *autres*, en dépit de périodes historiques où elles furent annexées et aussi de leur statut actuel. D'autres enfin — toujours parmi ces historiens du «noyau» — évitent la question de l'étendue du territoire pour mettre l'accent sur la fonction (double) où seul le «noyau» paraît discerner les traits de son identité. Cette division dans les rangs des historiens du «noyau» ne suit pas forcément les lignes de la division communautaire. Il serait faux de dire, par exemple, que Jawad Boulos est un historien «maronite» dans le même sens où l'on qualifie de «maronite» un historien de la trempe de Buṭrus Ḍaw. Pourtant, tous les deux peuvent être référés aux normes générales de d'idéologie libaniste des maronites et, mieux encore, à la zone du champ idéologique global dominée par ces normes. Si, pour donner consistance à ce jugement, nous avons besoin d'éléments qui ont leur place plus loin, les pages précédentes suffisent,

toutefois, pour lui accorder un début de crédibilité. Ce que les deux auteurs ont de commun, c'est essentiellement l'affirmation d'une identité singulière, constante, à travers l'histoire, du territoire libanais. Un historien sunnite ou chiite, ou — pour risquer une généralisation — un historien non catholique, ne peut, que s'il accepte d'en payer le prix, exprimer la même conviction. Le prix c'est d'être refoulé vers les marges de la production idéologique propre à sa communauté: de sa structuration de l'histoire aussi bien que de sa position sur la carte du Liban politique actuel, etc...

Quant à ceux des historiens du «noyau» qui jugent celui-ci de cristallisation assez récente, refusant de faire remonter la naissance du Liban historique plus haut que le XVIIe siècle ou même que Bachīr II, et ne se contentant pas, pour toute filiation politique d'une identité géographique prétendument capable de donner une unité à l'histoire entière, ils se recrutent dans l'ensemble (nous avons pu le constater), dans les rangs des chrétiens non maronites.

Le fait que le «noyau» s'impose en tant que tel n'est, cependant, pas sans effet sur la vision des historiens «périphériques». S'agissant de la nomenclature, nous avons pu relever chez ceux-ci une forte tendance soit à se démarquer simplement par rapport au «noyau», soit à «diluer» celui-ci dans les immensités de son environnement afin de mitiger ou même de détruire cette singularité dont se targue le «libanisme» idéologique. Quoique les deux tendances puissent coexister dans l'attitude d'un même historien, il demeure vrai que la première prévaut chez les historiens chiites et la deuxième chez les sunnites. Attitudes non exemptes d'ambivalence, puisque le «noyau» — en tant que tel — est, lui aussi, l'objet d'un désir profond de la part de ces «périphériques». Nous avons scruté les manifestations de ce désir en analysant la «lutte» entre les historiens autour du Kisrawān. Dans cette lutte, l'historien chiite se proposait de mettre en évidence une ancienneté de la présence de sa communauté dans le cœur du «noyau», suffisante pour assurer à celle-ci une libanité de droit. Le sunnite, lui, faisant de la «conquête» du Kisrawān une simple opération de police, étend sur le «noyau» l'ombre,

selon lui uniforme, du pouvoir musulman. Cette ombre, dont l'uniformité exprime, face à l'autre, l'unité de principe de l'État islamique, ternit, autant que faire se peut, les nuances et met à l'index toute tendance à souligner les différences, etc... De son côté, l'historien maronite fait face à ces tentatives en s'efforçant de montrer la marginalité consubstantielle à ces «intrus». Il pense y arriver en attribuant à sa communauté — et aux druzes, ses partenaires, au cours de la période suivante — le premier rôle dans l'affrontement; ce faisant, il choisit, bien entendu, non pas l'universalité — que d'ailleurs il ne reconnaît pas — de l'État despotique, mais la particularité des autochtones en révolte. Ainsi transparaît, en face du désir chiite d'*appartenir* et du désir sunnite d'*annexer*, un désir maronite de s'*isoler* dans une singularité susceptible de préserver le statut à part détenu par les maronites au sommet de la hiérarchie contemporaine des communautés.

Ce qu'on obtient, à l'issue de ces tiraillements, ce sont des histoires en loques recouvrant, inégalement, un territoire écartelé. Quant au fonctionnalisme territorial, qui avait, pendant un instant, éveillé en nous l'espoir de fonder une histoire «générale» dont les auteurs s'identifieraient avec l'État actuel, il s'avère n'être que l'expression d'un point de vue aussi particulier que les autres. Car, s'il est vrai que ce fonctionnalisme fait sienne la position dominante d'un «noyau» territorial, il reste loin d'imposer une reconnaissance unanime de son postulat élémentaire: l'intégration en une individualité s'exprimant dans la «fonction» de toutes les parties d'un territoire bien défini.

L'analyse précédente a servi à scruter, au sein de l'historiographie libanaise contemporaine, les déchirures dues aux divergences sur la délimitation «prégnante» du territoire considéré et sur le schéma des relations assignables à ses parties; divergences aussi entre les types d'attitudes adoptées, ou simplement vécues, à son égard... Toutefois, cette analyse a laissé en suspens plusieurs questions relatives non pas aux oppositions autour du territoire et de son rôle, mais aux effets sur l'écriture historiographique elle-même — ou mieux encore sur la théorie de l'histoire — desdites oppositions. Que doit apporter l'histoire, en effet,

aux yeux d'historiens qui la réduisent à n'être que le développement de «germes» semés de tout temps dans le sol du pays? Comment d'autres historiens définissent-ils le rapport entre leur appartenance vantée à une origine débordant la spécificité libanaise et leur aspiration à réintégrer cette spécificité? Quel effet la pluralité — mieux, la concurrence — des origines produit-elle sur la structure des récits historiques, compte tenu du fait que chaque origine tend à faire coïncider les articulations de la temporalité avec les transformations dans lesquelles elle se trouve en mesure de reconnaître sa propre reproduction? Quelle densité le temps peut-il encore avoir lorsque la reproduction des origines devient sa fin constante et le critère de sa *réalité-valeur*? L'examen de ces questions, et d'autres qui leur sont apparentées, fera l'objet de la deuxième partie de notre recherche.

DEUXIÈME PARTIE

ORIGINES ET TEMPORALITÉS OU QUI SONT LES MARDAÏTES ?

CHAPITRE PREMIER

LE DÉBAT

L'orientalisme semeur de trouble

Au début de l'automne 1902, le père Henri Lammens, S.J. lance dans la revue *al-Machriq* une ardente controverse qui devait longtemps traîner sous la plume des historiens libanais et se perpétuer jusqu'à nos jours. Cette controverse porte sur les rapports entre Mardaïtes, *jarājima* et maronites. Diverses sont les contributions à ce débat dont l'appartenance à des «genres» différents est toujours significative. Certains auteurs sont rigoureux, qui examinent de près tous les documents auxquels ils ont pu avoir accès concernant cette période; d'autres se contentent de dire leur mot sans justification précise ni document probant. Mais, d'une part, les prises de position des «amateurs» ne sont pas moins révélatrices que celles des «spécialistes». D'autre part, la querelle qui commence entre un père jésuite et des prélats maronites s'étend, au fil des années, à d'autres cercles chrétiens et musulmans. Enfin, la signification ou, si l'on veut, le mobile de la polémique connaît diverses mutations qui vont de pair avec les grands tournants de l'histoire du Liban contemporain et qui font, à chaque fois, partie du tableau d'ensemble des rapports idéologiques que noue, entre autres, l'effort d'écrire l'histoire libanaise.

Lammens avait, depuis longtemps, commencé à publier dans *al-Machriq* les divers chapitres de son ouvrage *Tasrīḥ al-abṣār fī mā yaḥtawīhi Ǧabal Lubnān min al-āthār* (Inventaire des richesses archéologiques du Mont-Liban). Ceux, et ils sont

nombreux, qui avaient déjà paru n'avaient suscité aucune réaction digne d'être signalée. Celui qui paraît dans le dix-huitième numéro du cinquième volume met successivement en alerte les autorités maronites, scientifico-religieuses d'une part, purement scientifiques de l'autre. Les raisons de cette réaction, de manière incomplète il est vrai, se trouvent dans l'article lui-même. Lammens y parle du vaste pouvoir qu'ont exercé les Mardaïtes dès leur apparition au temps du premier calife omayyade et de l'importance régionale de ce pouvoir. «Ce qui étonne dans ce peuple, c'est qu'il ne se montre pas, lors de sa première apparition, faible et peu nombreux. Nous le voyons prendre pied sur les crêtes du Liban, contrôler ses défilés, occuper toutes ses places fortes du Nord au Sud, ne trouvant face à lui aucune résistance, voire même mener, à partir de positions bien tenues, diverses attaques et envahir les régions (*mu'āmalāt*) proches sans que quiconque s'oppose à ses attaques. Le pouvoir de ces Mardaïtes se renforce, pousse apeurés et expulsés à venir se réfugier auprès d'eux, à jouir de leur protection et à augmenter ainsi leur nombre et leur force.»[1] L'image des Mardaïtes est donc celle du refuge imprenable. Leur défense est acharnée et ils vont même jusqu'à passer à l'offensive. Ce dernier trait souligne une idée que nous avons déjà signalée et que Lammens est un des premiers à avoir appliquée à la Montagne libanaise en en faisant un attribut permanent de celle-ci: l'idée du Mont-Liban, place forte résistante. Nous avons déjà vu que ce trait est le lieu où les maronites saisissent la ressemblance de leur histoire et du territoire sur lequel se sont déroulés les événements de cette histoire.

Ce qui fit problème, c'est que Lammens, tout en donnant à l'image que se font les maronites de leur territoire ses assises, a privé ces mêmes maronites du lien avec une action que leurs traditions présentent comme étant la première à fonder sur un fait historique incontestable cette image du territoire. Lammens n'a pas séparé définitivement maronites et Mardaïtes. Il a

1. H. LAMMENS, «Tasrīḥ al-abṣār...», in *al-Machriq*, vol V, nº 18 (1902), p. 826 et éd. de 1914, t. 2, p. 41, *op. cit.*

seulement mis en relief le désaccord des historiens quant à l'identité de ces derniers, étalé sur un même plan les diverses conjectures, ce qui équivalait à montrer leur égale faiblesse. Il commence par Théophane, l'historien le plus proche des événements. Il tire de son récit que «les Mardaïtes ont pénétré dans le Liban», mais qu'ils y sont venus d'ailleurs; qu'ils étaient «douze mille hommes armés»; que leur dénomination en grec signifie légion armée ou compagnie; qu'«ils n'étaient pas un peuple comme les autres, mais étaient soumis à une organisation militaire et à un régime guerrier, labourant la terre durant les périodes de paix tout en étant prêts à reprendre le combat à n'importe quel moment». Il affirme, ensuite, qu'ils formaient une troupe au service des Byzantins: ces derniers «les ont chargés de défendre les défilés syriens, les ont arrachés à cette tâche et les ont fait habiter dans des contrées de l'Asie Mineure...». Ce qui précède formerait, selon l'historien jésuite, une plate-forme d'accord entre les anciens chroniqueurs. Cette plate-forme n'inclut pas l'identité des Mardaïtes et des maronites et la met donc implicitement en doute. Quand Lammens se demande quelle est l'origine ou l'identité des Mardaïtes, sa réponse ne fait qu'exposer les divers points de vue et étaler ainsi le désaccord. Il mentionne «quelques sommités» maronites (Assémani, Ecchellensis, Nairon, Ehdenensis...), tous postérieurs au XVIe siècle, et des auteurs européens (Le Quien, Baronius) pour qui «les Mardaïtes sont les maronites». Leur argument principal est, selon Lammens, qu'il n'y avait pas dans le Liban du VIIe siècle d'autre peuple chrétien que les maronites; que les Mardaïtes ont persévéré, dans leurs razzias, après le premier traité de paix, qu'ils ne se sont dispersés qu'après le second traité signé par Justinien et 'Abd al-Malik, le premier les faisant partir «à coup de promesses et de menaces en Arménie (...)». Lammens ne met pas en cause la force de cette argumentation; il se contente d'exposer les «dilemmes» auxquels elle aboutit. Il fait, ensuite, allusion à l'argumentation opposée qui monte en épingle le fait que les Mardaïtes sont des étrangers, qu'ils sont aux ordres des Byzantins (Théophane) alors que les maronites «ont rejeté la tutelle des empereurs de Byzance, comme l'attestent leurs

chroniques et leurs relations avec les melkites, partisans de Byzance et de ses gouvernants». Lammens termine son exposé en distinguant ce qui est établi de ce qu'il laisse aux partis pris des lecteurs: «Ce qui est sûr c'est que l'apparition des maronites comme nation indépendante concorde avec la période des guerres mardaïtes au Liban. Si le lecteur n'identifie pas maronites et Mardaïtes, il ne peut nier qu'il y ait eu entre les deux groupes des relations cordiales»[2].

L'auto-suffisance de la tradition

Ces «relations cordiales», dont la mise en relief émane d'une prudence due au sentiment qu'a Lammens d'émettre un point de vue capable de soulever des tempêtes, n'ont pas été estimées suffisantes à l'égard des maronites par Mgr Debs, historien et archevêque maronite de Beyrouth[3]. Sa réponse adressée au *Machriq* ne se fait pas attendre. Elle paraît dans le numéro vingt du périodique sous le titre: «Les Mardaïtes et les maronites». Dès les premières lignes il apparaît qu'aux yeux de Debs (comme à ceux de Lammens, l'extrême prudence de la formulation portant témoignage) l'objet de la discussion n'est pas un fait historique coupé du présent. L'archevêque affirme d'emblée que les «maronites» (non seulement leurs historiens) ont une position tranchée sur cette question. Cette assertion fait suite à une autre où Debs affirme n'avoir pas été convaincu par la position réservée de Lammens due à la diversité des opinions citées[4].

2. Le lecteur trouvera les textes cités in *al-Machriq, op. cit.*, pp. 827-830 et éd. 1914, t. 2, pp. 42-44.

3. Nous verrons que Debs, après la clôture du débat dans *al-Machriq*, a essayé de présenter une synthèse conciliante qui veut mettre fin à la discussion et qui voit dans les *jarājima* et les Mardaïtes des frères dans le maronitisme quand même ils ne formeraient pas un seul peuple. Il a alors parlé de l'existence de liens solides entre les trois partis.

4. «Vous affirmez, R.P., que sur la question des Mardaïtes, de leur apparition soudaine au Liban et de leur départ, les savants se partagent entre plusieurs points de vue et que vous n'avez pas, vous-même, une opinion sur cette question (...) L'ensemble de votre propos et la formulation qui lui est donnée suggèrent que vous tenez, sur la question, une position différente de celle des maronites (...)» J. Debs, «al-Marada wa-al-mawārina», in *al-Machriq, op. cit.*, vol V, n. 2, p. 915.

5. Debs, *op. cit.*, p. 915.

6. *Ibid.*

Sans mettre en question la pureté d'intention du père jésuite auquel il accorde sa confiance, il montre le danger qu'encourent les maronites suite à l'opinion de ce dernier. Pour lui, le but de Lammens n'est pas «de priver les maronites de leurs droits ni de porter atteinte à leur dignité». Son espoir à lui, Debs, est de leur gagner, par la persuasion. «un savant docte et illustre pour défendre cette vérité qu'a défendue un grand nombre de nos savants, même si elle n'égale pas en importance la question de la perpétuelle orthodoxie catholique des maronites»[5]. Cette dernière réserve est hautement significative. L'établissement de la perpétuelle orthodoxie romaine des maronites est la question centrale sur laquelle sont revenues toutes les chroniques écrites par les savants maronites. Affirmer la moindre importance de la question des Mardaïtes ne déclasse pas cette importance mais, au contraire, l'établit. Sous la plume d'un prélat tel que Debs, le spirituel est supérieur au temporel. Mais si la perpétuelle orthodoxie romaine des maronites offre la clef de leur histoire religieuse, leur identité supposée avec les Mardaïtes offre la clef de leur histoire temporelle. Debs formule ainsi cette identité: «Nous, maronites, savons que le mot Mardaïtes est un surnom que nous ont donné nos ennemis au VIIIe siècle et que maronites et Mardaïtes forment une même nation (...)»[6].

Debs ne néglige évidemment pas de répondre aux détracteurs de la position «maronite». Son argumentation se déploie en une manière de traiter les textes anciens, symétrique à la leur. Leur méthode consiste à prendre au mot certains éléments de ces textes et à interpréter les autres. La sienne cherche à montrer que là où ils contredisent les maronites ils ne font qu'interpréter, et à interpréter lui-même ce que la lecture simple des textes anciens révèle comme contraire au point de vue maronite. Son argumentation va même au-delà: il proteste contre ceux qui n'acceptent pas la vision que se font les maronites de leur propre histoire

estimant que cela doit servir de loi établie: «Il est dans la bonne habitude des auteurs de s'appuyer, pour l'histoire d'une tribu, sur ce qu'ont écrit ses savants et ses historiens et sur ce qu'ils perçoivent de ses traditions générales et permanentes et de préférer ces témoignages à tout ce que les historiens étrangers ont écrit sur cette tribu.» Il n'y aurait donc aucune raison pour soustraire les maronites à ce principe, d'autant plus que leurs savants sont unanimes sur la question débattue. Pourquoi donc, «quand ces savants affirment une chose de leur communauté, méprise-t-on leur témoignage[7] et le met-on en doute (...) au lieu de considérer avec respect nos traditions généralement acceptées et bien établies depuis les temps anciens et jusqu'à nos jours dans l'esprit de chaque maronite, et dont il a été fait mention écrite dans leurs synodes tels que le Synode du Mont-Liban qui affirme que les auteurs des campagnes dont il est question sont les anciens maronites?»[8]

Histoire publique, actualité privée

Debs est souvent revenu au lien intime qui intègre l'époque mardaïte dans les éléments de l'identité maronite même si sa vision historique de cette question a connu plus d'un tournant. A cette étape de la controverse, un autre maronite confirme ce lien: le père Anastase le Carmélite (al-Karmili). Lammens lui-même, nous l'avons déjà vu, n'est pas insensible à ce point de vue. L'évêque Joseph Dérian (Daryān), qui prendra parti dans le débat, mentionne deux lettres personnelles que lui a adressées l'archevêque de Beyrouth et dont la seconde se termine par ces lignes: «Voilà ce que nous avons résumé succinctement pour

7. Le père Lammens, qui faisait partie du comité de rédaction d'*al-Machriq*, a commenté dans les marges la réponse de Mgr Debs. Il a essayé de réfuter ce qu'il a estimé lui porter atteinte ou être une extravagance de la part de l'archevêque de Beyrouth. Il commente ainsi l'expression relative au «mépris du témoignage» des savants maronites: «Ne croyez pas que ceux qui ont un avis contraire méprisent le témoignage de ces savants. ils l'estiment seulement tardif» (*ibid.*, p. 916, nº 1).

8. Debs, *ibid.*

mettre fin, de notre part, à cette controverse. Votre générosité nous donne, sans doute, le droit de rendre publiques ces deux lettres si cela s'avère nécessaire. A moins que ce que nous savons de votre droiture et de votre haute science ne vous porte à éviter l'abaissement qu'implique votre nouveau point de vue pour la communauté et ses savants. Votre Éminence exhibera alors ce qui empêchera vos ennemis de s'appuyer sur vos assertions pour s'opposer à vous. La publication d'un nouveau texte évitera les écueils du précédent»[9]. Il nous faut remarquer dans cet «avertissement» lancé par un évêque à un autre — et cela quels que soient les éloges qu'il contient — que Debs se sent accomplir un devoir communautaire et qu'il considère la position de Dérian (sur laquelle nous reviendrons) comme un manquement à ce devoir et comme une tentative de sabotage des efforts des responsables de cette communauté, ce qui ne devrait pas seoir à un évêque. Debs estime de son devoir d'inviter «secrètement» un co-dignitaire à se rétracter, le menaçant de l'accuser devant la communauté s'il ne s'exécute[10].

9. J. Dérian, *al-Barāhīn al-rāhina...*, pp. 128-129.

10. Debs a écrit un second article «Laysa al-jarājima al-marāda» (Les *jarājima* ne sont pas les Mardaïtes), in *al-Machriq*, vol. VI, nº 9, 1903, pour répondre au second article de Lammens publié *ibid.*, vol. V, nº 24, 1902 et à l'article du père Anastase le Carmélite publié *ibid.*, vol. VI, nº 7, 1903. Ce qu'il nous faut noter, c'est que le ton de l'archevêque change avec la position du protagoniste auquel il s'agit de répondre. Nous avons vu avec quelles précautions il s'adresse au jésuite belge qu'il entend gagner à sa cause. Face à son «égal» Dérian, sa colère cache la menace sous l'éloge respectueux. Comme le Carmélite n'est qu'un prêtre maronite sans dignité épiscopale, Debs essaie de l'écraser sous son ironie. Quand le premier écrit que le terme «mardaïte» est persan et qu'il n'est dérivé ni de l'arabe ni de l'araméen, le second répond: «Qu'un Persan dise cela pourrait lui être pardonné. Mais qu'un maronite arabe le dise, cela est impardonnable.» Debs commente ainsi l'hésitation du Carmélite entre diverses assertions sur l'origine des Mardaïtes: «Il y a là trois assertions différentes. Qu'il nous dise sur laquelle il se fonde» (vol. V, p. 408). Il répond à l'affirmation du Carmélite selon laquelle Théophane a appelé les *jarājima* mardaïtes «par métaphore» en écrivant: «Qui eût cru que Théophane s'exprime dans son histoire par énigmes?» (*ibid.*, p. 409), etc... Les éléments qui se regroupent pour définir le ton de Debs sont très significatifs. Pour lui, la possibilité d'ébranler l'opinion maronite sur les Mardaïtes vient essentiellement de l'extérieur de la communauté. Une fissure intérieure qui finit par porter atteinte à l'unité communautaire ne peut que provenir de l'acceptation d'une

Le Carmélite insiste sur le rôle que joue dans son éducation communautaire le point de vue maronite sur la question mardaïte. Il affirme que l'opinion de Lammens l'a tellement ébranlé qu'il en a vu brisé l'un des piliers de son équilibre émotionnel. Il se dit d'emblée «un maronite pur (*qaḥḥ*)» prêt à faire don de ses sentiments et de sa personne «pour défendre sa patrie et sa communauté...». Mais il met au-dessus de la communauté et de la patrie Dieu et son image, la Vérité, insistant sur la nécessité de sa recherche partout et toujours. Il passe ensuite à la description de la calamité que représente à ses yeux l'article de Lammens: «Depuis ma maturité j'ai été éduqué dans l'idée que "les Mardaïtes et les maronites forment un seul peuple" et j'ai beaucoup lutté pour défendre ce parti pris quand l'occasion se présentait. A peine ai-je soupçonné l'opinion personnelle de Lammens (...) que je me suis vu envahir par des signes de mécontentement et de colère, car elle détruisait d'un trait de plume un édifice que j'estimais imprenable. Nos pères avaient énormément lutté pour ériger ses piliers et les élever sur une base qu'on pouvait croire solide. Quand j'ai lu l'introduction de ce texte, j'en suis venu à bout rapidement tant j'ai été impressionné et absorbé»[11]. Mais l'auteur qui ne tarde pas, après examen, à rejoindre l'opinion de Lammens voit dans cette première attitude «une réaction spontanée et irréfléchie». Il signale qu'ayant retrouvé son calme, il se décide aussitôt à poursuivre des recherches historiques sur la question. Il dresse ensuite un tableau en cinq points des résultats de cette recherche adoptant, sans hésitation aucune, ce que Lammens avait suggéré sans, toutefois, l'affirmer. Il ne cache pas, pour conclure, ce que lui coûte d'écrire ce qu'il écrit: «Toutes ces vérités sont à présent prouvées et établies pour moi et il me coûte de les mentionner parce qu'elles diffèrent grandement de ce que nous ont enseigné

idée «étrangère». Quand la mise en doute vient d'un prêtre maronite qui vit à Bagdad, Debs y voit une «effronterie» et la refuse par une ironie déclarée. Quand elle vient d'un autre évêque maronite, Debs se voit obligé de recourir à «la diplomatie secrète» et de faire preuve de bonne volonté et de fermeté en raison de l'importance de la question soulevée.

11. A. LE CARMÉLITE, «al-Marada aw al-jarājima» (Mardaïtes ou *jarājima*), in *al-Machriq*, vol. VI, nº 7, 1903, pp. 301-302.

nos ancêtres et nos auteurs. Mais la Vérité a plus droit à être affirmée et suivie»[12].

L'émotion du Carmélite, la colère de Debs et l'embarras de Lammens n'étaient pas les seuls signes indiquant combien cette polémique entamait l'idéal du moi maronite et le réseau de relations complexes noué autour de cet idéal. Dans le récit que fit Dérian des étapes de la controverse, il raconte que le Carmélite aussi lui a adressé une lettre personnelle afin de s'opposer au contenu de sa première intervention ou plutôt, pour être plus précis, à «une partie» de celle-ci. «Il avait joint à ses assertions des preuves nouvelles. Nous lui avons adressé une lettre personnelle à laquelle il a répondu le 15 octobre 1903 pour nous signifier son adhésion à notre thèse faisant ainsi preuve d'une vertu et d'une impartialité qui nous ont conduit à prononcer son éloge.» Dérian lui-même — en dépit de l'immunité qu'il tenait de son rang — n'était pas moins embarrassé que le Carmélite dans l'exposé de ces mêmes positions. La publication de son premier article demeura anonyme. Puis il se trouva obligé de signer son second article parce que la réplique de Debs portait sa signature. L'anonymat ne faisait pas partie des lois du genre[13]. *Al-Machriq,* après deux articles de Lammens, un article du Carmélite et deux articles de Debs accompagnés en marge de notes de Lammens, en eut assez de cette controverse. Il annonça, dans un placard, que ses pages étaient désormais fermées aux protagonistes[14], ce qui les obligea à passer à une guerre de

12. *Ibid.*, p. 304.

13. Dérian rapporte ces faits et d'autres dans l'historique qu'il fait des diverses étapes du débat in *al-Barāhīn al-rāhina..., op. cit.*, pp. 10-15. Debs établit un historique des mêmes étapes in *al-Ǧāmiʿ al-mafaṣṣal..., op. cit.*, pp. 42-47. Nous trouvons dans l'historique de Dérian des faits passés sous silence par Debs. Celui-ci tente, pour sa part, de résumer les diverses interventions.

14. Dans le vol. VI, nº 2, 1903, *al-Machriq* a publié le placard suivant: «Après l'article de l'homme digne et l'évêque honorable Joseph Debs et les précédentes remarques, nous ne voyons aucune raison pour continuer ce débat et nous n'acceptons, par suite, aucune correspondance sur cette question. A chaque conscience d'examiner les preuves fournies par les deux protagonistes et de choisir ce qu'elle estime être la vérité mettant en application le mot de saint Augustin: "Optons pour l'unité dans les doctrines de la foi, pour la liberté dans les questions incertaines et pour l'amour en toute chose"» (p. 413).

fascicules puis à une guerre de volumes. Mais, quand le périodique a cru voir dans le premier fascicule de Debs une certaine souplesse à l'égard des opinions de Lammens et un accord partiel avec cet auteur, il résuma le fascicule dans sa rubrique «Nouvelles publications orientales» et annonça avec optimisme l'approche d'une position médiane dans laquelle se réconcilieront les divers points de vue. Cette réconciliation était, dans une large mesure, utopique. Ce qu'ont continué à affirmer Debs dans *al-Ǧāmi' al-mufaṣṣal*... et Dérian dans *al-Barāhīn al-rāhina*... montre que le fossé entre ces deux auteurs ne fut pas comblé. Sans compter la position demeurée inchangée de Lammens et le rapprochement entre le Carmélite et Dérian.

Alliés de qui? Révoltés contre qui?

Il est clair, au vu de ce qui a précédé, que les prises de position dans cette controverse ne laissaient pas de rejaillir sur certaines préoccupations contemporaines, et il est probable qu'elles subissaient les effets de ces préoccupations. Il nous faut, toutefois, éviter de considérer que l'un des protagonistes (Debs), se cramponnant à la tradition maronite, doit faire face à des auteurs qui renient cette tradition pour se soumettre à la seule vérité scientifique. La situation est bien plus complexe. Pour avoir raison de sa complexité, il nous faut nous arrêter un peu au contenu des diverses prises de position, c'est-à-dire aux formulations données par les auteurs à leurs partis pris.

Nous remarquons, d'abord, qu'en ce qui concerne les faits, le différend entre Lammens et Debs semble, à première vue, limité. Lammens, qui étale les divergences des historiens quant au rapport des maronites et des Mardaïtes, parvient à définir un seuil d'accord minimal qui se trouve être la solidité des rapports entre les deux groupes. Il affirme, par ailleurs, dans son premier article la contemporanéité de deux phénomènes: l'apparition des maronites comme «nation indépendante» et la première manifestation des Mardaïtes sur la scène de l'histoire[15]. Dans son second

15. *Al-Machriq,* vol. V, nº 16, *op. cit.,* p. 830 et éd. de 1914, t. 2, p. 44.

article, paru après la première réponse de Debs, Lammens affirme que c'est aux maronites que s'applique particulièrement l'assertion de Théophane: «de nombreux indigènes ont trouvé refuge»[16] auprès des Mardaïtes... Il fait d'eux les *anbāṭ* mentionnés par al-Balādhurī soutenant qu'«un vaste groupe de *jarājima,* d'*anbāṭ* et d'esclaves fugitifs se sont joints aux Byzantins»[17]. Il ajoute dans un article paru dans le numéro suivant du *Machriq* que les maronites se sont mélangés, peu après leur entrée au Liban, «comme l'eau et le vin» avec des Araméens qui habitaient originellement les côtes et les régions centrales du Nord-Liban. «Il s'est mêlé à eux aussi des restes de Mardaïtes et de *jarājima* demeurés au Liban»[18]. Il s'ensuit donc que les Mardaïtes et les *jarājima* forment une seule entité, qu'ils sont commandés par les Byzantins, qu'ils sont venus au Liban et se sont retirés de lui sur ordre de ces derniers, que ceux qui sont restés se sont mélangés avec les Maronites, eux aussi venus au Liban de l'extérieur et à la même époque. Ces maronites, selon Lammens, jouent un rôle politico-militaire subordonné à celui des Mardaïtes. Dans ce rôle, ils rejoignent d'autres groupes. Les musulmans, et nullement les Byzantins, forment l'entité à laquelle résistent les Mardaïtes et leurs alliés. Ceux-ci ont contrôlé de vastes territoires de la Syrie conquise et cela quelque quarante ans après la conquête arabe. Leurs attaques répétées contre les musulmans ne donnaient souvent lieu à aucune réaction parce qu'ils tiraient parti des guerres que livraient les Omayyades contre d'autres partis musulmans... Leur attitude, comme l'atteste Balādhurī parlant des *jarājima* (que Lammens, suivant en cela Nöldeke, identifie aux Mardaïtes), demeura inchangée: «Ils se soumettaient tantôt aux wālīs et tantôt s'opposaient à eux écrivant aux Byzantins et cherchant leurs faveurs»[19]. Ils se sont retirés sur odre de Justinien après que celui-ci ait signé une seconde paix

16. *Al-Machriq,* vol. VI, nº 3, *op. cit.,* p. 133.
17. *Ibid.*
18. *Al-Machriq,* vol. VI, nº 4, *op. cit.,* p. 167 et Lammens, *Tasrīḥ al-abṣār..., op. cit.,* éd. de 1915, t. 2, p. 48.
19. Al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* (Le livre des conquêtes), Le Caire, 1957, 1re partie, p. 189.

avec 'Abd-al-Malik. Les maronites étaient leurs alliés, mais ils demeurèrent au pays.

Retraçons une dernière fois le schéma général du comportement maronite qui se dégage du récit de Lammens: les maronites se sont alliés aux Byzantins et ont trouvé auprès d'eux refuge et protection; ils leur doivent peut-être d'être devenus «une nation indépendante» au Mont-Liban; c'est en luttant contre les musulmans, sous la coupe permanente des Byzantins et en tant que parti subordonné à la politique byzantine, qu'ils ont eu accès à l'indépendance.

Telle est «l'image historique» des maronites que nous voyons se profiler à l'horizon des articles de Lammens. Ce sont des éléments de personnalité qu'on propose aux maronites, destinés à traverser l'histoire, en servant en même temps de «sens» aux événements de l'époque étudiée et de modèle auquel il faut rapporter les événements ultérieurs de l'histoire maronite. Cette image, et non le récit des faits en eux-mêmes, est le foyer réel du différend entre Lammens et Debs. Elle est, enfin, l'enjeu de toute la controverse et de toutes les interventions libanaises ultérieures dans le débat.

Cette image n'était pas pour plaire à Mgr Debs. Dans ses réponses aux divers protagonistes et surtout à Lammens, il ne se contente pas de réfuter le récit que tel ou tel d'entre eux propose pour l'époque mardaïte... Il s'attaque directement à l'image proposée pour la refuser et lui substituer une autre.

Nous avons déjà vu que Debs formule le vœu d'entériner ce qu'il estime être une tradition et un point d'accord entre tous les historiens maronites. Il engage son vœu dans un principe général: les traditions de chaque nation sont une source sûre pour la connaissance de son passé. Il charge l'histoire d'une mission précise: polir l'image dans laquelle une nation se reconnaît. La nation, représentée par ses intellectuels, ne se reconnaîtra que dans l'image qu'elle a elle-même produite. Après avoir établi ce principe — une des faces de l'autonomie de la communauté — Debs dégage, de l'époque mardaïte, sa propre image des maronites. Bien que sa relation des événements ne soit pas très éloignée de celle de Lammens, l'image qu'il obtient

s'oppose, sur tous les points, à celle proposée par le père jésuite. «Si nous parcourons les ouvrages historiques véridiques, nous trouvons que le nom des Mardaïtes a été donné au VIIe siècle de l'ère chrétienne à des chrétiens qui habitaient le Mont-Liban et qui s'étaient révoltés (*tamarradū*) contre ceux des empereurs byzantins qui avaient renié la foi catholique. Ce nom s'opposait à celui des melkites (impériaux), qui était attribué à ceux des mêmes chrétiens qui suivaient ces empereurs. Les deux noms de Mardaïtes et de melkites étaient deux noms opposés qui se rapportaient au début à deux partis civils comme plus tard ceux de *qaysīya* et de *yamanīya* (...) Vous-même, Révérend Père, (...) avez si bien et si justement défendu le fait que les melkites étaient des Syriens et qu'ils étaient des indigènes. Ce que l'on dit d'un parti doit aussi être dit de l'autre (...) puisque les deux partis étaient ensemble dans un même pays; les appellations qui leur ont été données avaient pour seul but de signaler ce qui les séparait»[20].

Si ces Mardaïtes sont les maronites (et telle est la position de Debs dans l'article cité), les grandes lignes de l'image que cet historien revendique pour sa communauté se dégagent avec une grande précision. Les maronites ont fondé leur première entité politique en s'opposant aux Byzantins (*Rūm*) et non aux Arabes et aux musulmans. Les *Rūm* desquels il est fait mention sont les empereurs de Byzance qui se sont écartés de la foi catholique et ceux qui les ont suivis. La fondation de cette entité indépendante a servi de base politico-militaire pour afficher la fidélité militante des maronites au Saint-Siège romain. Les empereurs contre lesquels se sont «révoltés» les maronites (et par là ont mérité le surnom de *marada*) ont une antenne locale: il s'agit des melkites de Syrie qu'on appelle toujours «les Grecs» (*al-Rūm*) parce qu'ils sont partisans de l'Église byzantine[21]. Ces grecs locaux

20. *Al-Machriq*, vol. VI, nº 20, p. 917.

21. Vue du Liban, la position symbolique de Byzance cause un certain embarras: est-ce l'Orient ou l'Occident? Byzance est orientale en tant qu'église et occidentale en tant qu'État. Nous trouvons une ambiguïté semblable dans la situation de la communauté maronite... L'Église maronite est orientale, mais elle est la seule parmi les anciennes Églises d'Orient à être restée fidèle à l'Occident.

forment l'adversaire proche (syrien au sens large) contre lequel les maronites ont affirmé leur identité politique. Notons, parmi les premières implications de cette formulation, le renvoi de l'orthodoxie romaine des maronites à plusieurs siècles en deçà des Croisades. Nous avons déjà vu que ce point qu'on retrouve au centre de toutes les histoires maronites y était jusque-là essentiellement lié au dogme et que son investissement politique, toujours secondaire, variait suivant les siècles et les auteurs. La soumission à Rome prend ici, pour la première fois, l'allure d'un combat politique. Debs fait de l'opposition entre maronites et melkites une opposition entre «deux partis civils»[22]. Quelle que soit son importance, cette politisation de la question a pour but de montrer la place qu'occupent les maronites sur la scène du territoire où se déroule le combat à l'époque étudiée. Lammens avait affirmé la contemporanéité de deux faits: la venue au Liban des maronites et des Mardaïtes. Ainsi les deux groupes faisaient-ils figure d'étrangers dans la Montagne. Une seule différence les opposerait: les seconds seraient venus d'une région restée aux mains des Byzantins alors que les premiers ont leur patrie d'origine dans la Syrie du Nord. Debs répond à cela en mettant sur un même pied *milkiyyūn* et *mawārina* et en insistant sur le fait que, lors de l'apparition des Mardaïtes, ceux-ci comme ceux-là n'étaient pas des étrangers «en Syrie et au Liban». Il ajoute que les seconds n'«y» sont pas venus de l'extérieur, l'équivalent du pronom adverbial revenant au seul Liban et non au Liban et à la Syrie[23]. En un mot, Debs soutient que les Maronites sont un peuple originaire du Liban (et évidemment de la Syrie) et que le grand œuvre des Mardaïtes (surnom donné aux Maronites) est la transformation du Liban en une entité politique opposée aux

22. *Al-Machriq,* vol. V, nº 20, *op. cit.,* p. 917. Pour Debs les deux protagonistes ne sont pas uniquement «civils». Dans la première partie de la même phrase il affirme que la rébellion des Mardaïtes s'opposait «à ceux des empereurs byzantins qui s'écartaient de la loi catholique», ce qui a pour effet de rendre la phrase tout entière embiguë... Cette ambiguïté pourrait être due au désir de Debs de ne pas contredire l'opinion d' Assémani que Dérian lui opposera plus tard.

23. *Ibid.*

Melkites qui forment une extension politique et religieuse de l'Empire byzantin... On est très loin de la position de Lammens qui, citant Théophane, affirme que les maronites se retrouvent parmi ceux qui ont «trouvé asile» auprès des Mardaïtes, de Mardaïtes encadrés et commandés par des Byzantins.

État légal et communauté adverse

Dans son second article, Lammens avait affirmé, suivi en cela par le Carmélite, l'identité des Mardaïtes et des *jarājima*. Tous deux se fondent, dans leur hypothèse, sur la ressemblance entre le texte d'al-Balādhurī (qui parle des *jarājima* sans mentionner les Mardaïtes) et celui de Théophane (qui parle des Mardaïtes sans mentionner les *jarājima*). Ces assertions introduisent un troisième terme «historique» dans la controverse. Il s'est vite avéré que la définition du rapport de ce terme avec chacun des deux autres (au cas où maronites et Mardaïtes ne se confondraient pas) affecte énormément l'enjeu de la polémique, c'est-à-dire *l'image de départ* politico-religieuse des maronites lors de la fondation de leur entité politique au Liban. C'est cette image, nous ne cesserons d'y insister, qui est le véritable enjeu de la controverse. Ce qui confère aux *jarājima* une place importante dans l'élaboration de cette image, c'est la clarté des textes qui se rapportent à eux dans une controverse où les rares documents sont imprécis. Dans les textes anciens cités par les historiens-polémistes, les maronites ne sont jamais mentionnés. Quant aux Mardaïtes — fussent-ils ou non les maronites — ils demeurent l'objet du débat: on discute de leur origine, de leur religion et du rôle qu'ils jouent entre les Byzantins et les musulmans. La confusion se dissipe dans une large mesure quand nous arrivons aux *jarājima*. Le texte d'al-Balādhurī indique nettement leur origine, leur soumission aux Byzantins, le soutien qu'accordent ceux-ci à leurs razzias au temps de 'Abd-al-Malik, la paix signée entre ce dernier et l'empereur byzantin, l'organisation de l'assassinat d'un de leurs chefs, le retour d'une majorité d'entre eux à leur ville d'origine et la dispersion des autres dans les

villages syriens. Tous ces points conduisent Debs à refuser toute identification entre *jarājima* et Mardaïtes, car elle conduit à les confondre avec les maronites. De cette identification, plusieurs conséquences auraient découlé: les maronites devraient aux Byzantins la création de leur entité politique; cette entité ne serait pas *leur* entité *indépendante,* mais ils y figureraient à côté des autres melkites de Syrie; l'allégeance à Rome, qui est la face religieuse de l'indépendance politique des maronites et qui les distingue des autres chrétiens de Syrie, serait mise en doute. Les maronites ne doivent donc pas être confondus avec les *jarājima* (alliés des Byzantins), mais identifiés avec les Mardaïtes (révoltés contre les Byzantins). Il s'ensuit qu'il faut à tout prix séparer *jarājima* et Mardaïtes. Ce second point est le thème direct de la deuxième phase de la controverse. Son intérêt — si nous mettons de côté les enjeux réels déjà évoqués — s'explique par le fait que les sources anciennes ne mentionnent que ces deux noms (et jamais celui des maronites). D'ailleurs, les sources grecques ne mentionnent que les Mardaïtes, les sources arabes ne parlent que des *jarājima*. Seule la ressemblance des deux relations des faits pousse à les identifier.

C'est cette ressemblance que Debs s'emploie à dénigrer. Si ses arguments ne sont pas décisifs, ils demeurent hautement significatifs. Pour Debs, Lammens a mal interprété le texte d'al-Balādhurī. Premièrement, celui-ci affirmerait sans équivoque que «les envahisseurs sont Byzantins (*Rūm*), que leur chef est Byzantin. Les *jarājima* ne sont mentionnés que subséquemment avec les *anbāṭ* et les esclaves. Vous avez laissé entendre qu'ils sont tous des *jarājima*. Deuxièmement, cette invasion unique a eu lieu à l'époque de ʿAbd al-Malik alors que les historiens qui ont parlé des Mardaïtes mentionnent leurs invasions dès l'époque de Muʿāwiya et affirme qu'elles se soient poursuivies à l'époque de Yazīd, son fils, de Marwān et jusqu'au califat du fils de ce dernier ʿAbd al-Malik, contemporain de cette razzia des Byzantins. Il n'y a donc pas de concordance des dates et autres points, mais une divergence certaine. Troisièmement, ʿAbd al-Malik s'est réconcilié par ruse avec les Byzantins en payant un tribut hebdomadaire de mille dinars tous les vendredis à

l'autocrate byzantin[24]. Les historiens des Mardaïtes écrivent que Muʿāwiya s'est réconcilié avec Constantin Pogonat suite aux invasions mardaïtes contre un tribut en argent, en chevaux et en esclaves et que ʿAbd al-Malik s'est réconcilié avec Justinien II contre de l'argent et à la condition que ce dernier arrête les incursions des Mardaïtes et exile leur armée. La différence est claire et il n'y a aucune ressemblance. Quatrièmement, selon al-Balādhurī, ʿAbd al-Malik a envoyé Ibn al-Muhājir tuer le chef byzantin et de nombreux hommes de sa suite; sa mission accomplie, il a donné l'*amān* à ceux qui l'ont suivi et, par la suite, les *jarājima* se sont éparpillés dans les villages de Homs et de Damas, la grande majorité d'entre eux regagnant sa ville d'origine. Les historiens des Mardaïtes disent qu'après la paix avec Muʿāwiya, ceux-ci ont longtemps persévéré dans leurs razzias, et qu'après la paix avec ʿAbd al-Malik ce sont les soldats de Justinien et non ceux du calife qui ont combattu les Mardaïtes, qu'ils ne les ont pas vaincu, mais ont éloigné par la ruse douze mille de leurs soldats qu'ils ont d'abord envoyés en Arménie; ceux-ci ne se sont donc pas éparpillés dans les villages de Homs et de Damas. Voyez donc l'ampleur des différences entre Mardaïtes et *jarājima*»[25]. Debs conclut son intervention en affirmant que le ralliement des captifs, des esclaves et des indigènes aux deux soulèvements ne permet pas de les confondre, car de tels ralliements se répètent à chaque soulèvement. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait que, quand l'archevêque maronite parle des *jarājima* (dans ce premier article il les

24. Debs gomme ici un des éléments de la phrase de Balādhurī à laquelle il renvoie. Cet historien avait écrit: « ʿAbd al-Malik fut contraint de se réconcilier avec eux moyennant un tribut hebdomadaire de mille dinars et il s'est réconcilié avec l'empereur byzantin s'engageant à lui payer une somme pour l'empêcher de lui faire la guerre» (*op. cit., ibid.*). Le texte de Balādhurī ne laisse aucune ambiguïté et parle de deux sommes distinctes, l'une versée aux envahisseurs ou rebelles et l'autre à l'empereur byzantin. La signification de ce gommage est claire: il sert à sauvegarder la dignité du calife musulman qui ne se réconcilie qu'avec des égaux (l'empereur) ... moyennant de l'argent. Cet élément passé sous silence n'a pu échapper à la vigilance de Debs qui discute avec un grand soin un texte fort court, en définitive.

25. *Al-Machriq,* vol. VI, nº 9, *op. cit.,* p. 406.

distingue des maronites), il fait ressortir leur opposition aux musulmans et quand il parle des Mardaïtes (qu'il identifie aux maronites), il fait ressortir leur opposition aux Byzantins. Ce parallélisme sera remis en question après l'intervention de Mgr Dérian dans le débat et après que celui-ci ait atteint un point sensible où il risquait d'avoir des retombées actuelles. Debs se trouvera obligé de revenir sur ses positions antérieures et de renier ouvertement toute velléité de prendre position pour les insurgés contre le pouvoir légal et de semer la discorde confessionnelle. Mais *al-Machriq* avait déjà clos le débat dans les termes que nous avons signalés.

Du débat à la querelle intestine

Dans ses deux articles parus dans *al-Machriq,* Debs avait brossé un tableau d'ensemble des parties en place au cours de la période étudiée: les Mardaïtes sont les maronites; ils ne sont pas soumis aux Byzantins (*khayl al-Rūm*), mais insurgés contre eux (tel est l'aspect dominant de leur comportement et l'origine de leur dénomination); les *jarājima* ne sont pas les Mardaïtes, mais (dans l'aspect dominant de leur comportement) un groupe soumis aux Byzantins. Quand Mgr Dérian publia anonymement sa première intervention «dans le courant du mois béni de mai de l'année 1903»[26], Debs a changé cette classification. Certains indices permettent d'affirmer que l'entrée de Dérian en scène a ébranlé Debs. Nous avons déjà fait allusion à la colère méprisante qui imprègne sa réponse au Carmélite qui est alors un prêtre maronite relativement jeune, sans hautes responsabilités ecclésiastiques et vivant loin de Beyrouth et du Mont-Liban. Nous avons aussi mentionné «les deux lettres confidentielles» adressées par Debs à Dérian à une étape ultérieure du débat et dont le contenu a été partiellement révélé par ce dernier. L'archevêque de Beyrouth y accuse Mgr Dérian d'abaisser «la communauté et ses savants»[27]. Celui-ci a eu, néanmoins, le courage de poursuivre la polémique en dehors d'*al-Machriq* après que celui-ci a clos le débat par le second article de Debs suivi d'un court commentaire de Lammens. L'attitude du périodique n'était pas pour déplaire à Debs qui manifestait son vif désir de mettre fin à la polémique: il affirmait, en concluant son second article, être las de répéter les mêmes arguments et se disait décidé à abandonner le débat si personne ne réfutait la totalité de son argumentation[28]. Sa réponse au «fascicule» anonyme de Dérian confirme, en conclusion, sa volonté de renoncer à la controverse. Il y expose une nouvelle classification extrêmement souple qui laisse sa part au doute né des sources lacunaires et dont la souplesse laisse une grande marge aux positions contradictoires des divers historiens. Nous avons déjà vu qu'*al-Machriq* n'avait pas caché sa satisfaction de voir Debs s'orienter vers la conciliation. L'archevêque de Beyrouth résumait ainsi sa nouvelle classification: «Les *jarājima* se sont associés aux maronites dans leurs invasions; ce sont leurs alliés et leurs frères; ils partageaient une foi et des aspirations communes. Il en va des deux partis qui se rejoignent dans le maronitisme comme des habitants du Kisrawān et de Jubayl qui ne s'identifient pas, mais sont frères et maronites»[29]. Ce qui contribue à assouplir cette classification, c'est l'adhésion de Debs à une affirmation de Lammens tirée de son second article: «Si les Mardaïtes et les maronites n'étaient pas un même peuple, il s'est au moins établi entre eux des liens solides. Cela peut aussi être dit des *jarājima*»[30].

On peut s'interroger sur les raisons qui ont poussé Mgr Dérian à relancer un débat parvenu à un point d'équilibre. Il a d'abord mis dans la balance le poids de sa dignité ecclésiastique: Debs ne pouvait plus honorer sa promesse de «ne pas tenir compte» de toute réponse qui ne réfuterait pas la totalité de son argumentation. D'autre part, la réponse souple de Debs ne le satisfait pas et il ne tient pas compte du désir qu'a l'archevêque de Beyrouth de mettre le différend sous le boisseau. Il publie une nouvelle réponse signée cette fois-ci. Enfin, Dérian demeure du

26. Dérian, *al-Barāhīn al-Rāhina..., op. cit.,* p. 12.
27. Dérian, *op. cit.,* pp. 128-129.
28. *Al-Machriq,* vol. VI, nº 9, *op. cit.,* p. 412.
29. *Al-Machriq,* vol. VI, nº 17, *op. cit.,* p. 814.
30. *Ibid.*

premier au dernier article sur les mêmes positions définies clairement, ce qui lui permet de montrer, en plus d'un endroit, l'hésitation des autres protagonistes et leur inconstance.

En traçant l'historique du débat, Dérian ajoute un nouveau nom à la liste des protagonistes: celui de M. de Gubernatis, «ex-consul général d'Italie à Beyrouth et en poste actuellement à Corfou». «Avant de venir à Beyrouth, il représentait son pays parmi les Mardaïtes, a déployé de multiples efforts pour mettre au jour leurs récits, leurs traditions et leurs chroniques, et s'est surtout occupé de leur origine.» Ayant dressé la liste complète des prises de position, il se met à répondre à chacune d'elles et accompagne parfois ses réponses de la mention des événements qui ont entouré la controverse: correspondance et entrevues avec les protagonistes (à l'exception de Lammens) qui ont servi de point de départ à tel article ou à telle réponse. Les grandes lignes du plan de Dérian s'ébauchent quand il rapporte l'hésitation du Carmélite qui s'adresse à lui en date du 3 juillet 1903 pour manifester son opposition à «une partie» de la thèse soutenue dans son premier article. Anastase ne tarde pas à adhérer à la totalité de cette thèse dans une lettre datée du 15 octobre de la même année[31]. Il abandonne la position de Lammens pour celle de Dérian. Celui-ci n'avait pas caché sa «stupéfaction» devant les changements d'attitude de Lammens «à l'égard des Mardaïtes, des *jarājima* et des maronites. Il affirme tantôt qu'ils forment plusieurs peuples, tantôt qu'ils forment un seul peuple et tantôt qu'ils forment un mélange de peuples pénétrant au Liban et se mêlant les uns aux autres comme l'eau et le vin (ce sont ses propres expressions) pour former la communauté maronite. Cela bien que, dans son article sur les Mardaïtes, il ait essayé de démontrer que tous les Mardaïtes ont quitté le Liban et qu'aucun groupe parmi eux n'y est resté. Dans son article sur les *jarājima*, il affirme que ceux-ci forment avec les Mardaïtes une seule et même chose bien que les historiens byzantins et arabes ne leur aient pas donné le même nom. Enfin dans son article sur les maronites, il affirme qu'ils sont venus de la vallée de l'Oronte au

31. DÉRIAN, *ibid.*, p. 12.

Liban après que les Mardaïtes et les *jarājima* ont abandonné ce dernier pays et qu'ils se sont mêlés aux restes de ces populations... Ces points et de nombreux autres montrent l'irrésolution et le changement continuel d'avis»[32].

CONTRE LE POUVOIR «LÉGAL»

Ce qui précède n'éclaire que les marges de la prise de position élaborée et définie par Dérian. Mais comme nous ne cherchons pas ici à connaître la vérité des Mardaïtes, des *jarājima* et des maronites, mais seulement à saisir les rapports entre les prises de position et les situations dans ce débat, ces remarques marginales ne manquent pas d'être significatives. Nous y reviendrons d'ailleurs. Quant à l'attitude de Dérian, il l'expose ainsi après avoir analysé les sources et critiqué les prises de position des divers protagonistes:

«Premièrement: Théophane et al-Balādhurī parlent... d'un seul et même peuple. Le premier les appelle *mardā'īyūn*, c'est-à-dire *mardīyūn* ou *marada*. Le second les appelle *khayl al-Rūm*. A deux reprises, parlant d'eux, Théophane les appelle escadron ou armée ou *khayl al-mardā'īyīn*.

«Deuxièmement: les deux historiens mentionnés racontent à propos des Mardaïtes qui sont aussi *khayl al-Rūm* une histoire identique qui se déroule à la même époque, sur les mêmes lieux et dans des circonstances identiques. Les deux manières de relater l'événement divergent sur des points secondaires...

«Troisièmement: ces *mardīyūn* qui sont *khayl al-Rūm* ne sont pas les *jarājima* ni les *anbāṭ* ni les indigènes qui habitent l'Amanus et le Mont-Liban et ne sont donc pas les maronites contrairement à ce qu'affirment le père jésuite Lammens et le père carmélite Anastase (...) ainsi que d'autres savants illustres, pour la simple raison que ces *jarājima*, ces *anbāṭ* et ces indigènes se sont joints, avec les esclaves et les serfs, aux *mardīyūn* ou *khayl al-Rūm* quand ceux-ci ont pénétré militairement et de l'extérieur

32. *Ibid.*, pp. 29-30.

l'Amanus et le Mont-Liban, comme il ressort des deux récits de Théophane et d'al-Balādhurī.

«Quatrièmement: quels que soient ces indigènes et autres groupes qui se sont joints aux *khayl al-Rūm* ou *mardīyūn*, il est certain qu'ils ne peuvent s'identifier à eux qui sont venus d'ailleurs; sinon ce serait une contradiction dans les termes (...)»[33].

Voilà quatre des cinq points établis par Dérian dans son second article. Le cinquième qui concerne l'origine de l'appellation *marada* est clairement exprimé dans la conclusion du premier article. «Les *marada* (tels que les appellent les auteurs tardifs) ou les *mardā'īyūn* (tels que les appellent les historiens byzantins et francs) ou les *mardīyūn* (comme il nous plaît de les appeler pour traduire leur dénomination grecque (...) ne sont ni les *jarājima* ni les maronites comme l'ont voulu quelques-uns, mais sont un escadron de cavalerie grecque envoyé par l'empereur Constantin Pogonat à l'Amanus d'abord, au Mont-Liban ensuite pour encadrer les habitants de ces deux montagnes afin qu'ils harcèlent en commun l'État arabe qui venait de conquérir la Syrie et qu'ils l'empêchent d'aller plus avant dans la conquête des territoires de l'Empire byzantin. Ils se sont attelés à cette tâche sous le commandement d'un chef byzantin et ont obligé les Arabes à conclure deux paix coûteuses pour ces derniers: la première avec Constantin Pogonat (...) et la seconde avec Justinien II Rhinotomète... Les Arabes trompèrent ce dernier qui prit les rênes du pouvoir encore jeune et il accepta que figure parmi les clauses de la seconde paix le départ des troupes mardaïtes du Mont-Liban»[34]. Contrairement à l'avis de Debs, il n'y a aucun lien entre *marada* et *tamarrud* (révolte). Les Mardaïtes n'étaient nullement des révoltés contre les Byzantins; ils étaient venus pour combattre les Arabes. Quant à leur pays d'origine et à leur race, Dérian tend à accepter, en ce qui les concerne, le point de vue de de Gubernatis qui se résume ainsi: «Les Mardaïtes viennent de Médie et d'Arménie (...) Des

33. *Ibid.*, pp. 83-84.
34. *Ibid.*, pp. 64-65.

montagnes difficiles forment leur territoire (...) Il paraît que les Kurdes actuels descendent véritablement de ce peuple...» Cuinet, cité par de Gubernatis, affirme que «les Arméniens nomment leur contrée le pays des Mardes»[35].

Reste à définir le rapport des *jarājima* et des maronites. Pour Dérian il est probable que «les *jarājima* soient les habitants de l'Amanus, qu'ils se soient mélangés aux habitants du Mont-Liban et que la communauté des buts religieux et civils en ont fait une seule nation appelée plus tard "les maronites". Le Mont-Liban a été le berceau de cette nation, sa terre d'origine, son abri sûr et son terrain de repli aux époques difficiles ainsi qu'il l'est aujourd'hui»[36].

Ainsi se dessine une configuration nouvelle différente de ce qu'ont soutenu, d'une part, Lammens et Anastase et, de l'autre, Debs. Les maronites et les *jarājima* ne forment pas un seul et même peuple distinct des maronites (probabilité établie par Lammens et d'abord acceptée par Anastase). Les Mardaïtes et les maronites ne forment pas un même peuple distinct des *jarājima* (premier point de vue de Debs). Les trois peuples ne sont pas les branches de l'arbre maronite (seconde opinion de Debs). La position de Dérian se résume ainsi: les *jarājima* et les maronites forment un seul peuple indigène; les Mardaïtes sont des troupes de cavalerie envoyées par les Byzantins pour aider les premiers à faire face aux Arabes et que les empereurs de Constantinople ont fini par retirer.

Debs ne se départit plus de sa seconde opinion même après que Dérian a exposé la sienne à travers une analyse et une comparaison poussées des textes. Dans *al-Jāmi' al-mufaṣṣal*... Debs passe en revue les diverses opinions, estime qu'aucune n'a répondu à ses arguments et «se fonde sur tout ce qui s'est passé» pour écrire: «Les Mardaïtes étaient véritablement des maronites et les *jarājima* l'étaient aussi. Comme ceux qui nous contredisent

35. *Ibid.*, pp. 174-175. De Gubernatis est l'auteur d'un article intitulé «Mardata et Maroniti», *Rassegna Nationale*, 16 juillet 1903, référence tirée de Lammens in *Mélanges de la Faculté Orientale*, 1906, p. 18 n. (voir plus loin N° 58).
36. *Ibid.*, p. 63.

n'établissent pas l'origine des Mardaïtes et ne sont pas d'accord sur cette question, il est de notre droit de ne pas nous départir de notre opinion et de l'estimer sûre tant que nos arguments n'ont pas été réfutés et tant que des arguments irréfutables n'ont pas été établis contre nous»[37]. Ce qui est beaucoup plus important, c'est le fait que Debs dévoile dans cette étape ultime de la controverse le véritable enjeu de celle-ci et ses possibles retombées actuelles. Il explicite clairement ce qui n'était, dans les articles précédents, qu'un arrière-plan implicite. Il explique avec franchise pourquoi il estime que son opinion sur les Mardaïtes est la plus apte à monter une image historique des maronites qui permette à ces derniers d'intégrer, dans les meilleures positions, le réseau des rapports entre les protagonistes de la scène «libanaise».

Cette image historique chère à Debs et dont les traits recevront plus loin quelques lumières n'est pas étrangère aux préoccupations de Dérian. Celui-ci — tout autant que Lammens d'ailleurs — ne cherche pas la vérité historique pour elle-même et indépendamment de ses éventuelles retombées sur l'équilibre des éléments et des rapports qui forment et informent la conscience qu'ont actuellement les maronites de leur identité. Il va même, dans son rejet des accusatisons portées contre lui par Debs dans ses lettres confidentielles, jusqu'à analyser les incidences de sa propre prise de position sur cette conscience.

1. Debs affirme la pérennité des maronites, en tant que parti ou communauté, au Liban et dans son voisinage, une pérennité qui remonterait bien en deçà de la période mardaïte. Celle-ci n'amène dans l'existence nationale des maronites ni rupture ni mutation. L'archevêque de Beyrouth affirme que «son» «peuple» «n'est pas un étranger au Liban, n'y est pas venu soudainement et y habite depuis les plus anciens temps»[38]. Il peuplait les régions allant d'au-delà d'Antioche, au nord, à la Palestine, au sud. Nous avons déjà vu qu'il partage cette pérennité avec les melkites indigènes. Pour Dérian — et avant lui pour Lammens

37. DEBS, *al-Ǧāmi' al-mufaṣṣal...*, *op. cit.*, p. 47.
38. *Al-Machriq*, vol. V, nº 20, pp. 916-917.

— l'entrée en scène des Mardaïtes opère une mutation au Liban qui devient, grâce à leur intervention, la patrie des maronites. Il s'appuie, sur «les récits du père Lammens lui-même», pour affirmer que les maronites «sont aussi des intrus au Liban et qu'ils y ont pénétré à l'époque où les Mardaïtes y ont fait leur apparition...»[39]. Cela ne l'empêchera pas d'affirmer, comme nous l'avons déjà vu, que le Mont-Liban est devenu ultérieurement pour cette «nation» «le berceau», «la terre d'origine», «le refuge» et «le terrain de repli»[40]. Les maronites sont venus en étrangers au Liban, mais le Liban est devenu la patrie originaire de la «nation maronite». En relevant une mutation dans la nature du maronitisme, Dérian sauve le lien fondamental des maronites et du Liban. Debs avait obtenu ce résultat en enfouissant l'origine des maronites dans l'histoire du territoire lui-même, c'est-à-dire en affirmant que les maronites sont libanais dès avant le maronitisme. Une même préoccupation donne lieu à deux solutions différentes sauvant toutes deux une même authenticité. La différence demeure significative et réside dans la nature du pôle dominant opposé: la «nation maronite» s'est-elle forgée contre les Byzantins ou contre les musulmans?

2. Devant cette alternative, Debs choisit l'opposition aux *Rūm*. Ceux-ci sont les héritiers d'une histoire dont les racines syriennes plongent en deçà du christianisme lui-même. Pour cette raison, quand la transformation des maronites en nation s'opère contre eux, elle prend l'image de la fin d'une époque et du début d'une nouvelle époque dans l'histoire de cette communauté profondément enracinée dans le territoire libanais. Après cette transformation commence une ère — longue, continue — dont le trait dominant est la soumission au pouvoir islamique. A l'ombre de cette soumission, ce qui singularise le plus les maronites, c'est moins leur lutte contre les musulmans que leur opposition aux autres communautés chrétiennes de Syrie, une opposition due à leur attachement au Saint-Siège romain.

Dérian choisit, quant à lui, l'opposition aux musulmans.

39. DÉRIAN, *al-Barāhīn al-rāhina...*, *op. cit.*. p. 19.
40. *Ibid.*, p. 21 et *supra*.

L'Autre est celui qui possède le pouvoir (il est naturellement d'une autre religion) et non celui qui appartient à un autre rite. Dérian ne cesse de répéter une affirmation que Debs évite soigneusement d'affronter, à savoir la soumission des maronites «de cette époque» aux empereurs de Byzance...[41] Ce n'est évidemment pas l'avis de Debs pour qui les Mardaïtes (autre nom des maronites) doivent leur dénomination à leur révolte contre les Grecs. Dérian montre, en sens inverse, que l'alliance des Mardaïtes et des maronites n'avait pu avoir lieu que dans une allégeance commune aux Byzantins et que les Mardaïtes ont été envoyés au Liban pour renforcer les *jarājima* maronites dans leurs tentatives de «harceler l'État arabe»[42]. Il affirme partager l'opinion d'Assémani qui s'est opposé à de nombreux savants maronites en écrivant: «Ce qui sépare les Mardaïtes des melkites est une question civile, non une question religieuse»[43]. Pour s'opposer à l'archevêque de Beyrouth, Dérian dispose d'un argument de poids: si les maronites avaient été des Mardaïtes révoltés contre Byzance, il se serait ensuivi «que les maronites étaient des monothélites, ce qu'aucun de nos savants n'admet»[44]. L'empereur Constantin Pogonat était sur la voie droite du dogme et il fut célèbre pour sa vertu, sa piété et sa lutte pour défendre la juste doctrine catholique. Dans ce but il a finalement cherché à convoquer le sixième saint Concile œcuménique pour condamner l'hérésie monothélite et il a déployé comme chacun sait tout son sérieux et tous ses efforts pour en venir à bout. Affirmer que les habitants du Mont-Liban furent connus sous le nom des Mardaïtes conduit tout droit à affirmer qu'ils étaient des hérétiques»[45]... L'opposition aux Byzantins jouerait donc un rôle mineur dans la naissance de la «nation maronite». Il semble même que les empereurs de Constantinople aient pris en charge ladite naissance.

3. Restent les musulmans. Dérian n'oublie pas qu'il est un

41. *Ibid.*, pp. 21 et 105.
42. *Ibid.*, p. 64.
43. *Ibid.*, p. 131.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*, p. 105.

sujet de l'Empire ottoman et n'ignore pas l'ombre de l'ère hamidéenne qui s'étend alors sur l'ensemble du pays et n'épargne même pas le *mutaṣṣarriflik* du Mont-Liban régi par un «règlement organique» qui lui confère un statut spécifique. Une phrase anodine ne manque pas d'y faire allusion. Il y parle de «questions encore indécises rapportées telles quelles sans notre opinion et sans avoir été examinées à fond comme il se devrait et cela pour se plier aux circonstances difficiles qui empêchent un tel projet»[46]. Si nous nous reportons aux pages qui précèdent directement cette phrase[47], nous trouvons qu'elles reprennent des récits que Duwayhī (Ehdenensis) a recopiés dans un vieux livre et qui portent sur les exploits de «rois» chrétiens qui vivaient au Liban et dans les régions qui l'enourent lors de la conquête arabe. L'un avait aidé Héraclius, l'autre aurait vaincu l'armée de Sapor et aurait traversé avec ses troupes «les côtes maritimes et la Békaa pénétrant au pays de Mu'āwiya et dispersant ses habitants sur toutes les contrées». Un troisième lui aurait succédé, se serait dirigé sur Jérusalem et aurait vaincu les bandits *rajaza* après que ceux-ci aient affaibli son armée. «De retour au pays, il habita Baskinta.» Dérian n'hésite pas — après toute la rigueur dont il fit preuve en examinant les textes d'al-Balādhurī, de Théophane et d'autres — à défendre «ce témoignage important» que Duwayhī a puisé dans un livre syriaque recopié en 1315 et dont la date de composition demeure inconnue. Il aboutit à cette conclusion: «Les habitants du Mont-Liban avaient, avant l'époque de saint Jean Maron, une grande importance, un grand courage et un grand pouvoir. Il n'est donc pas étonnant que se rallie à eux, aux époques difficiles, tout coreligionnaire persécuté par le destin et qu'il trouve auprès d'eux une aide.» Cette option, qui cherche à grandir la résistance des chrétiens indigènes face aux musulmans, jette une lumière sur le «message» que Dérian a voulu transmettre en parlant des efforts déployés par les Arabes pour sauvegarder les indigènes des pays qu'ils occupaient: ils ne les maltraitaient pas, même

46. *Ibid.*, p. 63.
47. *Ibid.*, pp. 61-63; toutes les citations de ces paragraphes proviennent de ces pages.

quand leur résistance avait été acharnée, afin que le pays ne se vidât pas de ses habitants. Dérian passe ensuite de cette déduction générale à un jugement particulier sur les *jarājima*. «Ils se montraient héroïques dans la guerre, courageux, puissants, très attachés à leur religion chrétienne et à leur indépendance, sacrifiant tout ce qui leur était cher à cet honneur coûteux; ils ne craignaient aucun pouvoir et ne tenaient compte d'aucune promesse ou menace. C'est en raison de tout cela que les Arabes victorieux les ont respectés, leur ont accordé cette somme de privilèges mentionnés par Balādhurī et les ont traités comme leurs propres enfants»[48]. L'élément dominant dans ce texte n'est pas la clémence des Arabes mais l'héroïsme des *jarājima* (maronites), leur attachement à la croix et leur résistance à l'islām. Ce sont ces qualités qui ont donné naissance à la «nation maronite» et ces qualités se sont épanouies face à l'islām. Alors que Lammens fait jouer à «la cavalerie des Byzantins» le rôle principal, Dérian attribue cet honneur aux indigènes. Quant aux Mardaïtes, ils ont droit au mépris hautain de Dérian qui s'interroge sur l'honneur qui échoit aux maronites du fait de s'identifier à eux. Les indigènes «sont plus nobles que ces Mardaïtes quant à l'origine, à l'étoffe et à la race»[49]. Il cite des récits anciens où les Mardaïtes figurent comme pirates et bandits.

Un rebelle assagi

Face à ces informations voilées de préoccupations actuelles, Debs vient au bout de sa patience et explose une fois pour toutes. Il dévoile, dans son dernier texte, les implications politiques directes de chacune des images historiques des maronites contenues dans les deux points de vue opposés de ce long débat. Cette mise au clair prend figure de «leçon» (*'ibra*). L'archevêque de Beyrouth la place au début du récit des événements de

48. *Ibid.*, p. 88 n.
49. *Ibid.*, p. 104.

l'histoire maronite du VIIe siècle. Il nous faut citer, dans son intégralité, cette «leçon» en raison des lumières franches qu'elle jette sur un débat qu'elle clôture.

«C'est une leçon que nous entendons donner à nos ouailles et à l'ensemble de nos concitoyens pour les prévenir de ne pas aller loin dans l'opposition au pouvoir établi sous l'influence d'appels à la sédition (*waswasa*) lancés par des gens intéressés qui vivent loin d'eux. Tout le monde sait que les premiers califes (*al-rāchidūn*) en occupant la Syrie et en chassant d'elle les empereurs byzantins s'intéressaient aux villes et n'accordaient pas une grande attention aux montagnes et à leurs habitants en raison de leur faible importance, de leur faible utilité et de leur accès difficile. Il est également connu que les empereurs byzantins n'ont jamais cessé de convoiter la Syrie et qu'ils ont continué à pousser ses habitants à la sédition afin d'introduire les troubles et les révoltes qui facilitent leur retour. Ils se sont plusieurs fois attelés à cette tâche sans y parvenir. Ils ont poussé les maronites qui habitaient alors toutes les montagnes qui vont de la Galilée à Antioche à harceler leur gouvernement, et leurs razzias se sont multipliées dans les plaines; ce qui a obligé certains califes à conclure la paix avec les empereurs byzantins moyennant certaines conditions qui seront énumérées et dont l'une est d'humilier les maronites qui furent alors appelés les *marada* et de les empêcher de persévérer dans leurs razzias. Le résultat fut que ces mêmes empereurs qui ont poussé les maronites à la sédition se sont retournés contre les Mardaïtes et leur ont fait subir le pire. Ils les ont trompés, ont exilé 12.000 de leurs meilleurs combattants, levé contre eux des armées, ruiné une grande partie de leur pays, incendié leurs monastères, tenté d'arrêter leur patriarche et sont parvenus jusqu'à son voisinage à Tripoli. Si Dieu n'avait pas donné aux maronites la victoire sur l'armée byzantine, elle les aurait exterminés. Voilà la leçon que doivent garder en mémoire nos ouailles et nos concitoyens afin de persévérer dans leur fidélité au gouvernement qui les régit»[50].

Cet appel à la sédition dont parle Debs trouve sa réplique

50. Debs, *al-Jāmi' al-mufaṣṣal...*, pp. 34-35.

dans les prises de position de ses contradicteurs. Lammens et Dérian ont «perturbé» l'image historique que les maronites estimaient leur avoir été transmise par leurs traditions communautaires. Lammens, en séparant ce qui était uni par ces traditions (maronites et Mardaïtes), avait montré leur nouveauté: elles ne remontent pas au-delà de trois ou quatre siècles. Dérian est allé plus loin; répondant à Debs qui l'accuse d'abaisser la communauté et ses savants, il montre que cette tradition est loin d'être une et que les savants maronites ne sont unanimes que sur un seul point, à savoir la perpétuelle orthodoxie religieuse des maronites[51]. Sur la question mardaïte, ils se partageraient en trois positions distinctes auxquelles viendrait s'ajouter une quatrième, celle de Debs. Pour Ecchelensis, les Mardaïtes «appartiennent à la tribu de Murād qui est une ramification (*baṭn*) de Kahlān au Yémen». Pour Faustus Naironus, les Mardaïtes «sont les maronites mêmes, leur dénomination étant due à leur révolte contre les empereurs byzantins sur la question du rite et à leur opposition aux Melkites». Assémani — pour rejeter l'accusation de monothélisme porté contre les maronites — affirme que la différence entre maronites, Mardaïtes et melkites porte sur une question civile, non sur une question religieuse[52]. Duwayhī rejoint le point de vue de Naironus et met en rapport — sans documents probants — le mouvement mardaïte avec celui de saint Jean Maron[53]. Auquel de ces points de vue, demande Dérian, «voulez-vous que nous nous rangions si nous acceptons d'abandonner notre point de vue pour ne pas abaisser la communauté et ses savants?»[54]. L'importance de cette question posée par un évêque n'est pas seulement de mettre en évidence une pluralité «neutre» de prises de position traditionnelles. Elle est plus généralement de porter

51. DÉRIAN, *al-Barāhīn al-rāhina..., op. cit.*, p. 105.
52. *Ibid.*, pp. 130-131.
53. *Ibid.*, pp. 102-103. Dérian mentionne en note une ambiguïté dans laquelle l'a induit la manipulation par l'éditeur (Rachīd al-Chartūnī) du texte de Duwayhī. La consultation du manuscrit du patriarche lui a permis de dissiper cette ambiguïté.
54. *Ibid.*, p. 132.

atteinte à l'autorité de la tradition historique comme source d'une image qui sert à orienter la communauté dans sa conduite présente. Certes, Dérian sauvegarde la perpétuelle orthodoxie romaine des maronites et lui fait occuper toute la surface de cette image historique. Cette fidélité — et ceci est vital — devient l'origine et le but. Cette origine avait, et ce but devrait avoir, une face politique. La narration de l'épisode mardaïte par Dérian, en faisant prédominer l'opposition des maronites à l'islām, s'inscrit facilement dans la configuration générale d'un maronitisme dont la fidélité au catholicisme a absorbé tous les traits: cette nouvelle configuration naît d'une réinterprétation de l'histoire maronite à partir d'une origine stable (le catholicisme face à l'islām) et propose à la communauté un avenir où la protection catholique (essentiellement française) triomphe de la citoyenneté ottomane. La position de Dérian menaçait la stabilité des maronites ou leur assagissement sur plus d'un plan: stabilité de la tradition comme source d'une image historique supposée identique, stabilité du cloisonnement entre l'allégeance romaine et la soumission au gouvernement musulman, assurance d'un avenir semblable au présent — de l'époque — et dans lequel se perpétueraient la coexistence d'une double orientation occidentale et islamique... Cette «sédition» multipolaire, commencée par Lammens et conduite jusqu'au bout par Dérian, est jugée par Debs lourde de menaces.

Pour affronter la concentration de l'image des maronites dans la seule fidélité à Rome opérée par Dérian[55], Debs a recours à

55. Dérian est, sans doute, le premier prélat (et historien) maronite à avoir introduit une fissure dans ce qu'on peut appeler «l'auto-suffisance» maronite... C'est-à-dire dans la coïncidence des deux images religieuse et politique de la communauté. Cette coïncidence (à l'époque où montait le sentiment national au Levant) trouvait son expression dans la synonymie des deux termes «nation» et «communauté». Dérian a porté atteinte à cette coïncidence bien qu'il ait continué à utiliser indifféremment les deux termes. Son effort courageux a consisté à amender la représentation que se font les maronites de leur histoire politique et religieuse et à introduire dans cette représentation la pluralité et le mouvement, c'est-à-dire, en définitive, une brèche par laquelle l'Autre, qui jusque-là butait contre un blindage fermé, pouvait désormais entrer. La première image de ce changement peut être fournie par l'évolution de l'opinion de Dérian sur deux questions qui forment les pierres de touche respectives de la

une tentative qui laisse une marge d'allégeance au pouvoir établi et dont le point de départ est sa propre version du rapport

singularité politique et religieuse des maronites: la question mardaïte et la question de la perpétuelle orthodoxie romaine des maronites. Dérian a publié en 1895, alors qu'il était encore prêtre et secrétaire au patriarcat maronite, un fascicule intitulé *Nubdha tārīkhīya fī aṣl al-baṭrīyarkīya al-intākīya wa-aṣl al-ṭā'ifa al-mārūnīya* (Sommaire historique sur l'origine du patriarcat d'Antioche et celle de la communauté maronite), Jounié, 36 p. Il y exprime, sur la question mardaïte, un point de vue absolument semblable à celui de Debs quand il ne va pas plus loin dans son insistance sur la rébellion des maronites-Mardaïtes contre les Grecs et sur l'ancienneté de cette rébellion (il la fait remonter à 622: *Nubdha...*, p. 15). Nous savons que cette opinion a changé en 1903 quand Dérian a préparé les articles d'*al-Barāhīn al-rāhina...*, Cette évolution, pour limitée qu'elle soit, a permis de rapprocher les maronites des autres communautés chrétiennes et de l'Occident et a contraint Debs à nier toute hostilité contre les autres communautés chrétiennes (*al-Ǧāmi' al-mufaṣṣal...*, *op. cit.*, p. 58). Sur la seconde question, Dérian est passé de l'affirmation sans nuance d'une fidélité ininterrompue à Rome (cette position n'est pas seulement partagée par la plupart des chroniques maronites, mais elle est aussi présente dans la représentation commune que se font les maronites de leur histoire religieuse) à une position plus nuancée. Quand des «inconnus» ont publié le livre «maudit» de Mgr David, Dérian, à présent délégué patriarcal en Égypte, lui a répondu par un ouvrage intitulé *Lubāb al-barāhīn al-jalīya 'an ḥaqīqat amr al-ṭa'ifa al-mārūnīya* (La quintessence des preuves claires sur l'histoire de la communauté maronite), Le Caire 1912. Dérian y affirme que le «monothélisme» maronite émanait d'une bonne intention et d'un malentendu: les maronites croyaient que l'affirmation de deux volontés dans le Christ pouvait conduire à leur possible contradiction. Cheikho (dont les positions, semblables en celà à celles de Lammens, s'inscrivaient dans le même horizon politique que celle de Dérian) n'a pas manqué de faire l'éloge de cette opinion (*al-Machriq*, vol. XV, 1912, pp. 549-550.

Dérian a donc introduit le doute et l'ambigïté dans les piliers extrêmes de la conscience historique maronite. Il ne s'attribuait pas à lui-même cette hardiesse, mais — ce qui était d'un plus grand effet — il montrait que la tradition maronite est déjà plurielle et contradictoire. Rencontrer l'Autre et ébaucher un dialogue avec lui ne sont possibles, on vient de le dire, que si on perçoit en soi-même une faille par où l'Autre peut pénétrer. Autrement dit, ils ne sont possibles que si on renonce aux idées de perfection de soi-même et d'unité absolue à travers le temps. D'autres maronites que Dérian ont appartenu aux associations qui ont lancé la conscience nationale arabe, ont soutenu le mouvement hachémite et se sont opposés au Mandat. Ceux qui reprochent aux maronites leur isolationnisme leur ont attribué l'honneur de le briser. Mais il est difficile de savoir si ceux-ci ont approché la conscience maronite par où on pouvait la pénétrer. Dans le cas de Dérian — ultérieurement négligé — cette démonstration n'est pas difficile même si elle n'a jamais été tentée.

maronites-Mardaïtes. L'ancien compagnon de Yūsuf Karam avait gagné en âge et en expérience[56]. Il n'avait pas négligé d'établir les preuves de la perpétuelle orthodoxie des maronites. Son gros ouvrage *al-Ǧāmi' al-mufaṣṣal...* semble tout entier consacré à ce sujet. Il a, toutefois, essayé d'en rendre relativement indépendante la «leçon» qu'il dégage de l'histoire des Mardaïtes alors qu'il aurait pu l'insérer dans ce cadre. Cette «leçon» est la nécessité, pour les maronites, de rester fidèles à tout pouvoir légal[57]. Dans les articles qui ont précédé le chapitre où il énonce sa «leçon», Debs a omis de parler de l'opposition des maronites-Mardaïtes aux musulmans. Maintenant qu'il en parle, il en fait un élément négatif. Les maronites ont eu tort de suivre les Byzantins et de se révolter contre l'État arabe. Cette politique a failli leur asséner un coup mortel. Le combat des maronites contre les Byzantins, qui avaient perdu la légalité, et le renouvellement de leur fidélité au califat les a remis sur la bonne voie. Dans cette étape s'inscrirait, selon Debs, l'affrontement de l'armée byzantine avec celle de saint Jean Maron. En ce lieu précis se rencontrent plusieurs dimensions, parachevant l'image de la naissance politique des maronites. La présence maronite au Liban revêt l'aspect d'une église-institution; une force politico-militaire naît et permet la gestation de la «nation» (sans que celle-ci se coupe de son origine «nationale» antique); les maronites affrontent les Byzantins; ils font preuve d'allégeance au pouvoir musulman...

Parvenus à ce stade, nous pouvons cesser d'approfondir les significations du débat. Celui-ci n'était, comme il est clair des tensions inhérentes à toute la polémique, qu'un affrontement entre deux images de l'origine des maronites et des effets de

56. A. Rustum mentionne l'amitié de Karam et de Debs (alors prêtre) et la demande adressée par le premier au second pour lui trouver des Libanais qui puissent servir d'éclaireurs à la campagne prépaŕe à Alexandrie avec l'appui des Grecs pour «libérer» le Liban... Rustum, *Lubnān fī 'ahd al-mutaṣarrifīya* (Le Liban à l'époque du Moutassarifat), Beyrouth 1973, pp. 117-118.

57. Cet appel était très courant dans les milieux maronites à cette époque de l'ère hamidéenne. Il n'utilisait pas seulement des arguments historiques, mais aussi des arguments théologiques.

chacune de ces images sur la réinterprétation de l'histoire et sur les options présentes et futures. Il était, plus précisément, un affrontement entre deux versions du traumatisme de naissance maronite. Une question demeure: de quelle vision vécue de l'histoire naît l'hypothèse de l'impact — sur le présent et sur l'histoire — d'un événement ou d'une série d'événements qui s'est déroulée il y a plus de douze siècles? Nous ne tenterons de répondre à cette question que dans la conclusion de notre étude des textes des historiens maronites qui se sont occupés de la question mardaïte.

Du «maronite» au «libanais»

Après 1903, Lammens a souvent eu l'occasion de revenir sur la question mardaïte[58]. Dans les textes postérieurs à la clôture du débat et rédigés en français et en anglais, il resta sur les mêmes positions. Pour lui, les Mardaïtes s'identifient aux *jarājima* et se distinguent des maronites. Son opinion sur la première assertion était déjà tranchée lors du débat et n'a donc pas varié. Sur la seconde assertion, sa position gagna en fermeté; dubitative lors du débat, masquée par un voile de prudence qui n'échappait pas aux contradicteurs maronites, elle se fait tranchée. La nette distinction des deux groupes et «l'appui» donné par les maronites (et autres montagnards chrétiens) aux «groupes de Mardaïtes qui ont pu se maintenir dans le Liban»[59] sont les seules nouveautés dans les paragraphes consacrés à cette question dans *La Syrie*. L'orientaliste belge parle aussi d'une «fusion» qui ne tarda pas à avoir lieu entre les deux groupements. Cette formulation diffère de celles qu'on trouve dans *Tasrīḥ al-abṣār*...

58. Entre le débat avec Debs et son décès en 1937, Lammens a consacré trois textes à cette question: Lammens, «Études sur le règne du calife omaiyade Mo 'awia Ier», I, in *Mélanges de la Faculté Orientale*, Beyrouth 1906, pp. 14-22; *La Syrie. Précis historique, op. cit.*, t. I, pp. 81-83; art. «Mardaïtes», in *The Encyclopaedia of Islam* (première édition), Leiden-London 1936. Nous exposerons ici certaines différences significatives entre les contenus de ces textes et la position soutenue par Lammens dans *Tasrīḥ al-abṣār*...

59. H. Lammens, *La Syrie*, t. I, *op. cit.*, p. 82.

où Lammens puise chez Théophane la formule selon laquelle beaucoup d'indigènes «ont trouvé refuge auprès des Mardaïtes» et chez al-Balādhurī l'affirmation que des groupes d'Anbāṭ (que Lammens identifie aux maronites) « se sont joints aux Byzantins»[60]. Il semble que le père jésuite, bien placé auprès de l'occupant français (1920), tienne plus qu'auparavant à ménager les susceptibilités maronites même s'il n'abandonne pas la distinction qu'il avait précédemment établie. Dans un texte ultérieur, publié en 1936 et moins préoccupé des répercussions locales que ne l'était *La Syrie*, il émet une opinion importante dont l'écho n'a pas échappé aux maronites. «Chrétiens fort tièdes, monothélistes ou monophysites — on ignore au juste — leur fidélité à l'égard des Byzantins et des Musulmans ne se montra pas moins intermittente»[61]. Pour ceux qui ont suivi Lammens, ces assertions achèvent de démystifier la résistance mardaïte et coupent, une fois pour toutes, la voie à ceux qui la considèrent comme un miroir de la singularité maronite. Un trouble profond et une rupture certaine se sont introduits dans l'image de continuité ininterrompue que les maronites ont prêté à leur histoire depuis la conquête musulmane. Aucune garantie n'assurait désormais, dès l'origine, leur singularité stable en tant que communauté politique distincte à la fois des Arabes et des Byzantins. Le récit mardaïte condensait dans un même événement les premiers siècles de l'existence maronite et voilà que l'obscurité et le doute l'enveloppent. Il n'était plus certain que — compte tenu du caractère récurrent qu'on lui attribue — la signification de ce premier événement pût unifier l'histoire maronite et même la prolonger dans le futur. L'événement mardaïte échappait aux maronites et sa fonction ne fut pas remplie par un autre fait. Adieu la récurrence et adieu l'unité qu'elle assure! L'avenir même était désormais ouvert à des possibilités nouvelles... dont la plus importante est que la

60. V. *supra* le premier chapitre de cette partie.

61. Art. «Mardaïtes», in *EI, op. cit.* M. Canard a dû emprunter à Lammens cette opinion qu'il reprend textuellement dans l'article «Djaradjima» de la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*.

communauté puisse figurer en tant qu'«associée» (gouvernante ou gouvernée) et perde ainsi le «splendide isolement» de l'entité séparée forgée dans une résistance originelle et continue. Une multipolarité à la singularité incertaine devenait la situation originelle du Liban et au Liban même des maronites. De nombreux historiens et, au-delà, de nombreux intellectuels, perçurent le «message». C'est à la lumière de la multipolarité et de la coexistence des divers pôles que seront examinées les étapes de l'histoire libanaise; elles serviront désormais d'étalon pour mesurer les caractères positifs de chaque entité et de chaque époque. La conquête arabe n'est plus un point de départ obligé. Il est désormais possible d'aller au-delà et de construire un modèle qui définit la singularité du pays (tâche devenue urgente sous le Mandat français) et non plus celle de l'une de ses communautés. Le modèle phénicien est susceptible d'une lecture centrée sur la multiplicité originelle et ce qui en découle nécessairement, à savoir la «vocation» permanente de l'entité. Ceux qui, directement ou indirectement, ont répondu à l'appel de Lammens, qu'ils aient pour nom Jouplain (Būlus Nujaym), Yūsuf al-Sawdā, Michel Chiha ou Jawad Boulos, trouvent dans ce modèle leur point de départ. Mais, même si l'entrée en scène de ces derniers cherche à établir l'origine à la fois une et multiple de tous les Libanais, elle ne met fin ni au désir de sauvegarde de la singularité politique maronite ni à l'emploi de cette singularité pour fonder celle du Liban tout entier. Les tentatives anciennes demeurent vivantes dans l'expression donnée aux nouvelles. L'autre camp garde des représentants dans le domaine historiographique et ailleurs, mais ils se cantonnent souvent dans l'histoire confessionnelle pure. Le combat demeure après la nouvelle distribution des forces et la question mardaïte reste un des symboles de ce combat.

Libanais dès l'origine

Les historiens qui ont débattu de cette question et dont les textes et les échos se retrouvent dans les diverses livraisons de la

revue *al-Machriq* du début du siècle n'étaient pas les seuls en lice. Ce qui les distingue c'est de s'être directement affrontés. Mais chacune des prises de position trouvait, en dehors du débat, ses propres appuis. Debs avait exposé son récit — qui reprend dans ses lignes générales celui de Duwayhī — dans sa monumentale *Histoire de la Syrie*[62]. Dès 1900, il trouve un partisan qui le formule dans un style proche de celui de l'épopée populaire. Telle est l'œuvre du père Mīkhā'īl 'Abdallah Ghubra'īl de Beit-Chabab dans son gros livre *Histoire de l'Église syriaque maronite d'Antioche*[63]. Il relate des détails et cite des noms qu'on trouve chez Debs ou même chez Dérian, mais qu'aucun des deux n'utiliserait tels quels. Ils feraient à leur égard des réserves et indiqueraient qu'ils proviennent de traditions maronites tardives par crainte, sans doute, que leur récit prête le flanc à la critique. Ghubra'īl se soucie peu de ces précautions. Il affirme ainsi que les maronites ont commencé à émigrer au Liban dès le début du ve siècle. Les immigrants étaient les premiers disciples de saint Maron. Ils avaient abandonné le nord de la Syrie pour rester fidèles à saint Jean-Chrysostome (ami de saint Maron) persécuté, à cette époque, par le patriarche d'Antioche Porphyre. les habitants de quatre villages de Jubbat Bicharrī s'étaient joints aux immigrants sous l'effet d'un miracle de saint Siméon le Stylite[64]. L'auteur cite son contemporain le patriarche Būlus Mas'ad qui affirme que «les maronites étaient dispersés dans les plaines et les montagnes de la Syrie seconde et de la Phénicie qui comprenait le Mont-Liban»[65] avant l'époque du Stylite décédé en 459. Les vagues d'immigration se succédaient à mesure que se multipliaient les hérésies et que s'étendait l'oppression qui leur était liée. La réalité de ces vagues d'immigration est prouvée par le fait que «les évènements survenus alors l'indiquent quoique je n'aie

62. J. Debs, *Tārīkh Sūrīya* (Histoire de la Syrie), t. V, Beyrouth 1900, pp. 104-112.

63. Ghubrā'īl al-Chabābī (P. Mīkhāīl 'Abdallah), *Tārīkh al-kanīsa al-inṭākīya al-siryānīya al-mārūnīya* (Histoire de l'Église syriaque maronite d'Antioche), t. I, Baabda 1900.

64. Ghubrā'īl al-Chabābī, *op. cit.*, t. I, pp. 524-526.

65. *Ibid.*, p. 526.

pas trouvé à cette époque d'autres justificatifs»[66] et par le fait que «le Liban a toujours été un abri sûr contre les ravages des hérésies». Ghubraʾīl ne se prive pas de détails. Il distribue la population maronite sur les villes côtières et la Montagne, spécifie les métiers, décrit la stratification sociale. Il lui arrive même de laisser en blanc la solution de certaines questions: «Nous ne savons pas qui gouvernait le peuple et qui l'entraînait en raison de l'absence d'informations due à la perte des ouvrages historiques (...)»[68].

L'auteur n'ajoute rien pour démontrer la présence des maronites au Liban au VIe siècle. Il se contente d'affirmer que le malheur qui s'est abattu sur le monastère de l'Oronte (ruine et massacre de 350 moines), quand Sévère a illégalement occupé le siège patriarcal d'Antioche en 512, a porté vers le Liban une nouvelle vague de «ce peuple élu» qui est venu «se joindre à ses coreligionnaires» établis dans «son site naturel» et qui s'est dispersé au «Nord et au Centre»[69] de la Montagne libanaise pour ne pas parler des autres contrées de Syrie. La preuve de cette dispersion réside dans la difficulté «d'emprunter une seule voie»[70]. Certains maronites ont pénétré le Liban par le nord, d'autres par la plaine, d'autres enfin «ont pénétré le Liban central par le col qui sépare les montagnes du Kisrawān et du Matn. Ils ont habité les côtes et la montagne du premier et la partie adjacente du second.» Ce qui aide l'auteur à être aussi précis dans sa délimitation c'est «la situation ancienne (des maronites), leurs positions militaires et leurs forteresses qui vont d'Antélias au sommet de la Montagne qui surplombe le village de Kafrsilwān». Puis il ajoute que «la plupart des forteresses... appartenaient aux conquérants qui les ont précédés et ils se sont contentés de les restaurer»[71]. Il énumère enfin le nom des princes cités par Duwayhī et puisés dans la tradition: Simʿān, Kisrā

66. *Ibid.*
67. *Ibid.*, p. 527.
68. Les dernières citations se trouvent *ibid.*, p. 528.
69. *Ibid.*, pp. 529-530.
70. *Ibid.*, p. 537.
71. *Ibid.*

etc...[72]. Ces récits consacrent l'acquis du Ve siècle en le développant, en en parachevant les traits et en en démontrant la continuité. Ils ne le dépassent pas. En écrivant l'histoire des maronites au Ve siècle, Ghubraʾīl cherche à démontrer l'unité d'une origine et d'un territoire. L'origine des maronites tient dans leur résistance aux hérésies (protégées parfois par les empereurs et les patriarches de Byzance) et le Mont-Liban garantit à cette origine d'être suivie d'un développement continu.

Le texte commun

Dans le cadre de ce récit, l'époque mardaïte n'est plus un commencement. La présence des maronites au Liban la précéderait de deux siècles et demi. Ce long intervalle est tissé de faits dont la signification ne diffère pas foncièrement de celle qu'on dégage des faits attribués aux Mardaïtes. Cependant, une auréole de grandeur enveloppe toujours ces derniers. Grandeur multiple, il est vrai: défense de l'orthodoxie religieuse, présence étendue sur l'ensemble du territoire libanais, réalisation de l'indépendance politico-militaire sur ce territoire. Chacune de ces dimensions fait face à une opposition qu'il s'agit de réduire ou de marginaliser. L'orthodoxie religieuse affronte les hérésies liées à Constantinople. La présence sur l'ensemble du territoire permet de marginaliser les autres contrées syriennes, ancienne patrie des maronites, et permet de lier le groupe maronite le plus compact au territoire libanais. L'indépendance exclut l'appartenance de fait à l'Empire byzantin d'abord, à l'État arabe ensuite. Ces multiples exploits — qu'on voyait déjà chez Debs[73] — se fondent dans un récit qui soumet les faits historiques aux désirs fantasmatiques, dévoilant ainsi ce qui est demandé à l'écriture de l'histoire: intégrer les débris de faits dans une légende sans failles. Tout vide est rempli par le possible, le probable, le désirable. La narration permet, grâce au style, un manichéisme qui concentre la lumière sur «nous» et l'obscurité sur «eux».

72. *Ibid.*, pp. 537-539.
73. V. *supra*.

Ghubra'īl estime peu probable l'hypothèse selon laquelle les Mardaïtes doivent leur surnom à leur lutte contre les musulmans. Il cite un récit qui fait remonter cette dénomination au début du VIe siècle, prenant ainsi le risque de séparer définitivement les *marada* maronites des *mardā'iyyūn* ou *jarājima*. «Le nom de *marada* a été donné aux maronites à l'époque de Sévère, patriarche d'Antioche et d'Anastase, empereur de Constantinple, en raison de l'insoumission de ce peuple et de son refus de suivre l'empereur et le patriarche en des options doctrinales hétérodoxes (...)» Cette opinion est la «croyance» de «ceux qui ont étudié les événements et approfondi les légendes des ancêtres et leurs actions». Mais ce qu'affirment «les historiens de métier» c'est que la «révolte» des maronites contre les Byzantins a pris une nouvelle dimension à l'aube de l'État arabe. Les maronites ont combattu Sapor sans l'autorisation de l'empereur de Byzance et, n'ayant pas reconnu, plus tard, la paix conclue entre ce dernier et Mu'āwiya, ont persévéré dans leur lutte contre le calife arabe. Le prince du Liban était alors surnommé «roi» (*malik*). Yūḥannā succéda à Yūsuf comme roi des *marada* et soumit l'ensemble de la Terre sainte comme il transparaît d'un récit que Duwayhī a recopié d'un vieux livre. «Celui qui s'est soumis à lui et l'a suivi fut connu sous le nom de *mārid* et celui qui a refusé fut appelé melkite.» Les *marada* «aidèrent souvent les empereurs de Constantinople qui avaient retrouvé la foi orthodoxe, dans leurs guerres»... Būlus al-Chammās et les «scribes arabes» ayant montré que les Mardaïtes sont «des Libanais», il est légitime de se demander: «Qui pouvaient être ces Libanais sinon les maronites? Ni à cette époque ni plus tard il n'y eut un aussi grand peuple capable de défendre son pays et de combattre les empereurs. Quand Théophane et Cedrenus parlent des troupes venues au Liban, ils entendent par là le retour au pays de combattants partis à l'époque du prince Yūsuf et de son successeur...»[74]. Ghubra'īl amalgame des éléments de récits puisés à des époques et à des sources diverses et décalées. Il

74. Les dernières citations sont tirées de GHUBRĀ'ĪL AL-CHABĀBĪ, *op. cit.*, t. I, pp. 627-630.

interprète un fragment de récit pour l'intégrer à un autre fragment de récit. Il lui importe évidemment de dépouiller tout fragment de récit opposé à la version maronite de sa signification, Les autres récits sont à interpréter, tandis que le patent et le latent du récit maronite se confondent. Quand l'incompatibilité du récit maronite et d'un autre plus ancien est effacée grâce à l'effort d'interprétation, l'auteur ne l'estime pas simplement probable. Il le juge sūr et certain. L'historien-narrateur déroule le récit agréé sans le soumettre à aucune critique. Ce qui est reçu par la tradition est son point de départ et a valeur de postulat. Il est aussi son point d'arrivée. Quand Debs, par exemple, estimait dans l'un des articles déjà cités que certaines preuves de l'identité des Mardaïtes et des maronites étaient «décisives», Lammens notait en marge: «Ce n'est que du probable»[75]. Il aurait pu ajouter que la version acceptée d'emblée transforme la preuve probable en argument décisif. Pour un converti, les frontières n'existent pas entre le «certain», le «probable» et le «possible». Il y a ce qu'on peut appeler un «récit de position» formulé sur le mode du certain, difficile à ébranler, qui sert de rectificateur aux autres récits et témoigne de leur «vérité». Ce «récit de position» a chez Ghubra'īl force de légende. Il attire à son système des fragments d'autres récits ou même des récits entiers. Il les dépouille de ce qui pourrait le contredire ou fait de la contradiction une apparence trompeuse qui s'estompe quand le fond des choses est atteint. Venir à bout de la contradiction, l'intégrer, l'exclure ou la neutraliser n'ont pas pour seul moyen l'adhésion préliminaire au «récit de position». Là réside seulement le point de départ. Il est suivi par la mise sur un même plan de modes divers: le certain, le probable et le possible devenant équivalents, le récit confère à tous ces modes un quotient de certitude chaque fois qu'ils lui paraissent pouvoir être intégrés dans la légende... Cette dernière se munit ainsi contre toute contradiction interne. Ce qui facilite la tentative d'un Ghubra'īl c'est que, contrairement aux textes des protagonistes du débat exposés au regard de l'Autre, le sien est destiné à un usage maronite interne. L'Autre

75. *Al-Machriq*, vol. V (1902), n° 20, p. 923, n. 1.

ne figure qu'à son horizon caché. L'auteur reprend un récit dicté à l'avance et ne fait que redonner vie à la légende. L'ombre de la polémique ne pèse pas directement sur ses termes.

Mais le texte de Ghubra'īl n'est pas une répétition (au sens théâtral ou au sens ordinaire) du texte de Debs sous forme de conte «populaire». Les deux textes sont les copies d'un original qu'on pourrait appeler «texte commun» et dont le contenu serait la légende maronite de l'origine. Debs présente une version qui tient compte de la méfiance de l'Autre pour en avoir raison. Ghubra'īl n'ayant pas besoin de grandes précautions, sa version est plus proche du «texte commun». Trois traits se combinent en elle: 1º un ton confiant qui permet de reprendre la naissance de l'identité dans un climat d'émotion rituelle; 2º la mise en place d'un Autre de *premier plan* qui était encore, au moment où écrit Ghubra'īl, communément défini par sa confession (chrétien non catholique) non par sa religion (musulman) ou par sa race (arabe); ceci explique que tous les attributs de la communauté, y compris ses attributs politiques, soient issus de la dimension confessionnelle définie par la fidélité du catholicisme; 3º l'identification du moment de la naissance (de la communauté) avec celui de l'opposition à l'Autre défini confessionnellement. A travers cette identification s'établit un lien avec un territoire, le Liban, où tend à s'affirmer l'indépendance des maronites.

Quand, vingt ans après la parution de l'ouvrage de Ghubra'īl, le musulman devient un associé direct dans le territoire devenu État, le troisième trait domine les deux autres et renverse l'équilibre de la légende d'origine. La place prépondérante occupée par les maronites, en tant que communauté politique, dans le nouvel État change la nature de l'Autre et remet en question le rapport établi entre la fidélité au catholicisme et l'attachement à la terre libanaise. La question se pose désormais de savoir laquelle de ces dimensions prime l'autre. Ce changement et cette remise en question trouveront leur expression dans la nouvelle formulation donnée par les maronites à l'histoire mardaïte. Nous faisons allusion ici à la formulation confessionnelle sur laquelle nous reviendrons quand nous évoquerons le cas du père Buṭrus Ḍaw. Mais certains maronites et d'autres auteurs

dans leur sillage tiendront compte d'un État distinct de la communauté maronite ou du moins de la possibilité d'un tel État. Cette tentative donnera une autre version de l'histoire mardaïte sur laquelle nous allons nous pencher maintenant et qui se profilait à l'horizon lointain des écrits de Lammens et de Dérian.

Naissance de «l'histoire du Liban»

Dans le sillage tracé par Lammens, Jouplain affirme, dès 1908, que les Mardaïtes formaient une armée de douze mille combattants envoyée par Constantin IV, menacé dans sa propre capitale, pour harceler les Arabes dans des régions relevant de leur domination. Il suppose qu'ils sont «d'origine arabe ou iranienne»[76]. Ayant demandé aux sources de lui indiquer les sites géographiques qu'ils occupèrent, il ne put obtenir de réponse. Il a estimé alors qu'ils se sont installés au Kisrawān et aux portes de Beyrouth et de Saïda. Prenant appui sur la phrase de Théophane affirmant «la pénétration au Liban» des Mardaïtes, il tranche rapidement et négativement la question de leurs rapports avec les maronites. Mais il signale un trait commun aux deux groupes: la résistance aux Arabes. Dans ce domaine les maronites auraient été pionniers et déjà résistaient vigoureusement aux Arabes[77] avant l'apparition des Mardaïtes. Ceux-ci, à partir des positions qu'ils ont occupées, auraient tenté de «gêner les communications de Damas avec la côte phénicienne, où Mouawiya venait d'équiper des flottes contre les Grecs (...)»[78].

Jouplain ne prête aucune attention à la «révolte» des Mardaïtes contre les Byzantins; il n'en fait pas un trait commun entre maronites et Mardaïtes; il ne fonde pas sur elle l'identité politique des premiers.

Sur la plupart des questions précédentes, l'opinion de Jouplain rejoint celle du père jésuite Louis Cheikho (Chaykhū)

76. Jouplain, *La Question du Liban, op. cit.*, p. 42.
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*

soutenue dans un ouvrage publié sous les auspices d'Ismā ʿīl Ḥaqqī Bey. Celui-ci se range à l'avis de Lammens dans l'analogie que le Belge a établie entre les *jarājima* des Arabes et les Mardaïtes des Byzantins. Le mot *marada* dérivait, selon Cheikho, du mot persan *marad* qui signifie héros. Le père jésuite signale qu'Anquetil Duperron a étudié de près et dès l'époque d'Alexandre leur histoire, leurs multiples immigrations et leur établissement dans l'Amanus. Il estime que cette étude réfute l'opinion qui tend à confondre «Mardaïtes et maronites du Liban»[79]. Il ne manque pas d'insister sur le fait qu'ils ont été envoyés au Liban (par Constantin Pogonat) pour combattre les Arabes et qu'ils ont été rapatriés par Justinien Rhinotomète quand la paix fut conclue avec ʿAbd al-Malik. Cette version des faits explique l'absence de mention des divergences entre Mardaïtes et Byzantins: elles n'intéressent pas Cheikho. Prenant appui sur le récit que donne Balādhurī de la réconciliation de Maslama, fils de ʿAbd al-Malik, avec les Mardaïtes et du titre de *baṭrīq* donné à leur chef, il affirme que les Mardaïtes sont des chrétiens «chalcédoniens, comme les Byzantins de cette époque»[80].

A mesure que la formulation historique se politise, nous la voyons s'éloigner du cercle restreint des préoccupations confessionnelles retrouvées par les historiens maronites à cette époque. La fidélité au catholicisme, l'opposition irréductible à certains empereurs byzantins coupables d'hérésie et la consécration des melkites dans le rôle de l'Autre se laissent perdre de vue. L'installation du musulman dans la position de l'Autre ne dépouille pas l'affrontement de sa portée religieuse, mais élargit à l'extrême les deux partis qui s'affrontent. Les maronites ne sont plus seuls; ils voient se joindre à eux l'Occident et les autres chrétiens. Muʿāwya et ʿAbd al-Malik deviennent les symboles du gouvernement islamique en tant que tel. La lutte a pour enjeu

79. CHAYKHŪ, «al-ʿAnāṣir al-lubnānīya wa-madhāhibuhā al-dīnīya» (Les composantes libanaises et leurs appartenances religieuses), in *Lubnān mabāḥith ʿilmīya wa-ijtimāʿīya* (Le Liban, études historiques, économiques et sociales), *op. cit.*, t. I, p. 244.

80. *Ibid.*, p. 245.

l'État. Rechercher l'origine ne consiste plus à quêter la naissance d'une communauté confessionnelle dans sa lutte contre une autre communauté confessionnelle. La résistance est désormais celle d'un peuple lié à un territoire, c'est-à-dire celle d'une nation. La légende de l'origine (celle des Mardaïtes ou une autre comme dans Jouplain et Cheikho) devient la légende de la naissance d'une telle nation. Dans la conscience des contemprains, celle-ci implique la présence d'un modèle étatique réalisé ou en voie de l'être.

Cette présence est affirmée clairement par un historien que toutes les époques du Liban contemporain ont contribué à former, du Moutassarifat à l'indépendance. Maronite, il a assisté à la mutation que nous avons décrite et qui s'est opérée dans la conscience qu'ont les maronites de leur histoire et de leur lien avec le Liban: de la conscience de former une communauté close sur sa pureté confessionnelle et trouvant refuge dans une Montagne aux accès difficiles à la conscience d'appartenir à l'histoire d'un territoire où la communauté joue un rôle éminent — ou, même, le rôle le plus éminent —, mais où elle se trouve rattachée au territoire et non l'inverse. Yūsuf al-Sawdā explicite l'hypothèse implicite du jésuite Cheikho et que l'analyse de son récit nous a permis de dégager. Pour Sawdā, les Mardaïtes figurent parmi d'autres peuples ayant trouvé au Liban un refuge. «Ainsi, des païens aux maronites et des esclaves aux serfs, se réfugiaient au Liban toute personne et tout groupe qui subissaient une persécution dans les pays voisins pour des raisons civiles ou religieuses.»

«Tous ces gens, quels qu'aient été leur religion, leur communauté ou leur peuple, quittaient les vastes plaines et les prairies colorées, se dirigeaient vers les vallées, les sommets et les rochers du Liban et se contentaient de vivre dans la terre des libertés et dans un abri sûr (...)»[81].

«A cette époque, l'histoire mentionne la présence au Liban d'un peuple connu sous le nom de "Mardaïtes" et que les historiens arabes ont nommé "*jarājima*".

81. Y. AL-SAWDĀ, *Tārīkh Lubnān al-ḥaḍārī*, *op. cit.*, p. 152.

«Les historiens ne sont pas d'accord pour établir l'origine des Mardaïtes et leur histoire. Mais nous savons qu'ils forment un groupe de Libanais que certains chercheurs ont identifiés aux maronites (...), on a dit d'eux qu'ils étaient des hommes de combat (...) Ils ont habité le Liban, s'y sont reproduits et l'ont défendu comme une forteresse...

«Quelles que soient l'origine des Mardaïtes et leur filiation, leurs seules actions importantes ont été mentionnées au Liban. Leur histoire est une page de l'histoire du Liban. Ils sont semblables en cela à ceux qui furent connus sous le nom de Phéniciens et dont l'histoire se cantonne au Liban»[82]. Ces assertions sont proches de celles d'un Michel Chiha. Nous y trouvons l'expression tardive d'une position soutenue successivement par un Lammens hésitant, par Jouplain et dans l'ouvrage patronné par Ismā ʾīl Ḥaqqī Bey (auquel participent Cheikho et Nujaym). Cette position considère «le Liban» comme le sujet indépendant d'une histoire «générale» dont l'unité réside dans le territoire et ne se réduit pas à celle d'une communauté ni à l'homogénéité d'une famille au pouvoir ni enfin à l'unité d'une agglomération ou d'une région. Cette position est totalement nouvelle à l'aube du XXe siècle en dépit des chroniques de Ḥaydar Aḥmad al-Chihābī et de Ṭannūs al-Chidiyāq écrites au siècle précédent et en dépit des récits maronites et druzes — plus avancés sur cette voie — qui narrent les événements qui ont abouti à la formation du Moutassarifat. Elle est éloignée des chroniques de la communauté maronite contemporaine de la mutation et rédigées par des auteurs tels que Debs et Ghubraʾīl... Nous avons déjà vu qu'il a appartenu à Dérian d'ouvrir l'histoire communautaire des maronites sur la posibilité d'une histoire générale et cela avant que l'histoire du Liban ne devienne un sujet pertinent et autonome. La construction théorique de «l'entité libanaise» ne tarde pas à enterrer, pour une longue période, le privilège des Mardaïtes en tant qu'ils servent, dans les annales maronites, de nom à l'origine ou à la période de fondation où naissent et s'unissent les deux aspects politique et

82. *Ibid.*, p. 153.

confessionnel. La voie est désormais pleinement ouverte à la recherche de l'origine du Liban tout entier et de la spécificité de sa culture et de sa civilisation. Le Liban se dégagerait ainsi de son lien avec l'histoire musulmane; il lui préexisterait et poursuivrait au-delà d'elle sa propre voie. Son origine dépasserait dans son extension temporelle et logique l'origine de toutes les communautés, même si la pluralité qui lui est inhérente reste un miroir de la pluralité actuelle de celles-là. Les Phéniciens, dès *La question du Liban,* offrent l'image recherchée[83]. La mise au net de cette image et son imposition à la conscience qu'a une fraction des Libanais de son histoire exigera deux ou trois décennies. Alors qu'au début du siècle l'orthographe arabe du terme «phénicien» était encore hésitante[84], ceux-ci sont devenus pour certains historiens — et hommes de lettres — des années trente les ancêtres indubitables des Libanais.

83. F. Sassine, *Le libanisme maronite, contribution à l'étude d'un discours politique* (thèse ronéotée), Paris 1979, p. 76. Sassine insiste sur le fait que la référence à la Phénicie revêt encore, chez Jouplain, l'aspect d'une référence à un univers très lointain.

84. L'orthographe hésitait entre «fūniqīyūn» et «fīniqīyūn». Nous n'avons pu établir la date exacte où la seconde orthographe l'a emporté sur la première. Mais la seule hésitation exclut l'identification avec ces ancêtres: nul n'importe d'une langue étrangère le nom des siens et n'hésite entre deux manières de l'écrire. Il n'est pas de doute que l'appartenance chrétienne a empêché, jusqu'à l'époque du Mandat, l'identification des chrétiens et des Phéniciens. Nous trouvons dans le texte de Cheikho précédemment cité un exposé très polémique de la religion phénicienne et des mœurs et rites qui lui sont liés. L'historien jésuite reproche à la religion phénicienne de s'être écartée du monothéisme, d'avoir incarné la divinité dans la matière et d'avoir donné des «épouses aux dieux». Les aspects rituels et moraux sont violemment pris à partie. Les prêtres de Baal et d'Astarté «s'efféminent durant certaines saisons», portent des costumes féminins et se peignent la figure... Les rites qui accompagnent la mort et la résurrection d'Adonis sont ridiculisés et formellement condamnés: «Ils cachaient leur dépravation sous le voile de la religion et voyaient dans l'adultère et la débauche des actes pieux et dignes de satisfaire les dieux» (...) «Ils ont transformé leurs temples en maisons de prostitution (...)»; «cette fausse religion était devenue un obsacle sur la voie du peuple de Dieu, les fils d'Israël; comme le montre souvent la Bible, ceux-ci se sont souvent embarqués sur ses galères dépravées (...)»; «Le christianisme a fini par triompher de cette religion au Ve siècle ap. J.-C. (...).»

Il a fallu que les chrétiens libanais (surtout les maronites) se transformassent en «communautés politiques» et que la religion cessât de définir leur

identité nationale pour pouvoir mettre un terme à la «résistance» religieuse contre l'image de «l'ancêtre phénicien»... Une telle tâche a surtout incombé à des auteurs comme Charles Corm, Y. al-Sawdā, Michel Chiha...

Des traces de cette résistance se retrouvent encore chez certains historiens maronites récents. A propos du temple d'Afqa, B. Daw écrit: «Ce temple était alors célèbre dans le monde entier en raison du culte qu'on y vouait à Vénus et des actes de débauche et de vice qui l'accompagnaient» (Ḍaw, *Tārīkh al-mawārina, op. cit.*, t. I, p. 89). Mais à partir du troisième volume de cet ouvrage, l'auteur tend, comme nous le verrons, à récupérer les civilisations «libanaises» qui ont précédé la conquête arabe et à les condenser, en tant que passé, dans l'attitude mardaïte. Ḍaw se met alors à interpréter les symboles phéniciens liés à Vénus et il ne manque pas de s'identifier à eux. Il commente ainsi un des symboles de Tyr, «Vénus-Astarté sur une galère»: «Un symbole de la beauté liée au courage et qui affronte les océans pour répandre parmi les hommes le message de la civilisation, de la science de l'art et de l'amour» (*op. cit.*, t. 3, p. 131). Toute allusion aux «actes de débauche» disparaît du volume. Dans le cinquième tome consacré au «rôle de la femme dans la lutte maronite séculaire», l'historien fait d'Astarté une «conquérante divinisée». Il affirme qu'elle était originellement «une incarnation des hauts idéaux de beauté pure et d'amour innocent... Mais, avec le temps, un amour pervers a entaché cette beauté idéale et pure.» Ḍaw mentionne alors le temple d'Afqa et les «ténèbres impures» qui l'ont habité jusqu'au jour où «Astarté a disparu et qu'est apparue la Sainte Vierge mère de Dieu (...)». Dans l'équilibre général du chapitre, ces affirmations sont loin de voiler la brèche ouverte dans le mur qui résistait à Cheikho par la prédominance de la tendance nationaliste (cf. Ḍaw, *op. cit.*, t. 5, pp. 30-31 et l'ensemble du premier chapitre de la première partie, pp. 17-37). Ce trouble issu du conflit entre les deux tendances nationale et religieuse se retrouve chez un autre historien maronite plus pondéré que Ḍaw. Cf. L. Khāṭir, *Aḥdāth wa-aḥādīth min Lubnān* (Événements et récits du Liban), t. I, Beyrouth 1978, pp. 19-26.

CHAPITRE II

DE LA COMMUNAUTÉ A L'ÉTAT PLURI-COMMUNAUTAIRE

Quand l'État pluri-communautaire s'est imposé comme une «alternative» à la communauté repliée sur elle-même, un changement s'est opéré dans la signification des nouvelles versions de l'épisode mardaïte. Le nouveau cadre théorique «libanais» a commencé à se former dans les deux dernières décennies du Moutassarifat. Les Jésuites d'*al-Machriq* de Chaykhū à Lammens (sans oublier Martin qui a laissé une histoire manuscrite du Liban)[1] ont joué un rôle important dans l'établissement d'un cadre qui allait commander la production de maint texte historique. Les Mardaïtes demeurèrent un sujet de discorde. Les historiens, maronites et autres, avaient donné une large publicité aux prises de position de Lammens. Le changement de position de ce dernier, qui passe d'une distinction probable des maronites et des mardaïtes — position soutenue durant le débat — à l'affirmation tranchée d'une telle distinction — sous la réserve de l'existence de rapports entre les deux groupes — dans les textes ultérieurs, n'est pas dû à de nouveaux éléments puisés dans les sources (aucune source n'avait jailli entre-temps dans la sécheresse désertique caractérisant cette question); ce changement n'est pas non plus le résultat du débat lui-même. Il est dû à l'apparition d'un nouveau point d'appui «extérieur» (le modèle de l'État pluri-communautaire) capable d'intégrer le nouveau récit. Ce point d'appui, et non la seule autorité de Lammens, a

1. Cette histoire a servi d'ouvrage de référence à l'auteur de *La Syrie*.

déterminé l'option ultérieure des historiens. La position identifiant maronites et Mardaïtes ne cessa pas d'avoir des adeptes. Il semble même que les historiens maronites tendent parfois à y «rechuter». D'autre part, les historiens musulmans et ceux qui leur sont apparentés ne laissèrent pas libre l'arène mardaïte; ils s'y ménagèrent des entrées. Les «Grecs» (orthodoxes ou catholiques) ne manquèrent pas au rendez-vous. Les diverses positions soutenaient, chacune, un autre équilibre du même récit. Une communauté n'est pas libre de «désirer» sa propre histoire. Le regard d'une autre communauté brise «la belle image». Deux désirs (au moins), un même objet: l'origine perpétuée indéfiniment dans l'identité; un nouveau cadre: l'État pluri-communautaire. L'origine — et l'identité conséquente — que se choisit le «nous» doit compter avec l'origine qu'«eux» choisissent pour «nous»... Aucun des multiples pôles de la pluralité ne laisse à l'autre la liberté de lui assigner une origine et il n'est pas lui-même libre de choisir sa propre origine.

Figures de l'Autre

Bien que le modèle de «l'État» ait fait sa voie dans l'œuvre des historiens chrétiens du Liban dès le début du siècle et bien que le principe du pluralisme soit considéré comme le caractère intrinsèque de cet État, les historiens maronites tardifs trouvent toujours le moyen de donner à leur communauté — à travers les Mardaïtes — une mission spécifique dans le nouveau cadre théorique: celle de *fonder*... fonder le pluralisme, fonder l'État, fonder l'entité qui porte en germe l'État pluri-communautaire. Dans l'accomplissement de cette mission, les maronites répondraient, pour ces historiens, à l'appel du territoire lui-même ou, plus précisément, à l'appel de la Montagne; d'une montagne qui ne sait plus maintenant si elle est une forteresse et un refuge ou une multiplicité de forteresses et de refuges. Ce privilège est affirmé par deux historiens maronites qui présentent deux récits analogues de l'époque mardaïte: Philip Hitti et Jawad Boulos. Tous deux s'appuient sur le récit de Lammens et plus spécialement sur la dernière version qu'il en a donnée. Mais ils intègrent ce récit dans la vision maronite en le déplaçant insensiblement de manière que l'événement qui, chez Lammens, commence et prend fin, commence, chez eux, pour ne point finir. Les deux historiens admettent que les Mardaïtes-*jarājima* étaient liés aux Byzantins et que leur campagne au Liban et dans les pays voisins, à l'époque de Muᶜāwiya, était commandée et appuyée par ces derniers. Ils admettent aussi qu'ils n'étaient pas, alors, des maronites. Hitti va jusqu'à reprendre l'hésitation de Lammens quant à savoir s'ils sont monophysites ou monothélites. Tout cela n'est pas nouveau. Il montre seulement que les maronites adoptent le récit de Lammens quand ils reconnaissent la distance qui sépare l'histoire communautaire de l'histoire nationale. L'idée de la fusion des Mardaïtes au Liban et des chrétiens indigènes (spécialement maronites) ne sort pas elle-même du cadre tracé par Lammens. La nouveauté introduite par les deux historiens ne porte pas sur les faits, au sens strict, mais sur la signification historique de la période, en particulier celle de la résistance mardaïte aux Arabes.

Hitti écrit: «les *jarājima* ont fusionné avec les habitants chrétiens de la Montagne — celle-ci n'était pas très peuplée — qui utilisaient un dialecte araméen, et ont ainsi donné naissance à un asile où se réfugient l'apeuré et le persécuté parmi les habitants de la Syrie et de la côte libanaise. Il nous semble que les *jarājima* après leur intégration aux indigènes de la Montagne ont été connus sous le nom de Mardaïtes. Dès cette époque, le Liban est devenu une citadelle sûre pour les minorités et les petites communautés, de même que pour les prêcheurs et les insoumis qui sentent venir l'échec. La fusion des *jarājima* et des chrétiens du Liban a donné naissance à la communauté maronite qui n'a cessé d'être une communauté forte et dominante au Nord-Liban et qui constitue la plus grande et la plus fortement unie des agglomérations chrétiennes. Depuis cette époque, le Mont-Liban a commencé à apparaître sur la scène politique de cette partie du monde»[2].

2. Hitti, *Lebanon in History,* London 1957, p. 246. Cf. trad. arabe, op. cit., p. 300.

Hitti fait de cette fusion une suite directe de l'immigration maronite au Liban. Il affirme que des «guerres vengeresses» ont eu lieu «entre maronites et jacobites dans la deuxième moitié du VIIe siècle et ont conduit des groupements maronites à immigrer au Nord-Liban devenu plus tard la patrie perpétuelle des maronites»[3]. Boulos fait remonter les débuts de l'immigration — motivée par la persécution — «à la fin du VIe siècle»[4]. «Les groupes de Mardaïtes qui se sont maintenus au Mont-Liban se sont intégrés aux indigènes chrétiens et surtout aux maronites qui venaient d'arriver de la Syrie du Nord. C'est à l'époque des Mardaïtes (660-690) que débute le rôle du Liban en tant que refuge de minorités confessionnelles quasi indépendantes et qui commencent à apparaître sur la scène historique et politique de l'Orient musulman. Ce rôle s'est perpétué dans les siècles qui ont suivi cette période»[5]. Il ajoute, citant un ouvrage de Mgr Pierre Dib, que le peuple maronite a eu «dès lors une patrie définitive»[6].

Ainsi se dessine une nouvelle image du privilège maronite, différente de celle que nous avons perçue chez Debs et chez Ghubrāʾīl... La communauté a désormais sa place dans une entité plus vaste; elle n'est plus seule face à une autre communauté; elle se contente d'occuper une position de choix sur le front. Aux maronites échoit le privilège de fonder, c'est-à-dire d'assumer le rôle de l'origine politique allant de pair avec l'origine naturelle qui est le territoire. La farouche singularité se mue en combat pionnier. La condition de cette mutation est un changement dans la nature de l'Autre. Celui-ci perd son unité; il se dédouble ou se multiplie. La singularité avait, face à elle, un étranger ou un ennemi. Quand Debs acceptait le pouvoir islamique et l'admettait comme pouvoir «légal», il demeurait pour lui un pouvoir étranger. Debs et Ghubrāʾīl ne percevaient du Byzantin hérétique que sa face adverse; ils ne voyaient pas la parenté persistante dans et malgré l'adversité. L'étranger n'était

3. *Op. cit.*, p. 248 et trad. arabe, p. 303.
4. Boulos, *Tārīkh Lubnān, op. cit.*, p. 228.
5. *Ibid.*, p. 225.
6. *Ibid.*, 228.

qu'étranger et l'ennemi n'était qu'ennemi. L'attachement au Saint-siège romain fondait, pour les maronites, leur identité singulière au Levant. Il y avait, sans doute, une appartenance commune à l'Église universelle. Mais celle-ci n'était pas partie prenante dans l'affrontement qui se déroulait à trois ou à quatre durant cette époque: les maronites faisaient face, d'une part, aux Byzantins hérétiques et aux melkites indigènes et, d'autre part, aux musulmans. Devenus pionniers, les maronites renoncent à leur combat solitaire. Entre eux et leurs ennemis s'interposent des alliés et des semblables. Ceux-ci bénéficient des réalisations des maronites qui, fusionnant avec les Mardaïtes, se sont appropriés leurs exploits. Ce sont les minorités qui, dans le sillage des maronites et sous leur houlette, habiteront la Montagne devenue forteresse et feront les Libanais.

«Le Savoir de Dieu est plus grand»

Passer aux textes d'historiens chrétiens non maronites ne s'opère pas sans rudesse. Celle-ci demeure sensible quand nous leur comparons les textes d'historiens maronites issus de la faille introduite par Dérian et où peuvent trouver place d'autres associés. Commençons par ces melkites qui ne s'identifient plus aujourd'hui avec l'église de Justinien Rhinotomète, mais qui se reconnaissent dans l'image historique «œcuménique» de l'église de Constantinople. Nous trouvons chez Asad Rustum[7], historien grec-orthodoxe, par exemple, ce qu'on peut difficilement imaginer chez un historien maronite: la suspension du jugement sur les aspects les plus discutables de problème. Rustum ne voit dans identification opérée par «certains savants maronites»[8] entre leur communauté et les Maradïtes qu'une interprétation mal fondée. Il cite les témoignages de Théophane et de Cedrenus qui affirment que les Mardaïtes sont «des étrangers venus au Liban de l'extérieur»[9] et celui d'Ibn al-ʿIbrī (Bar Hebraeus) pour qui

7. A. Rustum, «al-Marada», in *Arāʾ wa abḥāth* (Opinions et études), Beyrouth 1967, pp. 36-38.
8. *Ibid.*, p. 36.
9. *Ibid.*, pp. 36-37.

«les Mardaïtes sont les soldats envoyés par l'empereur Constantin Pogonat en Syrie pour la défendre»[10]. Il mentionne, sans la commenter, l'opinion selon laquelle il s'agit d'une tribu persane. Il affirme ne pouvoir être convaincu par le point de vue de ceux qui en font des Arabes et insiste sur les faits qu'ils sont venus du Nord, que les chrétiens arabes se sont solidarisés avec les conquérants musulmans et que les sources ne mentionnent pas des Arabes réfugiés dans les montagnes de la zone côtière pour combattre les conquérants du VIIe siècle. Qui peuvent donc bien être ces mardaïtes? Rustum répond aux maronites qui affirment que les seuls chrétiens dont nous sachions qu'ils ont habité au Liban au VIIe siècle sont les maronites: ils utilisent «le silence comme preuve». Or, ajoute-t-il, «le silence des sources ne peut être une preuve que sous certaines conditions dont la principale est de s'assurer d'avoir étudié toutes les sources, que les sources étudiées constituent tout ce qu'ont écrit les anciens et que rien n'a été perdu. Mais d'où pouvons-nous avoir de telles assurances?»[11]. Les résultats de sa recherche sont les suivants: les Mardaïtes ne sont pas des arabes; il s'est noué entre eux et les maronites «des rapports cordiaux lors de leur séjour dans les montagnes surplombant la côte»; ces liens ont cessé avec la fin de la campagne mardaïte: «quand les Mardaïtes ont quitté le Liban et les autres montagnes de la côte, les maronites ne les ont pas suivis.» La recommandation finale de Rustum, expliquant l'absence d'opinion trachée, demeure la plus significative: «Le mieux que puisse faire l'historien rigoureux quand se taisent les sources est de se taire lui-même»[12].

Nous retrouvons cette «distance» — ou du moins certains de ses aspects — dans l'œuvre de Kamal Salibi. Cet auteur termine les lignes qu'il consacre au rapport des maronites et des Mardaïtes par une expression conventionnelle dans les chroniques arabes (*kutub al-akhbār*), mais totalement inhabituelle dans les textes historiques libanais: «Le Savoir de Dieu est plus grand» (*Allah aʿlam*). Salibi écrit: «Certains historiens maronites

10. *Ibid.*, p. 37.
11. *Ibid.*, p. 36.
12. Cette citation et les deux précédentes sont tirées de l'*op. cit.*, p. 37.

tardifs, au nombre desquels figure le patriarche Étienne Duwayhī, ont affirmé que les maronites étaient à l'origine des Mardaïtes ou des *jarājima*; certains orientalistes renommés, dont le père jésuite Henri Lammens, les ont suivis dans cette opinion... Rien ne prouve, cependant, l'existence d'un rapport entre les deux groupes sinon la concordance des époques et la pénétration des *jarājima* ou Mardaïtes dans les confins montagneux de la Syrie (comprenant le Liban) lors de leurs invasions. Il se peut que certains d'entre eux se soient établis dans ces confins comme le supposent ceux qui affirment l'existence d'un lien entre maronites et Mardaïtes. Ceci dit, le Savoir de Dieu est plus grand»[13].

Nous ne pouvons cependant isoler cette prudence de certaines hypothèses émises par Salibi sur l'origine des maronites. Ces hypothèses montrent l'historien plus engagé qu'il ne paraît dans un affrontement avec ses contemporains maronites. Salibi commence par critiquer le parti pris de certains historiens d'exclure toute présence arabe du Liban avant la conquête musulmane. Il cite une opinion qui tendrait à affirmer que la sortie de la *bādiya* (le désert arabique) s'est opérée «sur une vaste échelle au courant du Ier siècle chrétien»[14]. «Aux IVe et Ve siècles chrétiens, l'élément arabe a déjà dominé de vastes régions syriennes dont des régions du Liban»[15]. Il émet ensuite un jugement qui dessert la confrontation maronite traditionnelle entre un «Arabe venu de l'extérieur» et un «Libanais enraciné dans son territoire». «L'arabisation de la Syrie, écrit-il, n'est pas la conséquence de la sortie de certains Arabes de la presqu'île Arabique et de leur établissement en Syrie à l'époque de la conquête musulmane. L'arabisation de la presqu'île, de l'Irak et de la Syrie a eu lieu à la même époque, bien avant la conquête musulmane»[16].

Salibi note ensuite l'extension des dialectes arabes et son lien étroit avec les vagues d'immigration. Ceux-ci ont remplacé

13. K. Ṣalībī, *Munṭalaq tārīkh Lubnān, op. cit.*, pp. 42-43.
14. *Ibid.*, p. 31.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*

le dialecte ḥimiarite, au sud de la presqu'île et «à peu près au même moment, les dialectes araméens dans de nombreuses régions irakiennes et syriennes». Ces considérations préliminaires servent à définir les *anbāṭ*. «Les dialectes arabes ont commencé à se mélanger aux dialectes araméens et, peut-être, aux dialectes "sémitiques" qui les ont précédés dans certaines campagnes et villes de l'Irak et de la Syrie. Les Arabes purs ont appelé ceux qui utilisaient un tel mélange des *nabṭ* (probablement au sens de paysans). Il semble que ces *nabṭ* ont formé dans le *sawād* de l'Irak et dans les confins de la Syrie les premières vagues d'*al-ᶜarab al-muwallada*, c'est-à-dire des Arabes qui se sont sédentarisés depuis longtemps et notamment de ceux qui, depuis le Ier siècle chrétien, ont fusionné avec les ruraux de Syrie et d'Irak et qui, abandonnant la vie pastorale, se sont mêlés d'agriculture, d'industrie et de commerce et ont ainsi rompu leurs relations avec les tribus arabes auxquelles ils appartenaient originellement»[17].

Les *nabṭ* sont des Arabes *muwallada* ou *mustaᶜriba* (contraire de *ᶜāriba*, Arabes d'origine). Nous ne nous serions pas arrêté à ce jugement si Salibi n'avait pas inclus les maronites dans les *nabṭ*. Selon lui, il est «probable» que «la grande majorité des maronites appartenait, racialement, aux *nabṭ* de Syrie et habitait les campagnes qu'elle cultivait. Parmi eux, certains pasteurs, appartenant aux tribus montagnardes, auraient pu être de purs Arabes»[18]. Après les avoir enracinés dans la souche arabe, Salibi les enracine dans la langue arabe: «Il est certain que les maronites parlaient l'arabe et l'écrivaient — à l'exclusion de toute autre langue — depuis le IXe siècle chrétien au moins»[19]. En gommant la différence raciale et culturelle du maronite, Salibi défait l'image reçue de la communauté et défie les historiens maronites contemporains qui la consacrent. Cela étant, la portée de tout lien entre maronites et Mardaïtes devient limitée. En effet, la «première» résistance politico-militaire — elle est

17. Les citations de ce paragraphe proviennent de l'*op. cit.*, pp. 31-32.
18. *Ibid.*, p. 37.
19. *Ibid.*, p. 39.

«première» parce qu'elle fait face à cet événement radical qu'est la conquête islamique — ne prend toute sa valeur que sur fond de résistance ou, du moins, de différence raciale et culturelle. Quand Salibi assène son «le Savoir de Dieu est plus grand», la bataille maronite est déjà perdue et le lien avec les Mardaïtes a épuisé son importance.

Ces mercenaires-là

Avec Henri Abū Khāṭir[20], un grec-catholique méditant sur l'histoire maronite, nous quittons le champ de l'histoire-récit pour arriver au champ de l'histoire-«leçon». Chaque récit est précédé ou suivi d'une prise de position actuelle qu'il implique obligatoirement ou d'une morale universelle que l'auteur énonce pour les temps présents. Après avoir résumé divers récits concernant l'origine des Mardaïtes, l'auteur s'oppose à l'opinion de Lammens selon laquelle ils formeraient avec les *jarājima* un seul peuple, et ce bien qu'il reconnaisse que «les Mardaïtes sont passés par al-Jurjūma, y ont habité et se sont sans doute mêlés aux habitants»[21]. Pour lui, les Mardaïtes sont des Albanais que Justinien Rhinotomète a envoyés au Liban et qu'il a ensuite retirés. Certains ne se sont pas conformés aux ordres de l'empereur; ayant trouvé «au Liban des montagnes et des flancs très élevés» qui leur ont remis en mémoire «l'image de leur pays d'origine, ils ont fait du Liban une seconde patrie, y ont habité, ont fusionné avec ses habitants, les maronites, et ont adopté leur foi»[22]. Cette opinion n'est émise qu'une fois massacré tout ce que l'idéologie maronite avait gagné à identifier les deux partis. Les Mardaïtes ne sont ni un peuple qui a résisté aux Byzantins ni un peuple qui a repoussé les Arabes. Loin de recéler l'héroïsme, ils couvent la honte: «Les Mardaïtes sont les mercenaires de n'importe quelle armée, de l'armée byzantine autant que des

20. H. Abū-Khāṭir, *Min wahī tārīkh al-mawārina*, *op. cit.*,
21. *Ibid.*, p. 43.
22. *Ibid.*, p. 50.

armées perse, grecque et romaine»[23]. Pour Abū-Khāṭir, la vénalité est leur marque essentielle. Il les inonde du mot *irtizāq* et de ses dérivés. Le terme est répété vingt-deux fois en sept pages[24], sans compter les expressions proches. L'auteur se donne même la peine de compter le nombre de fois qu'est émis à leur propos l'adjectif «mercenaire» à sept endroits différents de la chronique de l'émir Ḥaydar al-Chihābī[25]. Il ne se prive pas de trouver leur comportement conforme à certains principes généraux concernant tantôt la psychologie des peuples, tantôt la permanence historique de traditions politiques et militaires: «Il est évident, dit-il, que les mercenaires d'une armée peuvent se vendre à une autre armée et que celui qui s'engage au service d'un roi ou d'un empereur ne trouve aucune objection à servir un autre roi ou un autre empereur»[26]. Dérian avait insisté dans sa réponse à Debs, sur le fait que les Mardaïtes n'étaient pas «un peuple digne» et il avait repris à Bar Hebraeus l'idée qu'ils étaient des «bandits» et des «pirates»[27]. Mais il s'était refusé à les identifier aux maronites.

Par ailleurs, Abū-Khāṭir, qui évoque à deux reprises, au moins, l'ascendance arabe de sa famille[28], cherche à expliquer l'attitude arabe à l'égard des Mardaïtes sans porter atteinte à la dignité du Califat omayyade. Nombreux sont les historiens, déjà cités, qui ont expliqué que c'est la guerre en Irak qui a poussé Muᶜāwiya à conclure une paix hâtive après la première invasion mardaïte et que ce sont les révoltes d'Ibn al-Zubayr et de ᶜAmrū al-Achdaq qui ont conduit ᶜAbd al-Malik à l'imiter. Mais aucun historien ne se mobilise autant qu'Abū-Khātir pour sauvegarder la réputation des deux califes omayyades et, au-delà d'eux, de tous les Arabes. Il se trouve conduit à parler de la clémence de Muᶜāwiya avec Ibn al-Zubayr et note l'incapacité des armées

23. *Ibid.*, p.44.
24. PP. 44-50. Ce à quoi il faut ajouter cinq mentions dans la seule p. 99 et une seule mention p. 101.
25. L'auteur mentionne les numéros des pages de la chronique de Chihābī où ce qualificatif a été accolé aux Mardaïtes, *op. cit.*, p.50, nº 1.
26. *Ibid.*p. 49.
27. Dérian, *al-Barāhin al-rāhina..., op. cit.*, p.104.
28. Abū-Khāṭir, *op. cit.*, pp. 10 et 27.

allemandes, pendant le second conflit mondial, à venir à bout des guerres de partisans en Europe.[29] Il ne trouve «rien d'étonnant (...) à ce que Muᶜāwiya paie un tribut et verse un impôt pour sauver ses caravanes et ses soldats. Rien d'étonnant aussi à ce que ᶜAbd al-Malik ait suivi les traces du Grand Calife, ait préféré l'imiter, patienter et colmater la brèche en offrant de l'argent, des prisonniers et du matériel. La clémence des deux califes à l'égard des Mardaïtes ne les amoindrit pas. Il n'est pas obligatoire de combattre partout et toujours. Quand on est grand, on patiente devant les provocations»[30]. Il est clair que la portée de ces expressions, réitérées une page plus loin, va au-delà de la simple explication historique. L'auteur veut élargir le fossé entre les troupes «mercenaires» mardaïtes et le Califat arabe au faîte de sa puissance. La clémence amadoue le provocateur et les protagonistes du combat retrouvent leurs véritables dimensions. Dans le cadre d'une telle définition du rapport de forces matérielles et morales, il devient inutile de parler de «nation maronite» prenant racine dans la résistance mardaïte. Nous sommes ici à mille lieues de cette nation qui aurait, selon Ph. Hitti, «repoussé le calife musulman d'une main, l'empereur byzantin de l'autre»[31].

L'effort d'arrachement

Jusqu'à ce jour, les historiens musulmans n'ont développé aucune tradition leur permettant d'approcher «l'histoire du Liban» en tant que telle. Tel d'entre eux ne parle pas des Maᶜn ou des Chihāb en tant que princes d'une entité quasi autonome qui s'étend et se rétrécit et dont l'histoire mérite en elle-même d'être racontée. Il les mentionne en écrivant la chronique du Jabal ᶜĀmil. Tel autre ne parle des maronites qu'en écrivant l'histoire de Tripoli jusqu'à la fin de l'ère des Croisés... Le Liban comme entité globale (dans la mesure où il est possible de la définir) ne s'est pas encore imposé comme objet direct et

29. *Ibid.*, p. 99 n. 1 et p. 100.
30. *Ibid.*, p. 100.
31. Hitti, *op. cit.*, p. 304.

autonome aux textes des historiens musulmans. D'ailleurs, le «partage des histoires» entre diverses catégories d'historiens n'est pas sans être soumis à des règles précises. La principale est que les membres d'une communauté se chargent généralement d'écrire son histoire... et que les membres d'une famille ou d'une localité (ville, bourg, village, région) font de même[32]. Ne nous arrêtons pas ici aux fins recherchées par les historiens. Définir ces fins, montrer le tissu enchevêtré de leurs relations et dégager leurs significations est le but principal de l'ensemble de notre travail. Attirons l'attention sur un seul point: la concurrence des fins porte tout historien partiel à s'attaquer aux unités sociales (communauté, famille, village...) ayant poursuivi d'autres fins — et aux historiens qui les représentent — en adversaire[33]. La

32. Mas'ūd Ḍāhir, entre autres, énonce les règles de cette distribution et montre l'efficacité de ces règles dans certains ouvrages historiques. Cf. «al-Ṭā'ifīya wa-al-manhaj fī dirāsat Lubnān al-ḥadīth wa-al-mu'āṣir» (Le confessionnalisme et la méthode dans l'étude du Liban moderne et contemporain), in *al-Fikr al-'arabī*, 1re année, nº 2, pp. 70-102. Voir surtout les pp. 89-94.

33. Le meilleur exemple d'adversité et de lutte pour s'approprier l'histoire libanaise et ses valeurs ne peut être fourni par un débat entre historiens chrétiens et historiens musulmans. Des historiens qui investissent la «valeur» principale de leur histoire dans le Liban et d'autres qui l'investissent en dehors du Liban ne se font pas face. Le meilleur exemple est, peut-être, la controverse qui a eu lieu — sur un même terrain — entre le vicomte syriaque Philippe de Tarrazi et le père maronite Būlus Carali (Qara'lī) lors de la parution de l'ouvrage du premier *Aṣdaq mā kān 'an tārīkh Lubnān wa ṣafḥa min tārīkh al-siryān* (Ce qu'il y a de plus véridique sur l'histoire du Liban et une page de l'histoire syriaque) (deux volumes suivis par un troisième comprenant les réponses à Qara'lī et à d'autres et portant le titre suivant: *Rad al-'usf wa-l-buhtān 'an kitāb Aṣdaq mā kān* (Réplique à l'arbitraire et au faux), Beyrouth 1948). La controverse s'est déroulée dans la revue *al-Manāra* et dans le journal *al-Bayraq*. Qara'lī a réuni ses articles dans un volume intitulé *al-Mawārinat fī Lubnān: aqdamiyyatuhum wa 'usaruhum* (Les maronites au Liban: leur pérennité et leurs familles), Jounié 1949.

Tarrazi attribue aux syriaques la fondation de diocèses, de monastères, d'églises et de villages actuellement aux mains des maronites. La paternité de certains ouvrages maronites reviendrait aussi aux syriaques. Certaines familles maronites parmi les plus importantes (les Khāzin) ou les plus nombreuses (les Ḍaw) seraient d'ascendance syriaque. La communauté syriaque prolongerait d'une manière authentique les Araméens. Elle accaparerait les Phéniciens et fonderait la patrie libanaise. Elle serait à l'origine des maronites. Tarrazi n'oublie pas de mettre en doute «la perpétuelle orthodoxie» de ces derniers et

nature de cette adversité (déclarée ou implicite) et son ampleur varient. Fixé sur une fin, l'historien peut aller jusqu'à négliger totalement l'Autre, la narration d'un récit se fera sans même mentionner un rôle important qu'a pu, au su de tous, jouer celui-ci.

Les historiens, qui ont fait de l'histoire du «Liban» l'objet principal de leurs recherches depuis les premières années du siècle ne sont pas moins exclusifs, de par leur approche, que les historiens musulmans. Mais cette «exclusivité» chrétienne s'est munie à partir de 1920 d'un voile de généralité feinte. Sur le plan du texte, ce voile est un nom. Il est plus épais qu'on ne le croit. Le «Grand liban» (où, mis à part les druzes, les musulmans ont *commencé* à se transformer en groupement politique libanais) porte le nom de Liban et non celui de Békaa, de Jabal 'Amil ou de Syrie arabe. Le choix du nom a reflété, sans doute, l'équilibre multi-dimensionnel du nouvel État: politique, social et démographique... donc, en définitive, historique. Les forces qui dominent cet équilibre et dont la victoire s'est reflétée dans le choix du nom utilisent pleinement ce nom dans leurs formulations historiques. Écrire l'histoire du Liban équivaut à écrire l'histoire de la région qui portait déjà ce nom avant 1920. Les régions nouvellement intégrées au Mont-Liban forment l'arrière-pays auquel s'étend parfois l'*imāra* et que souvent elle perd. Leur histoire est celle de leur lien avec le «Liban» et tout ce qui n'est pas ce lien est exclu de cette histoire et considéré comme négatif ou exceptionnel. Les historiens chrétiens paraissent écrire «l'histoire générale du Liban», mais ne dépassent que rarement les frontières du bloc

d'inister sur l'influence exercée sur eux par la doctrine et la liturgie jacobites.

Donc Tarrazi introduit les syriaques dans toutes les places tenues par les maronites. Ce qui n'est pas pour plaire au père Qara'lī et au père Kurbāj qui détient un document montrant le rôle des maronites dans la conversion au catholicisme des ancêtres de Tarrazi lui-même. La polémique s'est prolongée durant de longs mois. On s'est arraché un à un les monastères, les diocèses, les familles (y compris celle du vicomte et du père Qara'lī)... Le «pluralisme» libanais ne se montrait pas assez large pour contenir l'histoire de deux communautés qui peuvent se croiser et se séparer sans s'accuser de pillage mutuel. Et quel pillage! celui des ancêtres, du patrimoine et du Liban lui-même.

communautaire régional auquel ils appartiennent. Tout au plus parlent-ils des formations politiques dans lesquelles s'est intégré, de plein gré, ce bloc. Cela quand ils ne se bornent pas, à l'instar des historiens musulmans, à écrire l'histoire de la communauté (sans se restreindre au cadre libanais) ou l'histoire de la «localité» (sans aller jusqu'à retrouver les frontières de ce cadre). L'approche préférée des historiens libanais de confession musulmane ne bénéficie d'aucun voile. Elle varie entre deux extrêmes: ou bien elle reste en deçà des frontières de la République on bien elle va au-delà. Dans le premier cas, elle dévoile un «arrachement» relatif dans lequel se ressent l'absence d'une totalité que seule peut assurer l'appartenance historique immédiate à un État et à un Nom (d'État). L'historien chrétien se trouve en possession de cette totalité même quand il n'écrit que l'histoire de son village ou de sa famille. Dans le second cas, elle tend à dissoudre l'histoire libanaise comme objet de récit ou d'analyse dans une totalité qui la dépasse. Dans cette approche, les faits, les forces et les étapes de l'histoire libanaise perdent leurs traits précis quand ils n'échappent pas totalement à l'historien. Qu'il revendique ou qu'il refuse, l'historien musulman hésite entre ces deux pôles. Il *revendique* quand il cherche à démontrer l'enracinement ancien d'une région dans la libanité ou l'extension originelle d'une communauté à diverses régions du Liban et du Mont-Liban. Il prend ainsi en compte la mise en doute de son authenticité «libanaise». Il *refuse* quand il se donne pour objet d'étude un sujet totalement séparé de l'histoire libanaise. Il peut même aller jusqu'à affirmer que l'histoire libanaise n'est pas libanaise au sens où l'entend, depuis plusieurs décennies, son adversaire chrétien. Qu'il revendique donc ou qu'il refuse, l'historien musulman fait de son rapport au Liban et à son histoire un sujet de contestation. L'historien chrétien peut estimer sa position menacée: il n'ira pas jusqu'à croire qu'on lui dénie le droit d'avoir une position libanaise globale. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, comme le prouve assez l'étude des textes auxquels sont consacrées les pages précédentes. Quand l'histoire de la communauté servait de référence indiscutable de l'identité, «l'histoire du Liban» ne pouvait, comme objet d'étude, dominer l'univers

de l'historien ou définir sor identité. Mais trois quarts de siècle se sont écoulés depuis que l'histoire de l'État s'est séparée de celle de la communauté ou bien l'a enveloppée (même si la seconde tient une place importante dans son for). Ce laps de temps a permis à l'historien maronite, en particulier, de faire remonter le face à face de l'identité libanaise et de l'universalité arabe ou musulmane, au moins à l'époque mardaïte. Un demi-siècle s'est écoulé depuis que s'est généralisée la recherche d'une origine commune qui précéderait les communautés et les transcenderait (isolant ainsi le musulman et l'empêchant de regarder au-delà des frontières). Cette période a ancré l'historien chrétien dans l'idée que son identité nationale remonte aux origines des siècles phéniciens, c'est-à-dire à un mode d'éternité. face à cette inégalité, quelle peut être la position de l'historien musulman, s'il veut se réclamer d'une «universalité» qui, sans contradiction, lui soit propre? Une telle position existe. Elle consiste à négliger sans aucun remords l'histoire libanaise et à se pencher sur l'histoire arabo-musulmane. Quand un historien musulman écrit l'histoire de l'Andalousie arabe ou la biographie d'un compagnon du Prophète qui n'a probablement jamais quitté le Hedjaz, il se sent dans son élément, en train d'écrire sa propre histoire. L'effort d'«arrachement» qu'exigerait de lui l'histoire du village de Bicharri, par exemple, ne lui est pas demandé.

La dissymétrie

L'historien chrétien et l'historien musulman sentent tous deux une menace planer sur leur identité en tant qu'elle est rapport à l'origine. Le chrétien voit la source du danger dans l'islām et dans l'arabisme et le musulman la trouve incarnée dans le chrétien et dans l'Occident. Ce sentiment transcende l'actualité politique et n'est pas nécessairement entamé par les conduites effectives des protagonistes occidentaux et arabes au Liban. Le sentiment de la différence d'identité, qu'il soit ou non conscient, conduit chacun des deux camps, musulman et chrétien, à une résistance acharnée qui empêche toute rencontre conjoncturelle

avec le pôle opposé (la rencontre du musulman avec l'Occident et du chrétien avec l'arabisme) de se transformer en homogénéité stratégique. La dissymétrie des situations des deux historiens chrétien et musulman ne réside pas dans ce sentiment de menace, mais ailleurs. L'historien chrétien s'appuie sur quatre-vingts ans d'active production historique (Lammens, Jouplain...) prenant pour thème l'indépendance libanaise. Cette tradition écrite trouve, depuis soixante ans, une assise solide dans l'existence d'un cadre étatique libanais que les chrétiens estiment indépendant parce qu'il est protégé par un Occident auquel il veut s'apparenter... alors que le musulman met en doute cette indépendance à cause de cette protection. Dans son rapport au Liban, l'historien musulman ne possède ni cette tradition compacte ni ce cadre unificateur. Il possède, par contre, une tradition incomparablement plus vaste et dont l'épaisseur est fournie par le lien organique qui l'attache à l'islām et à l'arabité et où le Liban ne tient aucune place définie. Quant au cadre, l'historien musulman a le sien propre, mais il relève de la seule utopie: un État arabe unifié. De l'irréalisation de cette utopie naît la velléité de faire de l'État libanais un objet de l'histoire. Il est citoyen de cet État, mais il ne cesse, avec les autres membres de sa communauté, d'hésiter, depuis 1920, entre le refus de ce cadre étroit et dominé par les chrétiens et son acceptation pour affaiblir cette domination ou y mettre fin. Cette hésitation ne marque pas le pas. Une direction s'ébauche *entre* l'acceptation et le refus et *à travers* eux. Mais son étude dépasse les limites de notre travail. Nous trouvons, cependant, dans les diverses productions des historiens musulmans les multiples jalons de cette nouvelle direction. S'étant d'abord totalement refusés à écrire l'histoire du Liban, ils ont peu à peu, mais de manière rare et intermittente, consenti à le faire afin de changer l'image chrétienne (plus particulièrement maronite) de cette histoire et afin d'assurer, dans ce cadre, une place digne à leur communauté. Pour mettre en évidence cette évolution, il nous suffit de signaler que la transformation des musulmans en bloc politico-historique libanais date déjà d'une soixantaine d'années et que la première étude importante consacrée par un musulman à l'histoire du

Liban (l'ouvrage d'Adel Ismaïl sur Fakhr al-Dīn[34]) a été publiée il y a un quart de siècle.

L'hésitation des historiens musulmans et l'absence de symétrie entre leur position et celle des historiens chrétiens de part et d'autre de l'axe historique libanais nous posent une question méthodologique. Si nous voulons étudier les foyers où ces historiens investissent leur image de l'origine et les lieux où ils retrouvent une «universalité» en laquelle ils se reconnaissent et qui ne leur est pas contestée, il nous faut choisir, parmi leurs textes, ceux qui ne se rapportent pas à l'histoire libanaise. Toutefois, adopter une telle solution nous empêcherait de comparer deux manières de traiter un même modèle. Notre exposé se compliquerait tellement qu'il perdrait toute pertinence. Il dépasserait, enfin, le but que nous nous sommes proposé et qui consiste à étudier les rapports (faits de convergences et de divergences) que les historiens libanais entretiennent avec l'histoire du Liban. Si l'effort des historiens musulmans est, ici, victime d'une injustice, cette injustice est originelle. Elle réside dans le projet initial qui s'est fixé les limites de l'histoire libanaise pour cadre de cette étude. Il fallait, à tout prix, dessiner un cadre. Celui pour lequel nous avons opté a un double avantage: il permet de saisir l'inégalité des positions de l'historien chrétien et de l'historien musulman; il montre que le musulman expose ailleurs sa vision de l'origine.

Nous ne quittons pas l'exemple des Mardaïtes. Dans le classement des textes, nous ne tiendrons pas compte des dates de parution. Nous choisirons quatre auteurs (deux sunnites et deux chiites) qui appartiennent, deux par deux, à des générations différentes d'historiens. Il nous sera ainsi possible d'étudier le changement de position qui s'effectue d'une génération à l'autre sans nous soucier de la chronologie de la publication des textes.

---

34. A. Ismaïl, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*. T. I: *Le Liban au temps de Fakhr-ed-din II*, Paris 1955.

Du musulman intégriste à l'évêque maronite: un curieux retour des choses

On ne peut s'empêcher de voir dans le cadre tracé par Zakī al-Naqqāch pour l'histoire mardaïte et dans l'orientation donnée à son interprétation un retour aux positions de Debs et de Duwayhī. Mais le point de départ et l'intonation de la voix sont différents. Debs s'emporte contre les Byzantins et cherche à rester dans les faveurs de l'islām. Naqqāch veut faire des maronites les protégés des musulmans (ceux-ci les auraient défendus contre les Byzantins et les jacobites) et cherche à les gagner à la position sunnite. Naqqāch s'arrête — dans sa réponse à Salibi — sur un événement que celui-ci a repéré dans une source tardive: la destruction par Justinien II, en 685, du couvent de saint Maron situé sur l'Oronte et la fuite de nombreux moines, dont Jean Maron, au Liban. Il tire la dénomination «mardaïte» de cet événement et accepte d'identifier maronites et Mardaïtes. Cet événement montrerait que «les maronites s'étaient déjà révoltés contre le gouvernement byzantin en 685, ce qui permet d'affirmer la présence des Mardaïtes au Liban. Mais ces Mardaïtes étaient insoumis aux Byzantins même après que certains d'entre eux ont trouvé refuge au Liban»[35]. Après cela, Naqqāch ne craint pas de nier toute concordance dans le temps entre l'épisode mardaïte et la mise sur pied de l'organisation ecclésiastique maronite. «A part cela, dit-il, tout ce qui concerne Jean Maron de Sarouma est pure invention»[36]. L'organisation de l'Église maronite serait très postérieure à cette époque comme le montrerait une affirmation d'Ibn al-Qilāʿī selon laquelle «l'ère maronite (*ʿahd Mārūn*) au Mont-Liban date de six siècles»[37]. Pour Naqqāch, les maronites sont un groupe dont Muʿāwiya «a exaucé le vœu de venir se réfugier au Liban en 659»[38] alors qu'il ne bénéficiait encore d'aucune structure

35. Z. al-Naqqāch, *Aḍwāʾ tawḍīḥīya..., op. cit.*, p. 30.
36. *Ibid.*,
37. *Ibid.*, p. 31.
38. *Ibid.*, p. 32.

connue. L'auteur utilise dans le même sens le texte d'al-Balādhurī relatif aux *jarājima* et à l'escadron de cavalerie byzantine. Les maronites seraient les *anbāṭ* mentionnés dans ce texte. Ils se seraient réfugiés au Liban à l'époque de Muʿāwiya parce qu'ils auraient cherché — Lammens dixit — «des abris sûrs» pour se protéger... contre les jacobites. «La ruine du couvent de saint Maron a dû avoir lieu à cette époque (celle de Mu ʿāwiya et non en 685) et certains jacobites seraient à l'origine de cette ruine»[39]. Utilisant cette affirmation de Lammens, Naqqāch écrit: «Je dis donc: l'honneur revient à Muʿāwiya d'avoir rendu justice à nos compatriotes maronites et de les avoir protégés contre la persécution de leurs frères chrétiens jacobites (...)»[40]. Résumons donc le point de vue de l'historien sunnite: les maronites sont des *anbāṭ* qui ont été autorisés par Mu ʿāwiya en 659 à se réfugier au Mont-Liban pour fuir la persécution jacobite; ils se sont rebellés en 685 contre les Byzantins et ont reçu le nom de Mardaïtes; on ne leur connaît, à cette époque, aucune organisation autonome... Les maronites ont fait acte d'allégeance aux Arabes — représentés par le premier calife omayyade — qui les ont protégés. Cette version n'est évidemment pas celle de Debs. Mais la volonté d'atténuer ou même de gommer l'oppostion des maronites et des musulmans et d'en rendre responsables les Byzantins et autres hérétiques chrétiens est commune aux deux auteurs bien que le prélat maronite et l'historien sunnite l'inscrivent dans deux projets différents[41].

La version que donne Naqqāch de l'épisode mardaïte est précédé et comme introduite par une assertion de principe qui aide à dégager sa signification: l'auteur nie tout conflit entre les chrétiens et les musulmans à l'époque de la conquête arabe. Pour lui, les guerres arabo-byzantines qui ont accompagné cette

39. *Ibid.*, 31.
40. *Ibid.*, p. 32.
41. Nous pouvons supposer à cette rencontre inopinée une raison profonde; le désir de Naqqāch de «loger» son propre récit dans la position tenue par Debs en 1900: celle d'un prélat maronite de l'ère hamidéenne. Un tel personnage serait-il aujourd'hui encore, pour notre historien, le meilleur porte-parole des chrétiens?

conquête avaient un caractère national. Répondant à Salibi, il affirme que Sophrone, patriarche de Jérusalem lors de sa prise, était probablement un maronite de Jubbat Bicharri (hypothèse puisée dans l'œuvre d'al-Chidiyāq) et qu'il a livré la ville sainte aux Arabes accueillis en «sauveurs» et non en «conquérants»[42]. Il enchaîne: «Les ancêtres des maronites étaient partisans des Arabes et ennemis d'Héraclius. Cela n'est pas étonnant parce que les Arabes les ont sauvés, eux et les autres chrétiens, de l'oppression confessionnelle et nationale des Byzantins»[43]. Sa conclusion est formulée en termes généraux: «Les Arabes musulmans ont asséné un coup décisif au gouvernement romain, non au gouvernement chrétien... Le christianisme entretenait avec l'islām des relations pleinement cordiales. Cela n'est pas étonnant, car ils sont d'une même source et d'une même lumière»[44]. Le Coran n'en fournit-il pas la preuve? L'accueil favorable réservé par les Syriens aux armées salvatrices arabes et qui a énormément facilité la conquête corrobore également ce point. Naqqāch trouve insupportable l'incertitude dans lequelle la pauvreté et la rareté des sources plongent Salibi. Quand celui-ci écrit: «Les moines du couvent de (saint) Maron semblent avoir appuyé Héraclius dans sa politique ecclésiastique», Naqqāch proteste: «l'histoire scientifique» n'accepte pas le terme «semblent»[45]. Cette remarque méthodologique a une portée précise. Pour Naqqāch, l'histoire n'admet pas la séparation du narrateur et du récit. Chacun de ces deux pôles définit l'autre et même le constitue; le narrateur produit le récit et le récit produit le narrateur. Une faille dans le récit (un vide ou une incertitude) se répercute sur le narrateur. Celui-ci ne peut plus alors répondre d'une manière certaine à la question: «Qui suis-je?» Il nous faut noter que la version probabiliste de Salibi ne porte pas directement sur l'identité propre de Naqqāch, mais sur celle de son alter: la communatué maronite considérée à l'époque de sa fondation ou de sa naissance. Mais l'acte de s'annexer l'alter

42. AL-NAQQĀCH, *op. cit.*, pp. 22-23.
43. *Ibid.*, p. 23.
44. *Ibid.*, pp. 24-25.
45. *Ibid.*, p. 25.

libanais, la place «convenable» qu'on lui réserve dans l'identité libanaise et l'obligation qui lui est faite de renouveler perpétuellement un acte d'allégeance à une présence arabe qui dépasse les frontières libanaises, mais s'y manifeste dès l'origine, sont les traits complémentaires de toute définition de l'identité libanaise contemporaine par le Libanais arabo-musulman. Celui-ci ne peut donc accepter un jugement hypothétique qui laisserait en suspens son identité propre ou celle de son Autre: un Autre associé à lui au Liban, mais demeuré minoritaire au sein d'une majorité qui dépasse de toutes parts les frontières et à laquelle il doit faire acte d'allégeance totale.

L'ARABISME D'UN CHIITE

Sans aucune concertation préalable, ʿAlī Al-Zayn retrouve un à un les éléments de la version de Naqqāch, et ce en dépit de certaines variantes mineures. Cette concordance fait ressortir un schéma général où se regroupent l'attitude des «Arabes» à l'égard du Liban depuis la conquête. l'affirmation de leur parenté avec les divers éléments qui y étaient ou y sont venus à cette époque et les conséquences politiques de cette parenté sur ce que l'historien musulman considère comme «extérieur», «étranger» ou «ennemi». Zayn, nous l'avons déjà signalé, n'accepte pas les idées selon lesquelles la difficulté de la Montagne libanaise et le courage de ses habitants ont permis le soulèvement du Liban (c'est-à-dire, ici même, l'apparition des Mardaïtes) contre la toute-puissance du Califat islamique. Il refuse, ensuite, l'affirmation selon laquelle le Liban était «lors de la conquête de la Syrie par les Arabes une entité nationale (*kiyān waṭanī wa-qawmī*) capable de défendre ses habitants»[46] (Naqqāch avait exclu l'existence, à la même époque, d'une organisation ecclésiastique et communautaire maronite pouvant assumer un rôle politico-militaire). Sur les pas de l'historien sunnite, Zayn se demande «si les Arabes ont arraché la Syrie à ses habitants ou aux mains

46. AL-ZAYN, *Li-l-baḥth ʿan tārīkhinā..., op. cit.*, p. 47.

des Byzantins et aux griffes des colonialistes?»[47]. Il s'arrête longuement aux Byzantins colonialistes. Comme Naqqāch, il cite Lammens pour montrer que les indigènes ont assisté en «spectateurs»[48] aux batailles qui ont mis fin à la présence des Byzantins en Syrie. L'intervention directe des Rûm est à l'origine de ce qui semble être une rébellion intérieure. «Cette prétendue rébellion (*tamarrud*) a été fomentée de l'extérieur et non de l'intérieur du Liban. Une atmosphère trouble avait rempli de fureur, de courage et de cupidité le cœur des faibles. Des événements inopinés avaient glissé le doute, la peur et la prudence dans les âmes des forts et des gouvernants. Un contexte difficile s'imposait et les Omayyades, comme tout autre gouvernement, avaient été obligés d'en tenir compte et d'en prévoir les conséquences. Le retour au calme de l'atmosphère politique, la fin des événements imprévus et le changement de conjoncture ont mis fin à la rébellion et ont permis aux Libanais de retrouver les anciennes dispositions d'obéissance, d'allégeance et de respect dans le cadre des rapports établis»[49]. Cela dit, Zayn met sur un même plan la rébellion libanaise et les révoltes des tribus et des autres régions syriennes. La seule différence résiderait dans l'origine externe de la première et dans les motivations «internes»[50] des secondes.

Une question décisive précède cette conclusion: «Qu'est-ce qui a permis aux orientalistes et à leurs partisans parmi les historiens libanais de croire que les Libanais se sont spontanément rebellés contre le conquérant arabe avant que les complots byzantins ne soient tramés et avant que Constantin Pogonat n'ait songé à envoyer en Syrie une force militaire pour accompagner les *jarājima*?»[51]. L'importance de cette question réside dans le fait de rassembler tous les protagonistes du conflit. Les Libanais, les Arabes et les Byzantins sont les protagonistes du passé; les orientalistes et les historiens libanais sont les protagonistes du

47. *Ibid.*
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*, pp. 48-49.
50. *Ibid.*, p. 49.
51. *Ibid.*, p. 47.

présent. Chacun des protagonistes du présent «imite» un des protagonistes du passé de manière à nous ramener au schéma général mentionné plus haut. Les orientalistes propagent les complots byzantins. Certains historiens libanais tombent dans les pièges de ces complots. D'autres historiens libanais (parmi lesquels Zayn) ont pour mission de dévoiler, d'un point de vue arabo-libanais, la machination. Ils découvrent que l'allégeance réelle des Libanais va aux Arabes et que les premiers ne doivent jamais prêter l'orielle à l'Autre qui est ici un étranger et un ennemi. S'il n'est plus de mode de demander aux historiens libanais de «retrouver les anciennes dispositions d'obéissance et d'allégeance», il est toujours possible de leur demander de respecter «le cadre des rapports établis». Cette demande concerne, en principe, la seule écriture historique. Mais tracer, sur ce point, des frontières sûres entre les critères du traitement des faits du passé et ceux de la conduite politique présente est une entreprise hasardeuse.

Nous avons déjà vu, au début de ce travail, Zakī al-Naqqāch attribuer la paternité de «l'idée libanaise» à des «Arabes de toutes les catégories». Il nous faut remarquer, au fondement même du projet de ʿAlī al-Zayn, la volonté de tailler une place pour sa communauté dans le cadre désormais incontesté de l'histoire libanaise. Il suffit de passer en revue l'évolution des titres de ses ouvrages (de «Avec l'histoire amélite»[52] à «A la recherche de notre histoire au Liban») pour saisir clairement cette volonté. Elle est d'ailleurs perceptible à mille autres signes. Affirmer que les deux historiens veulent dissoudre l'histoire libanaise dans l'histoire arabe serait peu conforme à la teneur des textes. Les choses ne sont plus aussi simples depuis longtemps (probablement depuis le milieu des années 20) à supposer qu'elles l'aient jamais été[53].

52. Le premier ouvrage de ʿAlī al-Zayn sur l'histoire du Jabal ʿĀmil portait le titre *Maʿ al-tārīkh al-ʿāmilī* (Avec l'histoire amélite).

53. L'affirmation selon laquelle les musulmans (et, plus particulièrement, les chiites) qui ont adhéré à la formation du Grand-Liban (les Asʿad,les Zayn, les Ḥamāda dont la région était une des *nāhiya* du Moutassarifat...) étaient marginaux ou isolés ne semble pas concorder avec les faits. L'opposition faisait mieux entendre sa voix en raison du nombre élevé de ses intellectuels. Ceux-ci faisaient connaître leur opinion dans *al-ʿIrfān, al-Manār* et dans quelques journaux de Damas. Les plus éminents parmi ces intellectuels étaient les

Cela ne nous empêchera pas de mettre en relief la pente souple empruntée par la génération d'historiens musulmans immédiatement postérieure à celle de Naqqāch et de Zayn. Pour ce, nous analyserons les relations de l'épisode mardaïte que livrent les textes de deux historiens, l'un sunnite, Adel Ismail et l'autre chiite, Muḥammad ᶜAlī Makkī.

Un autre musulman, un autre évêque

Sur la question mardaïte, Adel Ismail a produit le texte libanais le plus scrupuleux et le plus attentif aux sources depuis Dérian[54]. Nous ne nous arrêterons pas ici aux comparaisons qu'il

chaykhs. Ce qui caractérise les chaykhs de l'opposition (Aḥmad Riḍā, Sulaymān Zāhir, ᶜAlī al-Zayn, ᶜAbd-al-Lāh al-ᶜĀlāyilī...) durant toute l'époque du Mandat, c'est leur participation directe à la politique par l'écrit et par l'action. Nous trouvons aussi des chaykhs dans les rangs des «libanistes». Mais ces chaykhs laissaient, en majorité, la politique aux notables, ce qui avait pour effet d'amoindrir leur rôle. Après 1936, l'opposition est devenue prédominante et certains de ses intellectuels ont commencé à se transformer en leaders politiques de diverses dimensions, mais de formation différente de celle des anciens. L'opposition au Grand-Liban est abandonnée et seul le Mandat français est refusé. Tout cela mérite une longue étude qui ne peut trouver ici sa place. Nous tenons seulement à mentionner un exemple anticipé de «collaboration» de chaykhs avec l'État libanais. «L'Association amélite des savants» adresse en 1930 un télégramme au président de la République pour lui faire part de nombreuses revendications communautaires et pour lui signifier sa «déception» après les dernières nominations administratives. L'association avait été fondée peu de mois auparavant. *Al-ʿIrfān* (qui n'était pas sans sympathiser avec cette attitude) a publié le texte du télégramme, vol. XX, t. 3.

54. A. Ismaïl, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*, t. I, *op. cit.*, Appendice: «Les Mardaïtes», pp. 169-189. Ismaïl reconnaît sa dette envers les notes laissées à sa disposition «par le très regretté Docteur Alfred Coury». Ces notes n'étant pas dans le domaine public, nous n'avons pu les consulter pour établir l'apport propre d'Ismaïl sur la question. Celui-ci affirme adopter et le point de vue de Coury selon lequel les Mardaïtes ne sont ni les *jarājima* ni les maronites et sa manière d'expliquer le terme *marada* (*op. cit.*, p. 169). Ailleurs (p. 34), il va plus loin et affirme «reprendre», en appendice, les remarques de Coury. Il ajoute que son examen des documents arabes a montré la justesse de ces remarques et a permis une formulation plus précise de certains points. L'apport propre d'Ismaïl serait, en définitive, mince. Mais l'adoption par l'historien sunnite du point de vue de Coury est loin d'être superficielle. La position qui dicte son ouvrage sur Fakhr al-Dīn est la même qui se dégage de

dresse entre les sources et aux critiques qu'il leur adresse. Nous nous contenterons de rapporter la part des sources qu'il accepte ou qu'il refuse et de retracer sa version des événements et son opinion sur les récits des auteurs tardifs.

La première chose à laquelle s'arrête Ismail est le terme même de «Mardaïtes». Pour lui, le témoignage de Théophane est décisif. L'origine du nom est *mardaïtaï*. Nous tenons là le nom d'un peuple et non un surnom dérivé. Bar Hebraeus, notant la parenté purement vocale entre le terme syriaque *marada* et le nom original, leur a, le premier, collé cette appellation. Le patriarche Duwayhī a été le premier à attribuer au terme *marada* le sens de *tamarrud* (rébellion) et le premier à considérer que l'origine de cette dénomination est la révolte contre les Byzantins. Il a été suivi dans cette voie par d'autres auteurs maronites, dont Debs, dans le débat longuement analysé. Ismail reproche à Balādhurī (source arabe mal renseignée et tenant sa version de «vieilles gens d'Antioche» narrant des événements écoulés depuis deux siècles et demi) d'attribuer à ᶜAbd al-Malik la conclusion d'une paix onéreuse avec les *jarājima*, «ses alliés et ses espions»[55]... alors que nous savons que cette paix a été conclue avec l'empereur byzantin et qu'elle stipulait l'arrêt des razzias mardaïtes. Par suite de l'erreur commise par Balādhurī, les modernes, voulant concilier son récit avec celui de Théophane et croyant tenir deux relations d'un même événement, se sont mis à confondre *jarājima* et *marada*. Quant à l'identification des maronites et des Mardaïtes, elle ne remonte pas au-delà du patriarche Duwayhī. Une croisée de chemins a conduit à cette identification: l'ignorance où était cet historien de l'origine des Mardaïtes et de la signification de leur nom; l'eau qu'elle apportait au moulin de la thèse de la perpétuelle orthodoxie des maronites; la nécessité de se concilier la tyrannie ottomane par l'affirmation de la rébellion des maronites contre les Byzantins et de leur refus de combattre les musulmans. Ismail voit, dans

l'Appendice. Ceci en dépit du fait que l'Appendice «équilibre», sur un autre plan, le livre et empêche de pousser trop loin l'interprétation de ses partis pris. Nous reviendrons plus loin sur la question.

55. *Op. cit.*, p. 175.

l'optique de Duwayhī, un projet «nationaliste»[56] libanais où se retrouvent le désir des maronites d'affirmer leur fidélité au catholicisme comme fondement de leur identité et leur désir de s'attirer la bienveillance du pouvoir musulman par la démonstration d'une perpétuelle allégeance à ce pouvoir.

De ce qui précède, Ismail tire un schéma très proche de celui qu'a dressé Dérian un demi-siècle plus tôt. Une grande partie de son étude est consacrée à la recherche de l'origine des Mardaïtes, de leurs déplacements et de leurs alliances avant la conquête islamique. Ses sources antiques vont aussi loin qu'Hérodote et, parmi les modernes, il s'appuie principalement sur Anquetil Duperron. Dans une démarche parallèle, Dérian s'était appuyé sur de Gubernatis. Les deux historiens se retrouvent pour affirmer l'origine persane des Mardaïtes, leurs multiples migrations volontaires ou obligées, leur dispersion sur de nombreuses régions et leur allégeance aux Byzantins qui les ont utilisés, entre autres peuples, dans leurs guerres. Parmi les légions étrangères, Ismail cite les *jarājima*. Mais il tend à amoindrir leur importance: les Mardaïtes forment un peuple; les *jarājima* sont les habitants d'al-Jurjūma. Sur tous ces points, Dérian et Ismail sont en désaccord avec Lammens auquel ils reprochent d'accepter, sans examen approfondi, le point de vue de Nöldeke. L'apport propre d'Ismail réside dans sa tentative de fixer la date probable de l'établissement des Maradïtes au Liban. Dérian, faisant concorder les textes de Théophane et d'al-Balādhurī et estimant qu'ils parlent d'un même peuple et d'un même événement, avait affirmé que les Mardaïtes ont pénétré au Liban à l'époque omayyade et s'était opposé au point de vue de de Gubernatis selon lequel leur présence au Liban daterait de l'invasion de la Syrie par Chosroès II, un quart de siècle avant la conquête musulmane. Ismail affirme ne pas partager le point de vue de Dérian et d'autres auteurs, dont Anquetil Duperron, car il estime peu probable le fait que l'armée mardaïte ait pu traverser de vastes régions de l'empire de Muʿāwiya et parvenir au Liban sans se voir opposer une résistance tenace. L'immigration des Mardaïtes au Liban daterait des campagnes romaines menées contre leur pays d'origine entre les Ier et IVe siècles chrétiens. Cette affirmation extrêmement obscure est suivie d'une autre plus précise. Ils auraient quitté leur pays en 363 quand l'empereur Jovien a été obligé d'abandonner à Sapor la région frontalière de Nisibe où se situe Mardine, capitale des Mardaïtes. L'accord de paix liait l'abandon du pays au départ de ses habitants. A supposer que les Mardaïtes ne soient pas venus au Liban avant cette date, ce pays figure parmi les régions qui les ont attirés en raison de sa faible densité démographique. Une assertion de Vasiliev selon laquelle, à l'époque de Justinien, les Mardaïtes «se trouvaient depuis très longtemps au Liban»[57] vient à la rescousse de cette hypothèse. La présence des Mardaïtes au Liban précéderait de plusieurs siècles leur opposition aux Omayyades. La célèbre assertion de Théophane qui a joué un grand rôle dans le débat et selon laquelle les Mardaïtes ont «pénétré dans le Liban» est rejetée par Ismail.

Résumons donc les traits prêtés aux Mardaïtes: 1. C'est un grand peuple d'origine persane distinct des *jarājima*. 2. Ils se sont mis au service des Byzantins, ont lutté contre les Arabes et ont formé l'un des piliers de l'armée byzantine; ils se distinguent, en cela, des *jarājima* incertains dans leurs alliances et de faible importance militaire. 3. Ils se trouvaient au Liban avant la conquête arabe et bien avant l'immigration maronite.

Ces traits suffisent pour former une image capable d'inspirer la défiance aux deux tendances maronites précédemment citées et dont l'une peut être incarnée par Debs et l'autre par Hitti. L'absence de la dimension «autonomiste» justifierait cette défiance. Les Mardaïtes seraient, si on nous passe l'expression, une force «historiquement» téléguidée. Elle n'est pas indépendante des Byzantins et sa résistance aux Arabes s'explique autrement que par un attachement farouche à l'indépendance. La figure des Mardaïtes sortie des mains d'Ismail perd tout attrait aux yeux des maronites.

Ismail est d'ailleurs conduit à distinguer maronites et

56. *Ibid.*, p. 182.

57. *Ibid.*, p. 186.

Mardaïtes. Mais ce qui attire l'attention dans son texte, c'est moins cette conclusion que le peu d'importance accordé à la question. La relative négligence de ce point «chaud» marque, certes, un effort soutenu pour se soustraire aux problèmes d'actualité. Elle dénote un désir d'objectivité qui tend à traiter «froidement» une période antérieure de treize siècles. Ce parti pris de distance à l'égard du sujet change l'équilibre entier du texte (comparé aux textes d'autres historiens). Les questions relatives à l'origine des Mardaïtes, à leur première patrie, à leurs migrations... deviennent tout aussi importantes et dignes d'intérêt que la question de leurs rapports avec les Maronites... Elles semblent même plus importantes puisque le but recherché est la quête de l'histoire mardaïte. Mais les questions s'enchevêtrent dans le texte et toutes vont dans le sens d'une nette séparation des maronites et des Mardaïtes.

Par ailleurs, les retombées actuelles du débat n'échappent pas à Ismail. Il les affronte dès le premier instant en cherchant à justifier sa propre participation. Qu'est-ce qui motive un texte sur les Mardaïtes à la fin d'un ouvrage consacré à Fakhr al-Dīn? L'auteur pose à deux reprises cette même question[58]. Il tente d'y

58. *Op. cit.*, pp. 34 et 169 n. 353 (citée ci-après). Il se peut que la vraie réponse à cette question soit le pur hasard qui a mis entre les mains de l'auteur les remarques judicieuses du Dr Alfred Coury sur les Mardaïtes. Mais telle n'est pas la réponse de l'auteur lui-même. Quoi qu'il en soit, un autre aspect de la question se remarque de l'*extérieur*. L'Appendice achève le livre et, en même temps, l'équilibre. Il l'achève parce qu'il soustrait l'acte de la fondation de l'entité maronite au Liban à la résistance aux Arabes et met, par là, fin à un grand obstacle symbolique qui empêche les retrouvailles islamo-chrétiennes sur lesquelles Fakhr al-Dīn a — dans l'optique d'Ismaïl — bâti l'État libanais. Il l'équilibre parce que le livre étale une sympathie certaine, et parfois affectée, pour les maronites... en tant qu'ils s'acheminent, avec Fakhr al-Dīn, vers l'intégration dans l'État unique. L'Appendice suspend cette sympathie pour protester contre la tendance maronite à s'isoler en s'identifiant à une résistance mardaïte contre les Arabes. Une même impression (mais inversée) se dégage de la lecture de l'ouvrage de DÉRIAN, *al-Barāhīn al-rāhina* (cf. *supra* le deuxième chapitre de la première partie et les pages précédentes du présent chapitre). L'évêque maronite qui rassemble dans cet ouvrage ses textes sur les Mardaïtes, publie en appendice un texte sur l'ancienneté de la présence maronite au Kisrawān. Il redonne à la tradition maronite qui lui est contemporaine (et dont Debs est un représentant) ce qu'il lui a soutiré, mais sur un autre sujet.

répondre: «La question mardaïte, faisant partie intégrante de l'histoire du Liban, a été récemment soulevée dans la presse libanaise sans qu'une mise au point d'ensemble en ait été faite. Nous nous sommes engagé à la faire (...) Les erreurs auxquelles il (ce sujet) a donné lieu persistent vivaces (...) Traitant des maronites qu'on a assimilés aux Mardaïtes, nous avons cru utile de reprendre, sur une base critique, cette question si controversée, d'y apporter quelques précisions et d'essayer de rectifier les erreurs devenues classiques.» Cette conscience des motivations actuelles de la recherche ne contredit pas l'équilibre que l'historien imprime à son texte et dont il a été question plus haut. Partir d'une motivation actuelle et s'en libérer dans le cours de la recherche forment les premiers éléments de la «base critique» sur laquelle Ismail cherche à s'appuyer. L'historien nomme l'écueil à éviter: le parti pris «nationaliste». Il n'oublie pas de faire l'éloge de Mgr Dérian qui a placé la vérité dans cette question «au-dessus de son double nationalisme de libanais et de maronite»[59].

Ismail parvient à la conclusion suivante: il n'y a aucune identité d'origine entre Mardaïtes et maronites. Là réside le principal. Mais l'historien ne tarde pas à meubler le vide qui entoure ce jugement. Il reconnaît la réalité de Jean Maron et sa présence à Batroun en 676, deux ans avant la première paix conclue sous la pression mardaïte, entre Muᶜāwiya et Constantin Pogonat. Il affirme que les maronites ont fusionné, dès cette époque, avec les Mardaïtes, que cette fusion a exigé plusieurs siècles et qu'elle ne s'est achevée que dans l'absorption totale des Mardaïtes par les maronites (une fois arrêté l'afflux persan au Liban). Ismail place ce résultat dans le cadre d'une vision très «maronite» de la fonction du territoire libanais, territoire refuge qui a donné naissance à une «ethnie complexe». Cette ethnie est «faite de multiples éléments dont le mardaïte, après le phénicien et le grec, fut longtemps prédominant et a fortement marqué les maronites de la montagne»[60]. Ce territoire sur la spécificité

59. ISMAÏL, *op. cit.*, p. 179 n.

60. *Op. cit.*, p. 189. T. Touma estime que l'adoption par Ismail de cette vision du territoire compense, dans une certaine mesure, son refus d'identifier maronites et Mardaïtes. Il commente ainsi le texte d'Ismail auquel renvoie cette

duquel Ismail insiste est, pour lui, la scène où se joue une histoire icontestablement indépendante. Ismail est le premier historien sunnite à soutenir une semblable position[61]. Mais son récit mardaïte ne plie aucune «personnalité» collective sur sa pureté originelle totalement séparée. Évoquant une «complexité» raciale, il ouvre la représentation de l'histoire maronite à la possibilité d'une «complexité» politique. Quand les origines d'une communauté se révèlent multiples, son imaginaire historique n'a plus à se conformer au modèle de conduite d'un seul élément composant (ici, l'élément mardaïte irréductible, dans une version, aux Arabes et, dans l'autre, aux Arabes et aux Byzantins). Affirmer l'existence — vraie ou fausse — d'une «ethnie complexe» au Liban conduit à abandonner l'idée d'un voisinage de groupes cloisonnés. Il ouvre la voie à une collaboration actuelle. La volonté de décloisonner les groupes se retrouve dans l'ensemble de l'ouvrage d'Ismail qu'il s'agisse de Fakhr al-Dīn ou des Mardaïtes. La «base critique» — appelons-la scientifique — aboutit obligatoirement à ébrécher les schémas historiques, car les groupes n'étaient pas aussi fermés qu'ils le prétendent. Mais il est probable qu'Ismail va au-delà de ce résultat obligatoire en émettant l'hypothèse d'un mélange composite de groupes libanais. Nous reviendrons sur ce point dans la dernière partie de notre travail[62]. D'autre part, la «base

note: «Les Maronites ne trouveraient probablement aucune objection de fond à cette démonstration.» T. Touma, *Paysans et institutions féodales chez les Druzes et les Maronites du Liban du XVIIe siècle à 1914*, 1971, p. 30 n. 5.

61. Il est très important de noter qu'Ismail ne choisit pas pour point de départ de sa volumineuse histoire une référence «extérieure» au cadre libanais: l'occupation ottomane de la Syrie et de l'Égypte par exemple. Cette référence semble séduisante et a son indiscutable impact, d'ailleurs, sur la distribution du pouvoir local. Un grand nombre d'historiens l'utilise. Le point de départ d'Ismaïl est une référence dont la «libanité» est, depuis longtemps, consacrée par l'histoire écrite et par la conscience collective: l'*imāra* de Fakhr al-Dīn.

62. Nous pouvons dire, dès maintenant, qu'Ismail tend à s'inspirer d'un modèle d'«unité nationale» libanaise dans la description des communautés historiques et de leurs motivations politiques. Cette tendance apparaît dès le premier volume de son *Histoire du Liban* et elle s'accentue dans le quatrième volume (Ismail n'a publié que ces deux volumes). Les communautés (principalement les druzes et les maronites) se partagent équitablement sa sympathie. Les conflits semblent être des événements qui dépassent une norme que

critique» n'est pas, dans le domaine de l'écriture historique, dégagée de toute fonction idéologique. Elle donne accès au dialogue des groupes même quand elle augmente la part du dialogue (passé et présent) et voile celle du conflit (présent et passé) et même quand elle tend à prendre ses désirs pour des réalités. Ces réserves — qu'il nous faudra étudier de près — ne doivent pas nous empêcher de corriger l'opinion qu'Ismail donne sur les conclusions de Dérian. Celui-ci ne place pas «la vérité» au-dessus de deux nationalismes maronite et libanais. Mais il représente un état prémonitoire, non exempt d'hésitations qui se retrouvent dans les prises de position ultérieures, de la victoire du second nationalisme sur le premier. La tentative d'Ismail rejoint, après un demi-siècle, celle de Dérian avec cette différence flagrante que le premier n'est pas maronite, mais musulman. Cette appartenance oblige l'auteur à tenir compte, à la fois, de sa sympathie pour le désir des chrétiens du Liban et du Levant — spécialement des Maronites — de proclamer leur «authenticité» face à l'oppression et sa volonté de disculper l'islām, en tant que doctrine, de la responsabilité de cette oppression[63].

Il est probable que les ouvrages d'Adel Ismail rédigés en français n'ont pas trouvé beaucoup de lecteurs au sein de sa communauté. Cela n'a que peu d'importance... et n'empêche pas cet historien de transposer dans le domaine historique la participation croissante de l'islām à l'association libanaise. Cette participation a acquis ses titres juridiques en 1943 et elle est devenue un courant social dominant — même si elle reste axée

l'historien suppose implicitement incarnée dans la personnalité collective de chacune des communautés. Ce type d'unité nationale place l'auteur dans la perspective d'un État issu de l'entente des communautés et non indépendant d'elles. Cette dernière position (un État indépendant des communautés) pourrait être attribuée à K. Salibi dans son dernier ouvrage *Munṭalaq tārīkh Lubnān*. Elle donne à l'historien une distance qui lui permet de traiter librement les communautés et de pratiquer à l'égard de certaines d'entre elles une agressivité contenue sans, pour autant, tomber dans la position d'une autre communauté.

63. Ismail , *op. cit.*, pp. 40-41.

sur l'État — après 1958. Ismail, en dépit de sa volonté de ne pas soutenir une position «nationaliste» et de sa tentative réelle de persévérer sur une «base critique» dans la recherche historique, s'aligne, en fait, sur les principes que les Pacte national a définis pour régir les rapports entre les divers groupes libanais. Traiter de ces questions nous éloignerait, cependant, de notre propos immédiat.

Le chiite en mal de libanité

Une ressemblance et une différence mêlent et demêlent les prises de position impliquées dans les récits mardaïtes d'A. Ismail et de M.A. Makkī[64]. Les deux auteurs font preuve de souplesse et refusent de retrancher les protagonistes dans des identités closes et totalement fermées au dialogue. Cela en dépit d'une reconstruction différente des faits «nus». Pour Makkī, les maronites habitaient, lors de la conquête musulmane, la région de Jurjūma et y coexistaient avec d'autres groupes. Ils auraient profité du conflit entre les Omayyades et les Alides (vers 656) pour immigrer au Liban. Ce déplacement de population aurait été connu sous le nom d'immigration des *jarājima* et aurait bénéficié du consentement plus ou moins tacite des Ommayades. Les *jarājima* (auxquels appartiendraient les maronites) se distingueraient des Mardaïtes qui formeraient un escadron régulier de l'armée byzantine et n'auraient pénétré au Liban qu'à l'époque de ᶜAbd al-Malik. Makki n'accorde pas, cependant, une grande importance à cette distinction. Tout au long d'un demi-siècle, c'est-à-dire de l'époque du Muᶜāwiya à celle de ᶜAbd al-Malik, le devant de la scène est occupé par les groupes indigènes (auxquels appartiennent les *jarājima*) qui, poussés et aidés par les Byzantins, se rebellent contre les Omayyades et se réconcilient avec eux. Cette oscillation est exposée avec maintes précisions par Makkī beaucoup plus préoccupé des événements que des

64. M. ʾA. Makkī, *Lubnān min al-fatḥ al-ʾarabī ila al-fatḥ al-ʾuthmānī*, *op. cit.*, pp. 34-53.

identités. Les maronites ont résisté aux Omayyades, mais ils faisaient partie d'un vaste mouvement. Si les Byzantins ont provoqué et nourri la rébellion, leur appui s'est révélé à deux reprises défectueux: après les paix conclues en 678 avec Muᶜāwiya et en 689 avec ᶜAbd al-Malik. Par ailleurs le soutien intermittent des Byzantins aux *jarājima* (dont les maronites) a sa contrepartie: une allégeance intermittente des derniers aux premiers. L'historien n'exclut pas que «le refus opposé par les maronites» à la doctrine monothélite de Justinien Rhinotomète et leur mécontentement «par suite de la retraite des Mardaïtes»[65] soient à l'origine de la campagne byzantine contre les maronites où trouvent la mort les deux chefs byzantins Mūrīq (Maurice) et Mūrīqiyān (Mauriçain), chargés d'arrêter Jean Maron, premier patriarche maronite. Cette campagne libéra les maronites des Byzantins et ils entrèrent dans l'obédience des Omayyades. Quant à la dernière rébellion des *jarājima*, celle qui eut lieu à l'époque de Walīd Ibn ᶜAbd al-Malik, elle serait due, selon

65. *Ibid.*, p. 47. Nous nous permettons sur ce point d'abandonner notre neutralité et de lever les parenthèses entre lesquelles nous enfermons les faits. Contrairement à ce que suggère Makkī, ni Justinien Rhinotomète ni, avant lui, Constantin Pogonat n'étaient partisans du monothélisme. Chacun de ces empereurs a même réuni un concile pour condamner cette doctrine. Le second de ces conciles a reçu le nom de «Concile du Palais royal». Dérian avait attiré l'attention sur l'embarras d'Assémani qui a remarqué que l'affirmation de la rébellion doctrinale des maronites contre Constantin les enferme dans le monothélisme. Il a alors émis l'hypothèse d'une querelle civile et non religieuse (cf. *supra* le premier chapitre de cette partie). Sur l'initiative concilaire de Justinien Rhinotomète, cf. G.D. Dupuy, art. «Concile», in *Encylopaedia Universalis*.

Makkī accepte, sans aucune réserve, l'affirmation par les maronites de leur perpétuelle orthodoxie. «Comme l'État byzantin oscillait entre les partisans des deux doctrines, les maronites se sont liés à l'évêque de Rome (le pape) parce qu'il a toujours défendu les résolutions du Concile de Chalcédoine. D'où les liens étroits entre les maronites et Rome à travers l'histoire» (Makkī, *op. cit.*, p. 51). L'historien accepte donc les grandes lignes de la position maronite: la perpétuelle fidélité à Rome, le désaccord avec certains empereurs byzantins après la conquête arabe, la résistance aux Arabes obtenue par les Byzantins, l'appartenance aux *jarājiama* (sans être des Mardaïtes), etc... Mais il hachure et bifurque ces lignes mettant en doute leur unité de direction et leur continuité comme le montre notre analyse.

Makkī, à des raisons économiques et n'entretiendrait aucun rapport avec les *Rūm*. Les relations entre les *jarājima* et les musulmans ne manquent pas, elles aussi, d'être troubles; elles ne peuvent faire l'objet d'une description stable et ne peuvent, par la suite, définir une origine politique ou servir comme élément dans la spécification d'une identité. Pour éclaircir cet aspect de la question, Makkī s'appuie d'abord sur al-Balādhurī. Celui-ci affirme que les *jarājima* ont demandé «la sécurité et la paix» lors de la conquête et se sont engagés «à être les alliés des musulmans, leurs espions et leurs arsenaux dans l'Amanus» en échange de l'octroi de certains privilèges. Il décrit, en outre, leur tiraillement entre «la voie droite» de la soumission aux wālīs et le «dévoiement» vers les Byzantins[66]. Mais ce préambule n'empêche pas Makkī d'insister, à plusieurs reprises, sur l'importance de leur rôle militaire face aux Omayyades. En lui résiderait la principale raison de l'échec du premier plan de Muᶜāwiya visant à la conquête de Constantinople (en 666). «De nombreux groupes (...) ont pénétré dans les montagnes du Liban pour couper les réseaux de communication et d'approvisionnement de Muᶜāwiya. Ils ont séparé les régions côtières de l'intérieur. Au même moment, la flotte byzantine attaquait la côte... Le plan byzantin réussissait»[67]. Plus loin, l'historien fait de «la chute des régions côtières et montagneuses qui vont de la Syrie du Nord au centre de la Palestine aux mains de groupes alliés aux Byzantins»[68] (c'est-à-dire les *jarājima*) le deuxième des trois facteurs qui ont obligé Muᶜāwiya à signer une paix de trente ans avec Constantin Pogonat (le premier étant l'incapacité où se trouvait le calife d'occuper Constantinople et le troisième son désir de voir lui succéder son fils Yazīd). Makkī parle aussi de la compassion de Muᶜāwiya pour les maronites et de l'aide qu'il leur a octroyée pour les protéger contre les jacobites. Enfin, l'auteur fait des *jarājima*, lors de la confrontation finale entre Justinien Rhinotomète et ᶜAbd al-Malik, le cœur «d'un grand rassemblement populaire» étendant son pouvoir, avec l'appui des forces régulières byzantines, jusqu'aux portes de Damas. «On dit même que ces groupes appelaient ᶜAbd al-Malik du haut de Dayr Murrān qui domine Damas pour lui demander de payer le tribut quand il tardait à le faire»[69]. Le rôle des *jarājima* a donc été très important dans les guerres qui se sont prolongées près d'un demi-siècle entre Omayyades et Byzantins. Makkī n'hésite pas à émettre l'hypothèse d'une collaboration des deux grands protagonistes pour affaiblir les *jarājima*. Une telle collaboration serait démontrée par l'assassinat d'un chef mardaïte (l'auteur concilie les deux versions d'al-Balādhurī qui attribue cet assassinat au calife et de Duwayhī qui l'attribue à l'empereur), par l'ordre donné aux Mardaïtes de se retirer et par la campagne byzantine contre les maronites qui a pu traverser de vastes territoires syriens sans se voir opposer la moindre résistance. Makkī, après avoir rendu compte de cette campagne, insiste longuement sur ses résultats et affirme que «les Omayyades ont contenu les *jarājima*»[70]. Deux tentatives ont été faites pour atteindre ce but. La solution militaire de ʿAbd al-Malik n'a pas totalement réussi. Elle consistait à disperser les *jarājima* sur diverses régions syriennes et libanaises et à les priver de toute aide extérieure. La solution socio-économique d'al-Walīd fut plus heureuse. Une fois al-Jurjūma conquise par Maslama, frère du calife, des donations furent le lot des *jarājima* et il leur a été permis d'habiter «les régions syriennes de leur choix»[71]. La liberté du culte leur fut accordée de même que l'égalité vestimentaire et fiscale. La *jizya* leur fut épargnée. Il fut admis «qu'ils participassent aux razzias des musulmans et qu'ils eussent droit au butin de ceux qu'ils affrontaient (...)»[72]. Cet ensemble de mesures mit un point final à la rebellion «toujours recommencée» des *jarājima* contre les Omayyades. Ces dispositions s'appliquaient, en outre, à la communauté maronite du Liban. «Au point de vue politique, elle était soumise au gouvernement islamique et au point de vue

66. Makkī cite ce texe de Balādhurī, *ibid.*, pp. 36-37.
67. *Ibid.*, p. 38.
68. *Ibid.*, p. 39.

69. *Ibid.*, p. 42.
70. *Ibid.*, p. 45.
71. *Ibid.*, p. 48, l'expression est de Balādhurī.
72. *Ibid.*, l'expression est de Balādhurī.

religieux, elle restait fidèle à la papauté, se séparant définitivement de l'Empire byzantin »[72].

Ce qui précède ne manque pas d'aligner des jugements opposés: soumission aux Byzantins et révolte contre eux, participation à un grand courant de rébellion anti-arabe et allégeance aux Arabes; grande victoire et défaite rapide, alliances fragiles et indéfectibles, ambivalence morale des Arabes tantôt dignes (ils laissent la vie sauve aux otages de Baalbek bien que les Byzantins soient revenus sur leur parole) et tantôt indignes (recours à la ruse...). Le texte de l'historien n'introduit aucune hiérarchie dans les jugements. Normativement, il les met tous sur un même plan. Une seule impression sûre se dégage du récit: l'auteur est fermement convaincu du l'ampleur du phénomène et de l'enracinement populaire dans lequel le maronitisme, en tant qu'église et que communauté, a vu le jour.

A cela il faut ajouter que le récit de Makkī, dans sa relation des faits et dans les rapports établis entre les protagonistes, est proche de la tradition maronite qui va de Duwayhī à Debs. A cela près que l'historien chiite ne dérive pas le terme *marada* de *tamarrud* et qu'il n'accorde aux Mardaïtes (qui sont, pour lui, un escadron de l'armée régulière byzantine) qu'un rôle relativement secondaire. Les *jarājima*, dont font partie les maronites, sont, pour Makkī, le pivot des événements du demi-siècle qui sépare la bataille de Ṣiffīn de la prise d'al-Jurjūma par Maslama. Mais ces différences ne s'étendent pas aux autres aspects de récit. L'historien lie les maronites à la résistance des *jarājima* même s'il signale l'existence d'autres groupements dans cette résistance. Il admet, par ailleurs, l'existence continue d'une seule et même résistance qui aurait traversé toute cette époque, qui aurait d'abord eu partie liée avec les Byzantins et qui se serait ensuite retrouvée contre eux une fois qu'ils ont retiré leurs troupes et essayé d'imposer aux maronites le monothélisme. Cette version se sépare de celle de Debs qui départage les responsabilités et distingue celle des événements du temps du Muᶜāwiya (récit de Théophane) de celles des événements du temps de ᶜAbd al-

73. *Ibid.*, p. 53.

Malik (récit d'al-Balādhurī). Mais cette séparation n'a pas grande importance parce que le souci de Debs est d'étendre l'ombre des Maraïtes à la totalité de la période en les distinguant des *jarājima* qui portent la responsibilité de la razzia singulière du temps de ʿAbd al-Malik. Debs n'a d'ailleurs pas tardé à abandonner cette opinion et à affirmer que le maronitisme est le trait d'union des Mardaïtes et des *jarājima*. Toutefois, la question centrale dans laquelle se rejoignent Makkī et la tradition maronite est, d'une part, le crédit accordé à l'histoire de Jean Maron, à sa lutte contre le monothélisme, à la campagne byzantine menée contre lui et, d'autre part, la synthèse qui joint cette histoire (celle de la fondation de l'Église maronite) à celle de la résistance des *jarājima* (Makkī) ou des Mardaïtes (la tradition maronite).

Cette convergence (qui recouvre les faits et non leur signification ou leur hiérarchie) se fonde, chez Makkī, sur une utilisation éclectique des sources. Alors qu'Ismail impute à chacune des sources principales (Théophane, Balādhurī, Bar Hebraeus, Duwayhī) la responsabilité d'une erreur importante dans la relation des événements ou dans la spécification de l'identité des protagonistes, Makkī tend à accepter tous les récits et à expliquer ce que l'un comporte d'obscur par ce que l'autre comporte de clair. Il ne s'arrête pas, par exemple, à la date tardive du récit de Duwayhī pour ne pas parler de ceux d'al-Balādhurī et de Théophane. Il n'accorde pas la moindre importance aux doutes, partagés par certains maronites, qui planent sur l'authenticité de Jean Maron, sur la période où il a vécu, sur ses rapports avec les *jarājima,* voire même sur son existence[74]. Quand il rapporte deux récits, le premier d'al-Balādhurī relatif à l'assassinat d'un chef byzantin ordonné par ʿAbd al-Malik et exécuté par Suḥaym Ibn al-Muhājir et le second de Duwayhī relatif à de Yūḥanna (Jean), prince des Mardaïtes, ordonné par l'empereur de Byzance et confié à une campagne montée à cet

74. Cf. sur ce débat J. Ziadé, *La hiérarchie maronite: son évolution, sa résidence,* Beyrouth 1956, pp. 5-7 et 12-13, et B. Ḍaw, *Tārīkh al-mawārina, op. cit.*, t. I, pp. 349-371. Nous avons déjà vu que les évêques Debs et Dérian avaient des points de vue différents sur le rapport entre les Mardaïtes et Jean Maron (cf. *supra,* le premier chapitre de cette partie).

effet, il se contente de commenter ainsi la différence des deux récits: «l'allusion d'al-Balādhurī à l'identité byzantine du chef des envahisseurs ne contredit pas le fait qu'il soit le chef des Mardaïtes»[75]. Makkī tend souvent à accepter telles quelles les traditions communautaires. Il cite, par exemple, sans la discuter, la tradition chiite libanaise selon laquelle Muᶜāwiya a fait de Jabal ᶜĀmil une terre d'exil pour ses adversaires alides et qu'il y a envoyé Abū Dharr al-Chifārī qui s'est partagé entre les villages de Sarafand et de Mays al-Jabal[76]. Cette tradition soutient l'affirmation des Amélites selon laquelle la région amélite est chiite depuis le début de l'ère omayyade, c'est-à-dire depuis la naissance du parti alide. Une autre illustration de cette même tendance se trouve dans l'allusion de l'historien à des «sources locales»[77] (druzes) pour prouver le rôle des princes druzes dans la dernière campagne contre le Kisrawān, au temps du sultan mamelouk Muḥammad Ibn Qalāwūn. Dans l'évaluation des sources, Makkī se révèle beaucoup moins exigeant qu'Adel Ismail.

La différence d'attitudes à l'égard des sources rejoint la différence entre les récits et la classification différente des protagonistes. De la conjonction de ces différences naît la configuration de deux positions sur l'origine désirée pour les maronites et sur l'origine désirée pour soi-même. Distinguer les maronites des Mardaïtes comme le fait Ismail ôte à ces derniers la dimension de la résistance (dans la plus ancienne et la principale de ses figures au moins) à des forces (byzantines ou islamiques) qui demeurent présentes dans les images de l'origine des autres communautés libanaises. Même si l'hypothèse d'une coexistence totalement pacifique n'est pas établie, il reste l'image d'un voisinage des communautés non guetté, dès l'origine, par le conflit. Le voisinage des minorités sur une terre-asile prépare, chez Ismail, l'intégration... ou plutôt forme une sorte d'intégration inachevée. La critique des sources — et surtout des

75. Makkī, *op. cit.*, p. 45.
76. *Ibid.*, pp. 34 et 56.
77. *Ibid.*, p. 236.

traditions communautaires — va dans le sens de cette tendance. Réfuter les sources et les traditions les unes par les autres aboutit à un récit «dégagé» des communautés. Les éléments qui alimentent la véhémence communautaire sont rendus équivalents aux facteurs qui n'intéressent que l'historien étranger. «L'universalisme» de l'esprit critique et la vision scientifique de l'ensemble viennent scruter une surface à présent lisse. L'exigence «rationaliste» ou «scientifique» n'est plus qu'un moyen d'écarter le parti pris obtus qui sépare. Mais cette exigence n'est pas elle-même sans parti pris et n'a pas un but exclusivement scientifique. Elle est l'expression d'un parti pris parmi d'autres, c'est-à-dire qu'elle est, en définitive, une des prises de position libanaises. Mais c'est un parti pris pour l'ensemble. La raison-science est ici au service d'un État... désiré.

Les musulmans du dialogue

Cet État désiré par Ismail est aussi désiré par Makkī. L'historien chiite, comme l'historien sunnite, évite de creuser entre les communautés un fossé qui empêcherait d'éventuelles retrouvailles. Nous avons nommé ressemblance cette commune préoccupation. Quant à la différence, elle réside dans le fait qu'Ismail voit dans l'État un territoire dénué de communautarisme où vivent des communautés non antagoniques alors que

78. Ismaïl écrit en 1955 à une époque où l'on considérait le «confessionnalisme» comme une tache sur la face du régime libanais et comme un «accident» historique en voie d'être liquidé. Makkī écrit dans la fièvre de l'actuelle guerre civile après le développement des appareils communautaires islamiques et à la suite du rôle politique direct qu'ils ont commencé à jouer et que la guerre a amplifié (en raison de la paralysie relative des appareils représentatifs de l'islām politique). Il écrit surtout au milieu du développement du mouvement communautaire chiite et de la mise sur pied de ses diverses institutions. Makkī lui-même n'était pas très éloigné de ce mouvement... alors qu'Ismaïl restait «occidentalisé» au milieu des années 50 par sa langue et par son éducation. Sur l'impact des cadres communautaires islamiques sur les initiatives politiques revendicatives, cf. Charāra, W., *al-Silm al-ahlī al-bārid* (La paix civile froide), Beyrouth 1980, t. I, pp. 323-327. Sur la «naissance» d'un leadership chiite qui cherche à intégrer le mouvement revendicatif populaire dans la mise sur pied d'appareils communautaires, cf. *ibid.*, t. II, pp. 584-590. On lira du même auteur un bilan global du mouvement chiite jusqu'en1975, in *Ḥurūb al-istitbā'*, *op. cit.*, pp. 64-70.

de l'image réfutée sans qu'une même animosité nourrisse tous les débats. Si Adel Ismail n'est pas exempt de tout souci polémique, l'historien chiite qui tend souvent à accepter telle quelle la tradition maronite (quand elle n'est pas niée par une autre tradition ou par un texte irréfutable) et qui refuse de se livrer à un examen critique approfondi de récits très éloignés chronologiquement des événements rapportés et dont l'ensemble, tardif et passablement hétéroclite, nourrit ou forme la tradition maronite sur la question. Accepter cette tradition équivaut à donner à la communauté sa maturité historique et à l'enraciner au fond des siècles médiévaux. A côté de la maturité maronite prend place une maturité chiite dont l'importance à l'époque étudiée n'est pas moindre, mais que des siècles de décadence et l'abandon de régions entières ont voilée et qu'il s'agit à présent de retrouver à partir des traditions courantes et grâce aux recherches de l'historien. Chaque communauté parle sa propre langue et raconte sa propre «histoire». L'État c'est l'acceptation, par chaque communauté du récit de l'Autre et la reconnaissance, par chaque communauté, de la langue de l'Autre. Il est à la fois la condition et le résultat du dialogue.

Cette seconde génération d'historiens musulmans (dans les deux cas analysés et non dans l'ensemble) a en propre d'introduire la pluralité dans son horizon et de la reconnaître comme une donnée. Cet aspect n'était pas présent ou, plus précisément, n'était pas reconnu dans les travaux des historiens de la génération précédente, ʿAlī al-Zayn et Zakī al-Naqqāch. Ceux-ci tendaient à réfuter l'image que l'Autre se faisait de lui-même (parfois dans les faits et toujours dans les valeurs) et à lui imposer une image élaborée à partir de leurs propres valeurs. Naqqāch s'évertuait ainsi à prouver l'allégeance des maronites aux Arabes et à effacer toute discordance qui aurait pu perturber les rapports entre les deux parties. Zayn voyait dans la résistance mardaïte un complot ourdi par l'étranger et dans lequel les maronites ne sont tombés que pour renouveler finalement leur allégeance aux musulmans. (Que cette conduite «indigne» se soit répétée ne change rien à la question.) Ces prises de position engageaient les historiens dans une polémique permanente avec les défenseurs

Makkī voit dans l'État un foyer de communautés parvenues à leur pleine maturité[78]. Cette vision explique l'attitude de son but reste différent. Il ne tente pas d'amener l'Autre au territoire de sa propre communauté, mais à un nouveau territoire qu'aucune communauté ne monopolise et qui est le territoire de l'État unifié. Le contenu et la forme de son texte remplissent une même fonction: sortir les maronites d'une résistance pérenne (celle-ci deviendra nationale avec Fakhr al-Dīn) et aiguilloner la critique «rationnelle» contre une polémique qui montre, avant tout, son caractère partial et qui empêche les polémistes de parler au nom du Tout. Quant à Makkī, il n'y a pas lieu, pour lui, de rapprocher les communautés puisque celles-ci ne s'affrontent pas directement dans son récit. Sa ligne générale est de préserver l'image historique que se donne une communauté et d'établir un équilibre entre les diverses images par l'utilisation d'éléments puisés dans les traditions de toutes les communautés. Ce n'est donc pas sur un terrain neutre que l'historien chiite ambitionne d'établir l'État, mais sur le bord escarpé d'une entente entre les communautés laissant à chacun d'elles une liberté de conduite conforme à son image achevée et impliquant la reconnaissance par toutes les communautés de l'image que chacune se fait d'elle-même. Telle est la figure de la mutation dans la position des historiens musulmans du Liban sur la question de l'origine.

Un communisme «allié» de l'islām historique

Il n'y a peut-être pas de raison de s'étonner de la parenté profonde qui existe entre la position d'un historien communiste[79] et celle de la première génération d'historiens musulmans et, plus particulièrement, de Naqqāch. mais ce n'est pas ici le lieu propice pour en traiter. Contentons-nous, pour l'instant, de relever cette parenté et de noter ses composantes. Elle est déjà

79. F. Qāzān, *Lubnān fī muḥīṭih al-ʿarabī, min al-takwīn al-jiyūlūjī ḥattā ayyāminā* (Le Liban dans son environnement arabe, de la formation géologique à nos jours), t. I (le seul paru), Beyrouth 1972.

multiforme dans le passage que l'auteur communiste place en préambule à l'exposé de la question mardaïte. Il y a d'abord le refus de «distinguer» le «Liban» de son environnement lors de la conquête arabe: «Le Liban était, en réalité, une province byzantine semblable à une autre avec une certaine autonomie de gouvernement»[80]. Il y a, ensuite, un désir de gommer la nouveauté de la conquête par l'insistance sur une présence plus ancienne des Arabes au Liban: «La grande majorité de ses habitants était un mélange de nombreux peuples, dont les Arabes dans la plaine de la Békaa»[81]. Les conquérants arabes se sont facilement installés sur la côte et «n'ont pas accordé une grande importance à la Montagne»[82]. Il est donc faux d'affirmer qu'il leur a été impossible de l'occuper. Nous arrivons ensuite aux maronites. L'auteur glisse les Arabes au milieu de leur ascendance: «Ils ne pouvaient être qu'un mélange de peuples et de races diverses (...) et surtout de peuples et de races arabes qui formaient la majorité des citoyens de l'État palmyrénien»[83]. Il le fait après avoir affirmé qu'il lui est difficile d'indiquer la date exacte de leur arrivée au Liban. Mais il refuse la thèse selon laquelle ils y sont venus en 517, après le massacre des moines. A cette date, les jacobites ne jouissaient pas d'un grand pouvoir. Jacques Baradée est arrivé à Constantinople en 528 et y trouva la mort en 578. Le texte de Qāzān ne tranche pas la question de savoir si le massacre n'a pas eu lieu ou s'il n'est pas le fait des jacobites. Mais il part de la réfutation du lien entre le massacre et l'arrivée des maronites au Liban pour accréditer l'idée de vagues d'immigration successives. Qāzān refuse aussi la thèse selon laquelle Justinien II a détruit le monastère de saint Maron en 694 (date présumée par les maronites de la venue de Jean Maron au Liban). Comment aurait-il pu le faire alors qu'il a été vaincu par ᶜAbd al-Malik en 692 et alors que «les armées arabes (...) étaient

80. *Ibid.*, p. 130.
81. *Ibid.*
82. *Ibid.*, p. 131.
83. *Ibid.*, p. 135.

victorieuses»[84] «De ce qui a précédé on peut conclure que les maronites sont venus du pays syrien voisin pour fuir les dissidences et les batailles suivies entre les nombreuses sectes chrétiennes dont ils faisaient partie et à l'intérieur desquelles ils tissaient des alliances, plutôt que pour fuir les musulmans»[85]. Après avoir blanchi les Arabes de toute persécution contre les maronites, l'auteur affirme que les chefs de ces derniers étaient liés aux Byzantins. Il cite une phrase de Mgr Debs sur l'influence néfaste des Byzantins sur les maronites que nous avons nous-mêmes déjà citée[86]. Mais il n'accorde pas d'importance au point de vue de Debs selon lequel les Mardaïtes furent les victimes de cette influence néfaste. Qāzān refuse même, comme nous le verrons, d'identifier maronites et Mardaïtes. Après cet exposé qui ressemble moins à une histoire positive qu'à une réfutation, point par point, de la légende maronite de l'origine, l'auteur, ayant achevé d'examiner les provenances raciale et politique, se penche sur l'origine doctrinale. Il cite le patriarche œcuménique saint Germain (715-729) selon lequel les maronites n'ont jamais reconnu ni le cinquième (553) ni le sixième (681) conciles qui ont, tous deux, condamné le monothélisme. Et de faire allusion au refus du patriarche Lūqā (Luc) de Bnahrān, vers la fin du XIIIe siècle, de recevoir les nonces du pape parce que le patriarche déniait l'existence «d'une âme humaine»[87] du Christ.

Ces éléments recensés, venons-en à la version que donne Qāzān de l'épisode mardaïte. Cherchant à définir l'origine des Mardaïtes, il affirme qu'ils ne sont originaires ni de l'Amanus ni d'al-Jurjûma et donc qu'ils n'appartiennent à aucune région de la Syrie naturelle. Il écrit ensuite qu'ils ne sont «ni arabes», «ni arméniens», mais qu'ils peuvent avoir quelque lien avec ce dernier peuple. Qui sont-ils donc? «Ce sont des mercennaires ou

84. *Ibid.*, p. 134.
85. *Ibid.*
86. V. *supra* le premier chapitre de cette partie, c'est le texte de la fameuse *ʾibra* (leçon) mettant en garde contre la *waswasa* (appel à la sédition) des gens intéressés (cf. n. 50).
87. *Ibid.*, p. 136.

une sorte de légion étrangère au service des Byzantins. Il était de coutume dans l'Empire romain de louer quelques peuples "barbares" et de les placer aux frontières pour les défendre»[88]. Pour établir leur origine nationale, l'historien communiste se réfère à Anquetil Duperron qui voit en eux «des Persans chrétiens». Ce ne sont donc pas des maronites. Mais «certains» maronites «ont pu participer» à leurs razzias «sous l'influence byzantine» et par «affinité religieuse»[89]. Les partis pris de Qāzān, les probabilités qu'il établit et le soutien qu'il demande à certaines sources bien sélectionnées reflètent des préoccupations actuelles. Les exigences de la critique historique se dissipent devant l'ampleur de ces préoccupations. Quand l'auteur se fonde sur Anquetil Duperron pour distinguer maronites et Mardaïtes, il écrit: «Ainsi tout doute est levé par un auteur qui ne porte aucune haine au maronitisme traditionnel»[90]. L'historien veut dire par là que la source qu'il fait témoigner était censée prendre le parti des maronites: ne s'agit-il pas d'un orientaliste français? Mais cet orientaliste n'est suivi que dans la mesure où il convient à notre auteur. Quand Anquetil Duperron écrit que les Mardaïtes ont été envoyés par les empereurs de Constantinople pour «défendre» le Liban et la Cilicie contre les razzias arabes»[91], Qāzān place le mot «sic» après «défendre» pour protester. Il fait ensuite appel au témoignage de maronites contre d'autres maronites. Il revient une seconde fois sur le texte de Debs cité précédemment pour prouver l'origine byzantine de la sédition maronite et pour démontrer que les maronites ont de nouveau fait acte d'allégeance aux Arabes quand ils se sont aperçus que les Byzantins les utilisaient pour servir leurs fins particulières. Il cite Jouplain pour nier l'identité des maronites et des Mardaïtes et pour montrer que les premiers n'ont pas été maltraités par les califes. En citant ces témoins, Qāzān ne tient pas compte de la solidarité interne des éléments contenus dans le discours d'un

88. Cette phrase et ces expressions se trouvent *ibid.*, p. 138.
89. Cette phrase et ces expressions se trouvent *ibid.*, p. 141.
90. *Ibid.*
91. *Ibid.*

auteur et il ne semble pas s'apercevoir des contradictions qui opposent un auteur à un autre. Pour Debs, les maronites se sont, en définitive, rebellés contre les Byzantins. Cette opinion contredit celle d'Anquetil Duperron et celle de Qāzān lui-même. Jouplain qui distingue les maronites des Mardaïtes leur attribue «une résistance victorieuse»[92] contre les Arabes. Qāzān ne fait aucun cas de ces différences essentielles. Il entend former un large front d'orientalistes et de maronites contre le seul maronite qu'il estime dangereux: le père Azar, «vicaire général de Saïda et délégué du patriarche maronite d'Antioche», auteur d'un opuscule que Jouplain a déjà critiqué. Selon Qāzān, le père Azar affirme «dans un style fanfaron qui ne sied pas à sa dignité ecclésiastique que les maronites se sont abattus comme la foudre sur les hommes de Muᶜāwiya qui ont voulu occuper la Montagne et qu'ils les ont écrasés dans la plaine. Il y a, dans cette assertion, beaucoup plus d'exagération que de vérité»[93]. Le foyer de la polémique se dévoile ici et les éléments singuliers que nous avons déjà notés se regroupent autour de ce foyer: du lien racial établi entre les maronites et les Arabes à l'abandon par les «chefs» maronites de ce lien et à leur soumission aux Byzantins; de la proclamation du droit des Arabes sur les territoires conquis et de la place donnée à leur clémence à l'égard des maronites, à l'ingratitude de «certains» de ces derniers et à la rébellion soutenue et voulue par l'étranger. Pour Qāzān, ces attitudes négatives ne noircissent pas tous les maronites. Citant l'orientaliste français, l'évêque et l'historien maronites, il sauvegarde ceux qui n'ont pas trahi leur bonne nature ou qui se sont repentis quand cessèrent les complots étrangers. Il essaie même, par le biais des citations, de montrer au père Azar (dont la tradition se perpétue dans l'œuvre d'un Buṭrus Ḍaw pour ne citer qu'un exemple) qu'il est minoritaire au sein de la tradition maronite comme sont minoritaires les «mauvais» maronites parmi les maronites en général. Zayn et Naqqāch avaient adopté une position semblable. Le but de la polémique, *hic et nunc,*

92. JOUPLAIN, *La Question du Liban, op. cit.*, p. 42.
93. QĀZĀN, *op. cit.*, p. 142.

est d'éviter aux «bons» maronites le danger de se tromper une seconde fois et d'accepter une version du récit du VIIe siècle différente de la version islamique. Une telle erreur est lourde d'une menace inévitable: «Les assertions du Père Azar, assure Qāzān, ne peuvent que semer la discorde entre les chrétiens et leurs frères et voisins musulmans»[94].

94. *Ibid.*

CHAPITRE III

LE TEMPS INTROUVABLE

Le schisme de l'historiographie maronite

Une excellente occasion d'approcher la question du temps, qui constitue l'autre face de la question de l'origine, dans l'écriture historique libanaise nous est fournie par l'ouvrage du P. Buṭrus Ḍaw consacré à l'histoire des maronites. Il nous faut cependant, avant de justifier notre choix, indiquer la place de cet ouvrage dans la tradition historique maronite. Cet écrit volumineux — cinq volumes ont déjà paru durant la décennie écoulée; le nombre de pages dépasse 2500 et le livre est loin d'être terminé — paraît dans la bibliothèque des histoires maronites après une longue période où celle-ci a semblé à bout de souffle et où la plus grande partie des efforts des historiens, de Qaraʾlī à Hitti en passant par Boulos, s'est particulièrement dépensée sur l'histoire politique du Liban et des pays voisins. Avec l'année 1920, année de la formation du Grand-Liban, d'une part, et du décès de Mgr Dérian, d'autre part, s'interrompt presque, pour quelques décennies, le fil des historiens maronites — tous gens d'Église — qui ont hérité et achevé durant près de soixante ans l'œuvre des pionniers de l'histoire maronite formés au Collège de Rome. Les principales figures de cette galerie sont le patriarche Masʿad, Mgr Debs, le père Ghubraʾīl al-Chabābī et Mgr Dérian. Une même préoccupation domine les nombreux volumes qu'ils ont laissés: la perpétuelle orthodoxie romaine des maronites. Cette période a connu une première grande controverse sur la question

entre Mgr Joseph David, évêque syriaque de Damas, et Mgr Debs dans les années soixante-dix du siècle écoulé[1]. Puis il y eut, au début du XIXe siècle, le débat lancé par Lammens sur la question des Mardaïtes. L'insistance de tous les historiens — à l'exception du dernier d'entre eux, Mgr Dérian — sur l'appartenance maronite des Mardaïtes n'était pas étrangère à la première et permanente préoccupation: la perpétuelle orthodoxie catholique des Maronites depuis la fondation de leur Église. Elle était d'autant moins étrangère que les historiens savaient que leurs prédécesseurs ne partageaient pas un même point de vue sur la question mardaïte, que, comme l'a noté Dérian dans sa réponse à Debs, les savants maronites n'étaient pas unanimes à se ranger derrière le point de vue de Duwayhī sur ce point et qu'il n'était donc pas vrai de dire qu'il y a une seule tradition maronite sur cette question. Dérian, en dépit de sa remarque, ne négligeait pas les conséquences théologiques de la position de Debs et de ses prédécesseurs. Affirmer que le mot *marada* dérive du terme *tamarrud* (rébellion) insinue vaguement que la rébellion contre les Grecs avait pour but de défendre l'orthodoxie face à l'hérésie monothélite embrassée par certains empereurs byzantins. Mais cette hypothèse se heurtait à une réalité historique, déjà soulignée, qui en montrait toute la faiblesse: les deux empereurs sous le règne desquels s'est passé ce que relatent Théophane et al-Balādhurī étaient tous les deux fermement opposés au monothélisme et leurs règnes ont vu se réunir deux conciles pour le

1. Cf. pour ce débat Mgr Dāwud, *Kitāb Jāmi' al-ḥujaj al-rāhina fī ibṭāl da'āwa al-mawārina* (Receuil de documents et de preuves contre la prétendue orthodoxie perpétuelle des maronites par Mgr Clément Joseph David, archevêque syrien de Damas d'après deux manuscrits originaux écrits en 1873), Leipzig - Le Caire 1908. L'auteur de cet ouvrage posthume est mort en 1890. Pour Mgr David, les Mardaïtes sont une armée envoyée par les Byzantins. Les thèses maronites les concernant n'ont droit qu'à sa féroce ironie: «Si Dieu a donné à Stefanius Ehdenensis le don d'inventer des contes amusants, il n'aurait pas dû défigurer la face de l'histoire. Il aurait dû composer des contes héroïques (*'antariyya*) qui enchantent les lecteurs sans nuire aux vraies chroniques» (*op. cit.*, p. 87). Faustus Naironus ne trouve pas plus de grâce à ses yeux. Ce qu'ont raconté les deux auteurs sur les chaykhs (*muqaddammūn*) «qui ont gouverné la Montagne comme s'ils étaient des Mardaïtes... forme des histoires amusantes auxquelles il ne manque que la vérité» (*ibid.*).

condamner. Dire donc que les maronites se sont rebellés contre ces empereurs revenait à prouver, d'une manière on ne peut plus flagrante, leur adhésion à l'hérésie monothélite. Dérian en fut conscient et, avant lui, Assémani. Mais les tenants du point de vue opposé se contentaient de critiquer la politique de Justinien Rhinotomète (qui eut des démêlés avec le pape) sans plus de précision[2].

En dépit de son horizon théologique, le débat du début du siècle — si on le compare à celui qui l'a précédé trente ans plus tôt — doit être perçu comme un signe de la crise qui atteint l'identité politique des maronites. L'une des deux positions, celle de Debs, s'inscrivait dans une tendance conservatrice: l'allégeance aux Ottomans jointe à un repli de la communauté sur une vie intérieure qui préserve la spécificité et enracine l'identité. L'autre, celle de Dérian et du Carmélite, conduisait — consciemment ou inconsciemment — à l'ouverture de la communauté sur de nouvelles perspectives. La formation du Grand-Liban a tranché le débat au profit de la seconde tendance. Avec le Mandat français et l'indépendance, l'effort pour écrire l'histoire de la communauté maronite perd son éclat et bientôt éclate. Ce qui est publié après 1920 s'inscrit dans deux courants différents et s'occupe de l'un des aspects de l'histoire communautaire. L'unité entre l'histoire politique et l'histoire religieuse a vécu. Or, cette unité imposait la fidélité à Rome comme pivot central de l'histoire de la communauté jusques et y compris de ses rapports avec le pouvoir islamique. Le passé politique de la communauté prit place dans un nouveau domaine appelé «Histoire du Liban»; son passé religieux trouva, lui aussi un champ spécifique: l'histoire de l'Église maronite. Deux entités

2. Certains historiens maronites qui identifient maronites et Mardaïtes essaient de suggérer que les démêlés de l'empereur avec le pape sont à l'origine de la rébellion (encouragée par Rome) des maronites et d'autres Syriens contre Byzance. Cf., par exemple, B. Ḍaw, *Tārīkh al-mawārina, op. cit.*, t. I, pp. 331-332 et avant lui Debs, *Tārīkh Sūriyya, op. cit.*, t. V, pp. 118-119.

Au sujet des deux conciles réunis par les empereurs cités, cf. J.M.A. Salles Dabadie, *Les conciles œcuméniques dans l'histoire*, Paris-Genève 1962, pp. 189-209.

spécifiques, l'État et l'Église, se sont partagées une même entité: la communauté dont l'histoire était, à la fois, politique et religieuse, le second aspect dominant le premier. Ce partage fut, en dépit du paradoxe apparent, le signe de la transformation de la communauté maronite en communauté politique.

Mais, dira-t-on peut-être, les maronites formaient déjà une communauté politique au début du Moutassarifat et cette mutation s'était achevée à travers leur résistance à l'occupant égyptien, puis à travers les *ḥarakāt* qui les ont opposés aux druzes et enfin à travers les *ʿāmmīyāt* et la *jumhūrīya* de Ṭāniyūs Chāhīn. Les historiens du dernier quart de siècle ont souvent insisté sur le rôle nouveau joué par l'Église maronite durant cette période et qui a consisté à reprendre en main, après une longue éclipse, les rênes du commandement politique de la communauté[3]. Tout cela n'est pas contestable. Mais ce que nous appelons ici la transformation des maronites en communauté politique ne signifie pas la prise en charge, par l'Église, des destinées de la communauté. C'est même le contraire. Par cette transformation, l'Église abandonne à nouveau son rôle d'autorité politique chargée de représenter la communauté par-delà le fractionnement des chefferies régionales qu'elle s'occupait de gérer. Elle cède le rôle en partie au cadre de l'État constitutionnel qui indique à la communauté sa place, une, stable et transcendant de nouveau les divisions partisanes petites ou grandes. Désormais, le rôle de l'Église tend à se cantonner dans les institutions de la société civile, en deçà de l'État, où l'Église exerce aussi sa mission spirituelle qui est la sauvegarde de la foi. Une équipe spécialisée de cléricaux et de laïques lui permet de remplir cette fonction, équipe qui, à la lumière de la nouvelle séparation du

3. Cf., par exemple, A. ISMAIL, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*, t. IV: *Redressement et déclin du féodalisme libanais*, Beyrouth 1958, pp. 324-325; cf. aussi W. CHARARA, *Fī uṣūl Lubnān al-ṭāʾifī (khaṭ al-yamīn al-jamāhīrī)*, *op. cit.*, pp. 62-69. Parmi les non-Libanais, D. Chevallier s'est longuement arrêté sur cette mutation pour la placer dans son horizon historique. Cf. D. CHEVALLIER, *La Société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris 1971, ch. XV, surtout pp. 249-256. Nous reviendrons sur la question dans la troisième partie de cette recherche.

temporel et du spirituel, semble procéder d'une histoire institutionnelle «séparée» de l'histoire politique de la communauté.

Au même moment, l'action des cadres politiques de la communauté s'inscrit dans une histoire nouvelle qui est celle d'un État tendant à s'approprier les histoires parallèles ou entrecroisées des diverses communautés. L'existence, depuis le XIXe siècle, de chroniques des ordres monastiques ne contredit pas notre approche. Car ces anciennes chroniques ne séparent pas l'histoire de l'Église de celle de la communauté. Mais, semblables en cela aux chroniques des familles et des villages, elles dessinent un fragment de l'histoire générale, à la fois spirituelle et civile, de la communauté. Encore une fois la transformation de la communauté en communauté politique ne commence pas avec la prise en charge, par l'Église, de son rôle d'encadrement politique, mais avec l'abandon, par l'Église, de ce rôle, par son engagement dans une histoire séparée et par l'intégration de la fonction de direction politique à l'histoire de l'État. L'histoire de l'Église et celle de l'État sont deux nouvelles disciplines qui héritent l'histoire de la communauté. Cela signifie que la ligne qui les sépare est une ligne nouvelle imaginaire que l'historien peut désormais introduire dans le champ de sa vision historique. Mais cela ne signifie pas que l'Église cesse toute activité politique et que l'État ne tient plus compte des «Églises» des diverses communautés. Dans l'histoire du Liban contemporain, les deux domaines ne cessent jamais de s'interpénétrer. On assiste, cependant, à quelques glissements des points d'équilibre.

Cette approche partielle du rapport entre les figures de l'effort historiographique et la nature des transformations historiques exige un examen approfondi dont ne dispenseront pas les quelques lumières que jettent sur certains aspects de ce rapport les remarques qui ont précédé et celles qui vont suivre. Mais le but que nous nous proposons demeure modeste. Nous cherchons seulement à expliquer le parallélisme que nous constatons entre deux catégories d'auteurs maronites. Nous avons, d'un côté, les ouvrages de Būlus Nujaym (Jouplain), de

Yūsuf al-Sawdā, de Fū'ād E. al-Bustānī[4], de Philip Hitti, de Jawad Boulos, de Nagib Dahdah et d'autres; nous avons, de l'autre, les ouvrages de Louis Bulaybil, de Būlus Qara'lī, de Pierre Dib, de Joseph Ziadé et de Buṭrus Fahd... Il nous fallait fournir, fût-ce succinctement, une explication du parallélisme de ces deux directions dans l'effort historique maronite (parallélisme relatif, il est vrai, car les ouvrages d'un Qara'lī, par exemple, se partagent entre les deux directions, et Pierre Dib, pour les représenter, divise son ouvrage en deux). Il nous fallait aussi expliquer l'interruption de la série d'ouvrages qui appartiennent à «l'histoire générale de la communauté» (et dont un exemple peut être fourni par *al-Ǧāmiᶜ al-mufaṣṣal*...). Cette petite introduction indique la place de l'ouvrage de Buṭrus Ḍaw, un ouvrage qui marque un retour à «l'histoire de la communauté» après une absence relative d'un demi-siècle. Elle nous laisse aussi soupçonner certaines significations de ce retour.

Buṭrus Ḍaw ou la rechute

le livre de Ḍaw n'est pas une simple répétition des histoires maronites publiées entre le milieu du XIXe et le début du XXe siècle. Certes, le politique et le spirituel sont, à nouveau, mêlés. Mais l'idéal de fidélité à Rome (l'orthodoxie au sens étymologique du terme) laisse désormais la place à celui d'influence et de grandeur. Le déplacement d'accent se fait partout sentir dans l'ouvrage. Il n'y est plus insisté sur l'approfondissement des pratiques monastiques par Maron, mais sur la nouvelle discipline

4. Nous faisons surtout allusion aux éditions critiques que F. E. Bustānī a établies (le plus souvent en collaboration avec Asad Rustum) de quelques-unes des principales sources de l'histoire libanaise du XXe siècle (*Le Liban. Études historiques, économiques et sociales*, publié sous les auspices d'Ismā'īl Ḥaqqī Bey), du XIXe siècle (*Le Liban à l'époque des émirs Chéhab* de l'Émir Haïdar Aḥmad Chéhab, *Chronique des notables du Mont-Liban* de cheikh Ṭannūs ach-Chidiāq, *Mémoires de Rustom Baz*) et même du XVIIe siècle (*Le Liban à l'époque de Faḫr ed-Dīn II* d'Aḥmad al-Ḫālidī aṣ-Ṣafadī). (Pour les titres de ces ouvrages, nous avons utilisé la page 4 des couvertures des Publications de l'Université Libanaise.)

qu'il a fondée et qu'ont adoptée tous les anachorètes de la Cyrrhestique. L'auteur cite Théodoret selon lequel saint Maron, qui a vécu d'après l'investigation de Ḍaw au mont Sim'ān au sud de la Cyrrhestique, «a, par son labour, fait pousser de nombreuses plantes de sagesse. Le jardin actuellement prospère de la Cyrrhestique c'est lui qui l'a offert à Dieu»[5]. Cette phrase revient, comme un leitmotiv, des dizaines de fois tout au long des quatre-vingt-dix pages que l'auteur consacre dans le premier volume aux vies de saint Maron et de ses disciples et à leur école monastique. Un seul souci se manifeste dans ces pages, celui d'annexer. L'auteur s'étend d'abord sur l'activité apostolique de saint Maron qui a vécu en plein air sur une montagne près d'un temple païen qu'il a converti en église[6] (ce sont là les assertions de Théodoret). L'imagination de Ḍaw s'empare de cette conversion. Saint Maron «s'est mis à répandre la parole du Christ et à l'enseigner par sa vie et par ses discours. Il a fini par vaincre et par faire totalement disparaître ce qui restait de paganisme dans ce refuge montagnard. Tous les habitants ont alors adopté le christianisme. Ils ont aidé saint Maron à détruire le temple et à bâtir sur son emplacement et avec ses pierres une église dédiée au Dieu de la sainteté et de la pureté»[7]. Ḍaw se livre ensuite à la description de l'expansion qu'a connue la discipline monastique de saint Maron. «Le feu que saint Maron a allumé s'est étendu et sa parole parvint aux villes et aux villages proches de Kafarnābū. Le paganisme en a alors été chassé et le christianisme embrassé avec ferveur. Ils ont détruit les temples de leurs idoles et les ont transformés en églises (...)»[8].

Ce rôle apostolique dans lequel ont convergé la parole, la pratique ascétique et les guérisons miraculeuses se serait, selon

5. Ḍaw, *Tārīkh al-mawārina, op. cit.*, t. I, p. 60.

6. Dans la biographie que Théodoret consacre à Jacques, disciple de Maron, l'évêque de Cyr écrit, comparant la vie du disciple à celle du maître, que ce dernier «s'est contenté des ruines d'un temple pour demeure et d'une peau de chèvre pour habit (...).» Ḍaw qui cite ce texte (t. I, *op. cit.*, p. 93) n'en tiendra pas compte. Il affirmera, comme nous le verrons, que Maron a bâti une église à la place du temple et qu'il fut aidé en cela par la population.

7. *Ibid.*, t. I, p. 82.

8. *Ibid.*

Ḍaw, étendu à toute la région. Preuve en serait faite par le récit de Théodoret qui relate que les habitants se sont disputés la dépouille de Maron, lors de son décès, et l'ont enterré dans l'église principale de la ville voisine. La dispute n'a pas seulement force de preuve. Elle est le foyer d'une signification qui se passe de preuves tant elle s'impose à l'imaginaire de l'auteur: «Il n'est pas étonnant que la dispute ait pris une telle ampleur entre des villages qui voulaient également s'approprier la dépouille de saint Maron, car chacun de ces villages estimait, à juste titre, que saint Maron était son père spirituel, qu'il l'avait engagé sur la voie chrétienne, l'avait nourri de l'Évangile et des mystères divins, avait ouvert devant lui les trésors du sacrifice et l'avait abreuvé des sources de la vraie vie»[9].

Après s'être annexé les habitants de la contrée par l'apostolat, Ḍaw s'annexe les disciples et s'étend longuement sur ce point. Les vies de ces disciples ont été relatées par Théodoret. Ḍaw s'appuie sur l'affirmation de l'historien selon laquelle Maron est le fondateur du jardin ascétique de la Cyrrhestique pour résumer une à une ces vies et pour attacher à la tradition maronite des noms de saints qui ont vécu avant que l'Église maronite ait vu le jour. Cette annexion n'est pas empêchée par le fait, reconnu par Ḍaw, que certains «disciples» «n'ont peut-être pas connu personnellement saint Maron, car ils sont considérés, malgré cela, comme faisant partie de son école monastique»[10]. Rattacher les anachorètes de la Cyrrhestique au maronitisme ou les englober dans sa mouvance n'est pas une mince affaire. Parmi eux figurent des noms illustres tels que saint Siméon le Stylite qui quitte ainsi le vaste cercle de l'appartenance à l'Église d'Orient pour intégrer une appartenance plus spécifique. L'un d'entre eux, Abraham de Cyr, est destiné à un long avenir dans l'ouvrage de Ḍaw. Selon Théodoret, Abraham, qui devait plus tard combattre le paganisme dans la ville de Ḥarrān et en être sacré évêque, a, avec d'autres compagnons, répandu la parole de l'Évangile dans un village du Mont-Liban dont il devint le

9. *Ibid.*, t. I, p. 83.
10. *Ibid.*, t. I, p. 84.

prêtre. Théodoret ne cite pas le nom du village. Ḍaw certifie qu'il se situait dans la région d'Afqā-al-Aqoura où un temple était consacré à Vénus. Pour prouver cette assertion, Ḍaw rappelle que «le premier siège choisi par les patriarches maronites lors de leur installation au Liban a été Dayr Yānūḥ près d'Aqoura et d'Afqā»[11] et estime que l'appellation tardive de Nahr-Ibrahim donnée au fleuve Adonis a sans doute été choisie pour commémorer le nom de ce missionnaire. Par le lien établi entre le premier siège patriarcal et le nom du fleuve voisin, l'auteur achève d'attacher l'apostolat du Cyrien aux maronites. Les patriarches auraient choisi ce siège parce que «la région d'Afqā et d'Aqoura a été la première région à recevoir la bonne nouvelle maronite et la première à être transformée en forteresse»[12]. L'auteur ne cessera de répéter, dans les centaines de pages qui vont suivre, et chaque fois qu'il sera question des hauteurs d'Afqā ou de la présence maronite au Kisrawān (situé au sud du Nahr-Ibrahim), que celle-ci s'y décèle depuis la venue d'Abraham de Cyr (dont Théodoret n'affirme nulle part qu'il a connu Maron) dans ce village païen au début du Ve siècle.

Ḍaw réserve le même traitement à un récit de la biographie syriaque de saint Siméon le Stylite qui attribue à cet anachorète la christianisation de Jubbat Bicharrī[13]. L'auteur y insiste et y voit l'introduction du maronitisme dans la Jubbat. Le procédé utilisé est le même: se fonder sur l'assertion de Théodoret selon laquelle Maron a planté le jardin de l'ascétisme cyrien pour considérer Siméon (qui, lui aussi, n'a jamais connu Maron) comme un disciple de ce dernier et pour estimer que ceux qui ont été convertis par Siméon ont été constamment maronites et n'ont jamais été touchés par les hérésies qui se sont multipliées dans la contrée à cette époque (d'au moins deux siècles et demi) qui sépare cette première conversion du début de notre connaissance historique (elle aussi imprécise) d'une présence organisée de l'Église maronite au nord du Mont-Liban. Ce glissement qui gomme les interstices, qui refuse toute formulation problémati-

11. *Ibid.*, t. I, p. 89.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, t. I, pp. 119-120.

que ou probabiliste, qui émet une hypothèse quelque part et la considère comme certitude ailleurs, sert parfaitement le but recherché, à savoir l'enracinement du maronitisme dans le territoire libanais le plus anciennement et le plus sûrement «possible». Il sert aussi un but second: annexer au maronitisme toute valeur qui a pu, de près ou de loin, côtoyer la personne de son «fondateur». L'auteur met, au service de ses buts, qu'il s'agisse d'enraciner ou d'annexer, une formule narrative efficace qui consiste à pratiquer l'«expansion» chaque fois qu'on passe d'une appréciation à la relation d'un événement ou de la relation d'un événement à une appréciation. Quand la source évalue positivement une attitude (Théodoret louait l'ascèse spirituelle de saint Maron), l'auteur déchaîne son imagination (il invente des faits liés à la propagation de l'apostolat de l'anachorète). Quand la source relate un événement, l'auteur met en relief la valeur qui lui est liée. Il finit par exagérer l'événement lui-même, par lui ajouter des détails que «justifieront» sa bonne appréciation des dimensions ou de l'effet de l'événement, et par se libérer de la source elle-même. Dans ces glissements continuels, toute tentative, de la part du lecteur, de séparer le positif du normatif demeure une pure abstraction. Pour l'auteur, les deux aspects sont inséparables: une identification complète s'opère avec les sources adoptées et estimées représenter la tradition communautaire. L'historien n'est plus ici qu'une des manifestations possibles de l'image historique de la communauté. Dans et par cette identification, l'auteur incarne ce qu'on appelle, en général, le fondamentalisme *(al-salafīya)*.

Grandeur et fidélité

Ce fondamentalisme (et les divers traits qui s'y ajoutent: l'annexionnisme, l'enracinement, le changement de dominante dans le passage de la «fidélité» à «l'influence») est bien mis en relief par un chapitre de l'ouvrage de Ḍaw intitulé «l'école ascétique de saint Maron»[14]. Dans ce chapitre, l'auteur ne cesse

14. *Ibid.*, t. I, pp. 133-142.

d'accumuler des assertions allant dans ce sens: dans un milieu encore à moitié païen, Maron est parvenu au sommet de la spiritualité chrétienne; le rôle de son école est «éminent par rapport aux autres disciplines anachorétiques de la Syrie et de ses environs»[15]; sa présence en Syrie est très ancienne, son extension géographique est vaste, ses adhérents sont nombreux et «attirent» des «foules immenses»[16]. Cette discipline joint l'ascèse véritable à l'action charitable et à l'apostolat; elle constitue «la discipline anachorétique la plus difficile absolument»[17]; elle est à l'origine de celle empruntée par les stylites et qui a connu une si large extension en Syrie et au Liban. Les membres de cette école ont une vaste influence religieuse et civile et les pouvoirs établis font appel à eux aux moments difficiles, étant «la plus grande des écoles»[18]. Elle a fini par attirer à elle toutes les autres disciplines; elle a tenu «le rôle principal» dans «le changement du rapport des forces» à l'intérieur de l'Église d'Antioche «au bénéfice de l'écrasante majorité du peuple syro-araméen»[19]. Son rôle culturel est immense dans le développement des arts religieux (peinture, architecture, musique).

La belle part donnée à la grandeur n'empêche pas l'auteur d'insister sur la fidélité à l'origine. Nous avons déjà souligné que la place dominante donnée à l'influence de la doctrine droite au détriment de la permanence de sa droiture est, chez Ḍaw, un déplacement d'accent du religieux au temporel dans l'unité permanente (ou retrouvée) des deux aspects. La «fidélité à la grandeur» détrône la «grandeur de la fidélité» sans l'exclure. Dès les premiers chapitres de l'ouvrage, la fonction de l'origine se manifeste. L'origine est grande, mais elle est, aussi, permanente. Sa fonction est de devenir une essence perpétuellement manifeste, c'est-à-dire que sa grandeur soit continuellement reprise et serve de norme au développement qui a trouvé en elle sa source. Dans cette direction, Ḍaw définit une première fois la fonction

15. *Ibid.*, t. I, p. 136.
16. *Ibid.*, t. I, p. 137.
17. *Ibid.*, t. I, p. 138.
18. *Ibid.*, t. I, p. 141.
19. *Ibid.*

de l'origine et trace, ce faisant, la structure profonde de son livre: «La vie de saint Maron et ses vertus contiennent les éléments essentiels et les caractéristiques principales de la spiritualité de l'Église et de la nation maronites, les grandes lignes de la structure de son édifice: les semences essentielles de sa vivacité, les racines profondes de son arbre, les traits saillants de sa figure, la base permanente de sa conduite et la lumière qui éclaire sa voie. Les vertus fondamentales de la vie de saint Maron sont: l'obstination héroïque, solide et entêtée dans la fidélité aux hautes valeurs chrétiennes allant jusqu'au sacrifice vivant et permanent, une énergie apostolique forte et en perpétuel mouvement pour améliorer le prochain (sic) et la société matériellement et spirituellement et pour les conduire au Christ»[20].

Toutefois, la priorité accordée au temporel dans l'unité du temporel et du spirituel ne trouve pas dans l'anachorète Maron une origine facile à manier. Le saint homme peut servir d'origine à l'Église, mais en faire l'origine de la nation, telle que se la représente l'historien, rend ardue l'interprétation de sa vie. A fortiori, il lui serait difficile de servir d'«origine» à l'Église-nation, c'est-à-dire à une nation dont l'Église cherche à en être l'appareil d'État et, dans certains cas, l'état-major. Pour cette raison, Maron disparaît relativement de l'ouvrage de Ḍaw dès qu'il n'est plus question de son histoire personnelle et de celle de son École. Son nom n'apparaît plus que dans celui de la communauté, car l'instant de l'origine qui condense, dans l'ouvrage de Ḍaw, l'éternité n'est ni celui de saint Maron ni même celui du Christ, mais celui des Mardaïtes.

L'expansionnisme rétrospectif

Le nom des Mardaïtes devient, sous la plume de Ḍaw, le nom ethnique permanent des maronites à travers les siècles. Ce résultat est atteint par étapes. L'auteur commence par les identifier aux *jarājima*. Pour lui, Théophane et Al-Balādhurī

20. *Ibid.*, t. I, p. 83.

parlent des mêmes événements. Il tend à réduire l'importance de la troupe de «cavaliers byzantins» à laquelle se seraient joints, dans le récit d'al-Balādhurī, les *jarājimā*, les *anbāṭ* et les esclaves fugitifs. Il n'accorde pas d'importance au fait, attesté par Théophane, que les mardaïtes formaient une armée qui a investi la contrée et a été rejointe par d'autres éléments. Peu lui importe que les Mardaïtes soient une troupe byzantine ou un peuple qui l'ait rejointe, qu'il s'agisse de Mardaïtes pour une source et de *jarājima* pour l'autre, qu'al-Balādhurī parle d'événements postérieurs de plusieurs années à ceux narrés par Théophane ... Ḍaw, en dépit de la mission axiale qu'il réserve à l'histoire des Mardaïtes, ne s'arrête à aucune des grandes difficultés qui ont tracassé, à leur sujet, les historiens libanais et étrangers. Il lui suffit d'énumérer les groupes cités dans les textes de Théophane et d'al-Balādhurī pour parvenir à un premier résultat: «Les *jarājima* et les Mardaïtes sont deux appellations différentes données à un même groupe qui a été l'élément principal et dominant parmi des divers protagonistes qui ont mené la campagne»[21].

L'auteur traite ensuite de l'origine des Mardaïtes. Il affirme qu'ils sont issus d'un peuple persan «dont une partie est venue en Syrie, a fait de Jurjūma sa capitale et a été connue sous le nom de *jarājima*. Une autre partie s'est établie dans la zone byzantine de l'Asie Mineure et a été connue sous le nom de Mardaïtes»[22]. Mais l'auteur ne s'arrête pas longtemps à cette origine trop «proche» à son gré qui remonte seulement à quelques siècles en deçà de la conquête arabe. Par ailleurs, cette origine a, pour lui, l'inconvénient d'éloigner les Mardaïtes de l'arbre syro-araméen auquel appartiennent les maronites. L'auteur est donc conduit à se reporter au milieu du troisième millénaire avant l'ère chrétienne pour découvrir que les Amorrites étaient appelés *marto* ou

21. *Ibid.*, t. I, p. 283. Dans le troisième volume, Ḍaw revient, avec plus de véhémence polémique, sur la question mardaïte. Il insiste, face à Adel Ismail, sur l'identité des maronites, des Mardaïtes et des *jarājima*. Nous reviendrons sur certaines différences sensibles existant entre les textes du troisième volume (pp. 200-242) et ceux du premier.

22. *Ibid.*, t. I, p. 286.

mardo. «C'est un peuple syro-libanais dont on trouve mention en l'an 2450 av. J.-C... Parmi les villes de ce peuple sur la côte phénicienne: Amrit dont le nom originel est Marathus... et, au Liban, Chekka, Anfa, Batroun et Byblos... Parmi les génies des Amorrites on peut citer le célèbre roi-législateur Hammourabi»[23]. Ḍaw montre ensuite la ressemblance entre la description que fait des Amorrites un poète sumérien vers l'an 2000 av. J.-C. et la description que fait des *jarājima* un poète arabe cité dans *al-Aghānī* quelque trois mille ans plus tard. «Il n'est donc pas à écarter que les Mardaïtes persans qui ont émigré en Syrie où ils ont été appelés *jarājima* et en Asie Mineure où ils reçurent le nom de Mardaïtes soient une branche du grand arbre amorrite en Mésopotamie depuis le troisième millénaire av. J.-C.»[24]. Cette probabilité «timide» ne tarde pas, comme d'autres probabilités chez Ḍaw, à recevoir le statut de vérité bien établie en d'autres endroits du même ouvrage[25].

23. *Ibid.*, t. I, p. 287.
24. *Ibid.*, t. I, p. 288.
25. Ḍaw consacre la première partie de son troisième volume (pp. 19-168) à «l'aspect militaire chez les ancêtres des maronites». Le premier chapitre de cette partie reçoit pour titre: «Les Amorrites (Mardaïtes)». Voici quelques-uns des sous-titres: «Les caractéristiques des Amorrites (Mardaïtes-*jarājima*)»; «La civilisation des Amorrites-Mardaïtes». Les Mardaïtes-*jarājima* sont évidemment les maronites. Aucun nouveau document ne sert de passerelle, dans ce chapitre, pour le passage d'une hypothèse «non à écarter» à la certitude absolue... Le chapitre ne fait qu'énumérer les pays des Amorrites, que décrire la force et la beauté de leurs corps, que parler de la richesse de la bibliothèque de Mari et que «réfuter» le point de vue selon lequel la presqu'île Arabique est le berceau de toutes les migrations sémitiques. Les preuves communes aux premier et troisième volumes qui visent à établir l'identité des Amorrites et des Mardaïtes sont au nombre de trois: 1° la ressemblance entre le nom du dieu «Marto» ou «Mardo» et le nom des Mardaïtes; 2° une description poétique des *Banū al-aḥrār* (les *jarājima* !) qu'on trouve dans *al-Āghānī* et qui affirme qu'eux aussi sont de forte taille, de peau blanche et d'un grand courage; 3° la commune habileté à manier les armes et surtout les flèches... De la lecture de l'ensemble des cinq volumes de Ḍaw il se dégage que l'habileté à manier les flèches a accompagné les Amorrites-Mardaïtes-*jarājima*-maronites du 3e millénaire av. J.-C. à l'actuelle guerre civile en passant par les Croisades.

Fusion du religieux et du politico-militaire

Quel rapport entretiennent les maronites avec les Mardaïtes? Ḍaw aplanit son terrain par une recherche de géographie historique[26] qui le conduit à déplacer la ville de Jurjūma de l'Amanus (Lukām) où l'ont située al-Balādhurī et Lammens vers une autre région que les Arabes auraient, selon l'auteur, incluse dans le Lukām et où les cartes de l'armée française ont situé un village nommé Djourdjouane. Cette autre région — c'est là le point important — comprend le mont Simʿān dans lequel a vécu saint Maron. Dans ce chapitre, Ḍaw n'établit aucun lien entre Jurjūma et Maron. Mais il revient à cette question deux chapitres plus loin. Nous apprenons alors que les disciples de saint Maron se sont dispersés dans des contrées fort éloignées. «Il n'est donc pas raisonnable de penser qu'il ont négligé leurs voisins *jarājima*»[27]. «Il n'y a pas de doute» aussi que les *jarājima* qui parlaient le syriaque étaient, avant le schisme de l'Église d'Antioche, dans «la sphère d'influence des maronites»[28]. Il ne s'agit donc pas seulement d'identifier maronites et Mardaïtes, mais de soumettre les seconds aux premiers.

Ainsi l'auteur a commencé par intégrer les Mardaïtes dans la race (et dans la patrie) de la communauté maronite. Ils les a ensuite intégrés dans la «foi» (et le milieu culturel et linguistique) maronite. Après cette double assimilation, Ḍaw utilise l'histoire de Jean Maron pour unifier, sur le territoire libanais, la naissance de l'Église maronite et la formation d'une entité plitico-militaire mardaïte. Il s'appuie essentiellement sur la tradition maronite et plus spécialement sur Jubrāʾīl Ibn al-Qilāʿī et sur Étienne al-Duwayhī. Cela lui permet de faire coïncider chronologiquement la pénétration des Mardaïtes au Liban et la venue de Jean Maron. «Saint Jean Maron est venu au Liban pour suivre les mouvements des Mardaïtes, fils spirituels des maronites, et pour

26. C'est le deuxième chapitre de la quatrième partie, in *op. cit.*, t. III, pp. 289-291.
27. *Ibid.*, t. I, p. 304.
28. *Ibid.*

veiller sur eux et sur les maronites comme le berger suit son troupeau»[29]. A partir de cette époque, la résistance des Mardaïtes et l'activité de Jean Maron (dans laquelle il faut inclure «la bataille décisive»[30] livrée par l'armée maronite commandée par son neveu contre l'armée byzantine dépêchée par le Rhinotomète et commandée par Mūrīq (Maurice) et Mūriqān (Mauriçain) deviennent des éléments admis par Ḍaw et introduits dans une continuité imperméable au doute. L'assimilation des Mardaïtes demeurés au Liban aux maronites autochtones n'a plus besoin d'être ajournée. Elle s'opère d'emblée sans que rien ne puisse l'empêcher. Cette fusion «s'est opérée d'une manière naturelle et spontanée dès l'instant où l'Église maronite est apparue comme une Église indépendante qui a une hiérarchie, un ordre et une entité propres, car les *jarājima* étaient, avant l'indépendance de l'Église maronite et comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir, soumis à l'influence doctrinale, culturelle, linguistique et spirituelle des maronites»[31].

Mentionnons deux points qui complètent le tableau brossé par Ḍaw. L'auteur commence par insister longuement sur l'influence qu'exercent, dès le Ve siècle, les moines du monastère de saint Maron sur les Chalcédoniens de toute la Syrie. Il ne tarde pas à affirmer l'hégémonie spirituelle exercée par les premiers sur les seconds. Comme les futurs melkites étaient aussi des Chalcédoniens, Ḍaw se voit obligé de mesurer leur influence face à celle des maronites. Il identifie ces melkites avec les *Rûm,* c'est-à-dire ceux qui ne sont pas d'origine syriaque. Il utilise ensuite des statistiques établies par Lammens pour aboutir à ce résultat que résidaient, en Syrie à cette époque, «moins d'un million de *Rūm* pour plus de six millions de Syriens indigènes»[32]. Ḍaw fait cadeau de la moitié de ces six millions aux jacobites (non chalcédoniens). Reste alors «un peu plus de trois millions de Syriens syriaques dirigés par les maronites»[33]. Le

29. *Ibid.*, t. I, p. 305.
30. *Ibid.*, t. I, p. 268.
31. *Ibid.*, t. I, p. 310.
32. *Ibid.*, t. I, p. 331.
33. *Ibid.*

premier point consiste donc à donner la majeure part de l'héritage chalcédonien de Syrie (celui de «l'orthodoxie») aux maronites dès le commencement: commencement des maronites par la fondation de leur monastère et commencement de «l'orthodoxie» définie par le concile de Chalcédoine.

Le second point a rapport aux composantes ethniques des maronites. Elles seraient au nombre de trois: 1. La composante phénicienne dans laquelle se sont intégrées de multiples composantes dont la canaanéenne, l'araméenne (de même que les peuples indigènes qui les ont précédées) et celle «des peuples de la mer» qui ont envahi le Liban au XIIIe siècle av. J.-C., «seuls ou intégrés aux Hittites»[34]. Les Araméens sont des Sémites, les Canaanéens des Hamites et les peuples de la mer des Aryens. Les maronites auraient converti (dès «le IVe siècle», écrit Ḍaw par inadvertance) «une partie de ce peuple phénicien profondément enraciné au Liban et établi sur ce territoire depuis les siècles les plus reculés»[35]. Cette première composante accumule, pour la «nation maronite», la gloire de toutes les grandes races de l'Asie occidentale et de l'Europe et la totalité de l'héritage historique libanais. 2. La composante araméenne syrienne qui est sémite et ne se distingue pas des Araméens du Liban. 3. «L'élement mardaïte ou jurjūmite». Cette souche persane s'enracine dans le territoire syro-libanais en se rattachant, comme nous l'avons déjà vu, aux Amorrites.

L'instant de la rencontre maronite-mardaïte (occasionnée par la résistance d'abord aux Arabes, ensuite aux Byzantins), même s'il s'avère l'instant de l'origine politique, susceptible de se répéter lors de tout «événement» au sens fort, c'est-à-dire lors de tout commencement politique relatif, est lié, chez Ḍaw, à une

34. *Ibid.*, t. I, p. 391.
35. *Ibid.*, t. I, pp. 391-392. Ḍaw était «parvenu» à la conclusion que l'anachorète Abraham, fondateur de la «première base maronite» au Liban, est venu dans les environs d'Afqa «durant la première décennie du Ve siècle ou même avant cette date» (t. I, p. 89). Dans les pages auxquelles cette note renvoie, il affirme péremptoirement qu'Abraham a commencé son apostolat «libanais» au IVe siècle en général et non, par exemple, dans ses dernières années... Une telle réserve dans le jugement et l'expression serait mise par Ḍaw au compte «d'acrobates du verbe» qui cherchent chicane.

maturation continue dans le temps et dans l'espace. Le champ de cette fermentation couvre, du point de vue culturel, l'histoire connue de la région. Il pénètre, du point de vue religieux, jusqu'à l'instant où se définit «l'orthodoxie» s'emparant ainsi de ses principaux acquis. Il va au-delà des races d'un seul continent du point de vue ethnique.

L'«État» de la perfection

Au centre de ces vastes ensembles dont elle reçoit l'héritage, l'époque de la résistance mardaïte — si brève comparée à ces milliers d'années — remplit une fonction spécifique dans la représentation que se fait B. Ḍaw de l'histoire libanaise et maronite. Quelle est cette fonction? L'auteur préfigure ses traits, qui ne changent plus, mais se retrouvent dans chaque nouveau domaine, dès la première page consacrée aux rapports des Mardaïtes et des Arabes. Il affirme l'existence d'un traité entre les *jarājima* et Muᶜāwiya (Théophane ne mentionne qu'un seul traité de paix entre Muᶜāwiya et Constantin Pogonat, alors qu'al-Balādhurī se contente d'affirmer que ᶜAbd al-Malik s'est inspiré de la «paix conclue»[36] par Muᶜāwiya). Il en tire la conclusion suivante: «Ce traité a renforcé l'indépendance et le pouvoir des Mardaïtes-*jarājima* et il a augmenté leur force et leur puissance. La nouvelle campagne et le traité qui l'a couronnée ont déplacé le centre de gravité des Mardaïtes-*jarājima* de Jurjūma, ville située au nord de la Syrie, au Liban qui est devenu le cœur de la principauté ou de l'État mardaïte.

«A partir de cette époque, poursuit Ḍaw, la Montagne libanaise est devenue le cœur et le centre d'une entité politique indépendante après avoir été une simple zone géographique sans signification politique. L'honneur revient aux Mardaïtes d'avoir fondé, avant les Ma'n, les Chihāb et les autres, l'entité et l'indépendance libanaises»[37].

36. Ḍaw, *ibid.*, t. I, p. 294.
37. *Ibid.*, t. I, p. 295.

Deux pages plus loin, l'auteur donne à cette 4entité» une nouvelle dénomination qu'il ne cessera de répéter dans les volumes suivants: «L'État libanais qui est alors apparu»[38]. Deux dimensions du privilège accordé à l'époque mardaïte ressortent nettement: les protagonistes sont maronites et ils ont fondé l'État libanais. L'héritage accumulé a donné à ce peuple une richesse culturelle et raciale. Mais l'histoire de l'État qui, d'emblée, atteint une perfection indépassable ne commence qu'avec les campagnes mardaïtes. A partir de cette époque, la Montagne fait son entrée dans l'histoire effective, c'est-à-dire dans le temps. Mais aucun progrès ne s'opère en conséquence parce que le premier pas est d'emblée total: il fonde un État. L'histoire hésitera entre retrouver et perdre cet État, mais elle ne pourra jamais aller au-delà de cette totalité parfaite qu'est le moment de la fondation.

La fondation de la Montagne-État n'est pas une simple promotion du territoire ou du géographique au rang du politique. Ce qui rend possible une telle promotion c'est l'appropriation du territoire et le refoulement de l'Autre qui cherche à se l'annexer. L'Autre revêt ici deux figures: c'est, d'une part, l'Arabe et, de l'autre, le Byzantin. Chez Ḍaw l'opposition au premier prend le pas sur l'opposition au second. Le rapport à l'Arabe et au Byzantin n'est plus ce qu'il était chez Debs et chez Duwayhī; il s'est même totalement renversé. Ceci s'explique par le changement d'accent et par la dominante donnée à la dimension politique ou nationale au détriment de la dimension religieuse. Les Byzantins déclenchaient l'animosité de Debs parce que certains d'entre eux s'étaient écartés de la foi «orthodoxe» (au sens étymologique) à laquelle les maronites restaient attachés, parce qu'ils avaient poussé ceux-ci à la désobéissance à «l'État légal»[39] ou islamique et parce qu'ils les avaient abandonnés à leur triste sort: ils ne sont plus chez Ḍaw qu'une étape que traverse la colère en allant vers sa véritable destination: les Arabes.

38. *Ibid.*, t. I, p. 297.
39. V. supra le premier chapitre de cette partie.

Le traître et l'Autre

Le crime des Byzantins est désormais d'avoir préparé par la faiblesse, par l'aventurisme et par la trahison la domination arabe. Le dernier coup porté aux Mardaïtes (l'ordre donné à douze mille soldats de se retirer de la Syrie) n'a été qu'un maillon — décisif — dans la chaîne d'une politique caractérisée par les traits précédents. Chez Ḍaw, la trahison byzantine a son pilier (les Sargon [Sarjūn] de Damas) de même que la politique d'aventure a le sien (Justinien Rhinotomète). Commençons par le premier point: le retrait des soldats mardaïtes de Syrie «ne peut s'expliquer par des raisons purement politiques. Des raisons religieuses s'y ajoutent, relatives aux rapports entretenus par les maronites avec les Grecs (*Rūm*) de cette époque»[40]. Cette première allusion trop chargée ne tarde pas à éclater. «Il n'est pas exclu, estime Ḍaw, que la famille de rite grec (rūm) de Manṣūr Ibn Sarjūn, grand-père de Jean Damascène, ait participé au complot contre l'armée mardaïte-maronite. Cette famille jouissait d'une grande influence dans la cour du calife omayyade (...) Vincent (Manṣūr) était grand trésorier à Damas lors de la conquête arabe et les Arabes l'ont laissé à ce poste parce qu'il leur a livré la ville (...) et parce qu'il a commis la plus haute trahison à l'égard du christianisme en Orient (...) Cette haute trahison a abouti à la chute de la Syrie tout entière parce que Damas en est la clef, et elle a causé tous les malheurs qui se sont abattus sur le christianisme oriental depuis cette époque. Ces traîtres qui se sont byzantinisés à l'apogée du byzantinisme, qui ont été les premiers à s'arabiser après la conquête arabe n'ont pas craint d'aller jusqu'au bout de leur trahison et ont donc fomenté ce complot ignoble»[41]. Le paragraphe commence par «il n'est pas exclu». Mais Ḍaw ne saurait se fier, sur une question d'une telle importance, à une formulation hypothétique. Il écrit donc quelques lignes plus loin: «Le rôle des Sarjūn dans ce complot ne fait pas de doute...»[42].

40. Ḍaw, *op. cit.*, t. I, p. 299.
41. *Ibid.*, t. I, pp. 337-338.
42. *Ibid.*, t. I, p. 338.

Quant à Justinien II, «les historiens de l'Empire de Théphane à Cedranus sont unanimes à parler de son irresponsabilité et de sa mauvaise gestion. Son irresponsabilité a atteint ses limites extrêmes dans la question des soldats mardaïtes et maronites»[43]. Ce jugement revient plusieurs fois sous la plume de Ḍaw. Mais la trahison et l'imprudence sont deux reproches qu'on adresse généralement à des alliés. Le traître est celui qui abandonne une valeur qu'il est censé défendre. L'imprudent est celui qui risque de décevoir les espoirs qu'on met en lui. L'attitude de Ḍaw à l'égard des Byzantins ne fait pas exception à la règle. En dépit des accusations violentes qu'il porte contre eux, ils demeurent, à ses yeux, des frères dans la chrétienté. L'Arabe, lui, est l'Autre absolu; le musulman aussi.

Il n'y a pas ici assez de place pour citer tous les jugements portés par Ḍaw sur les Arabes-musulmans. Il distingue, certes, les deux partis, mais son animosité à leur égard est telle qu'ils finissent par se confondre dans une même attitude de rejet. Dans le premier volume paru quelques années avant la guerre civile, Ḍaw s'était un peu retenu et il avait mis côte à côte sa colère contre les *Rūm* qui ont ouvert la voie à la conquête islamique et l'énumération des traits qui ont caractérisé «tout au long des siècles»[44] les rapports des maronites et des Arabes musulmans. Ces traits peuvent se ranger sous trois rubriques: «relations cordiales et respect mutuel»[45]; «interaction et ouverture»[46]; «indépendance et collaboration»[47]. Quand le lecteur cherche à approfondir le contenu de la première rubrique, il ne tombe que sur l'hospitalité réservée par les monastères aux califes et sur d'autres comportements semblables. Quand il creuse la seconde, il trouve le rôle pionnier des chrétiens dans les arts et les sciences qu'ils apprennent aux musulmans. Dans le court paragraphe consacré à la troisième rubrique, Ḍaw ne parle que de la disponibilité de ces transmetteurs de civilisation à l'hospitalité si

43. *Ibid.*, t. I, p. 336.
44. *Ibid.*, t. I, p. 406.
45. *Ibid.*, t. I, pp. 406 et sq.
46. *Ibid.*, t. I, pp. 409 et sq.
47. *Ibid.*, t. I, pp. 412-413.

généreuse «à former une armée forte de Mardaïtes vigoureux» qui cherchent «l'occasion propice»[48] à renforcer l'indépendance. Ce paragraphe qui termine le premier volume s'achève sur ces lignes: «Nous nous sommes habitués à parler aux gens le langage de l'amour, mais à partir d'une position de force, force de la pensée, de la foi, des armes, de l'esprit, des amitiés mondiales et, par-dessus tout, force du Tout-Puissant.

«Le maronitisme est un souffle pur qui se transforme rapidement en tempête impétueuse quand son indépendance est menacée»[49].

A partir du troisième volume, la menace n'est plus imprécise. L'inimitié se concentre sur l'Arabo-musulman. Ḍaw prépare la voie en mettant à l'œuvre ce qu'il annonçait dans le premier volume[50]. Il rompt tout lien entre les origines maronites et le territoire de la presqu'île Arabique. Il cherche d'abord à réfuter l'opinion selon laquelle toutes les vagues sémites, y compris les Amorrites et les Araméens, sont sorties de la presqu'île (chemin faisant, l'hypothèse d'une ascendance amorrite des Mardaïtes devient une certitude). Il affirme ensuite que la culture sémite des Canaanéens ne doit pas faire oublier leur origine raciale hamite. Les Phéniciens forment un mélange des peuples précédemment cités «intégrés ensemble de telle sorte qu'ils sont devenus un seul peuple, le peuple libanais issu de multiples races et partageant un même milieu, les mêmes

48. *Ibid.*, t. I, p. 412.
49. *Ibid.*, t. I, p. 413.
50. Rappelons que le deuxième volume est consacré à l'histoire de l'architecture ecclésiastique maronite de Syrie. Le troisième volume commence par les Amorrites alors que le premier a commencé par saint Maron. Ce retour en arrière est un mouvement de totalisation et de récupération dont nous avons montré partiellement la signification et sur lequel nous nous étendrons. La comparaison de l'attitude des divers volumes de l'ouvrage sur les mêmes questions est pertinente en raison de leurs dates de parution. Le premier volume a paru en 1970 au début de la tension causée par l'activité de la Résistance palestinienne au Liban. Le troisième volume a paru en 1976 à l'apogée de l'actuelle guerre civile. Les quatrième et cinquième volumes ont paru respectivement en 1977 et en 1979 après l'arrêt de la guerre générale et l'ossification poussée des lignes de démarcation non seulement dans le domaine de la conduite politique, mais aussi entre les identités.

intérêts, les mêmes buts, le même destin et la même histoire»[51]. L'affirmation selon laquelle les Phéniciens «sont venus des côtes du pays des Arabes est totalement inepte»[52]. Les maronites sont les descendants des Phéniciens, c'est-à-dire les héritiers de cette intégration. Dans le troisième volume de son ouvrage, Ḍaw se penche sur la civilisation phénicienne qu'il avait négligée dans le premier. Les Phéniciens, écrit-il, «se sont fondus dans le christianisme pour former le maronitisme»[53]. Le Liban est devenu l'État maronite lors de la confrontation des Mardaïtes et des Arabes.

Cette patrie «libre, souveraine et indépendante»[54] a été liée aux Arabes par un premier traité de paix au temps de Muᶜāwiya. Ces derniers ont poussé les maronites à se replier à l'intérieur des frontières libanaises en les obligeant à quitter la Syrie par vagues successives depuis la destruction de Jurjūma au début du VIIIe siècle jusqu'à la destruction du monastère de saint Maron proche de Maᶜarrat al-Nuᶜmān au Xe siècle[55]... Bien que l'histoire de l'indépendance soit, chez Ḍaw, celle de sa défense permanente contre les convoitises arabes et musulmanes, l'aigle libanais peut encore tendre une aile vers l'Orient et l'autre vers l'Occident. L'auteur commente ainsi l'affirmation d'al-Balādhurī selon laquelle les *jarājima* «se soumettaient tantôt aux wālīs et se rebellaient tantôt contre eux, s'adressant aux Byzantins et se rapprochant d'eux»: «Telle est la ligne de conduite maronite depuis la conquête arabe et même avant elle: l'ouverture simultanée à l'Orient et à l'Occident»[56]. Face à cette «ligne» maronite, l'auteur place une ligne arabo-islamique qui aurait, elle aussi, traversé les siècles. De nombreuses pages sont consacrées à l'oppression des *dhimmī* dans les États islamiques et aucun mérite n'est reconnu à ces États ou à l'islām. Les plus importantes de ces pages sont celles consacrées à la société

51. *Ibid.*, t. III, p. 80.
52. *Ibid.*, t. III, p. 81.
53. *Ibid.*, t. III, p. 171.
54. *Ibid.*, t. III, p. 239. Ḍaw donne au deuxième chapitre de la quatrième partie du troisième volume le titre suivant: «Le Liban, foyer national maronite». Il reprend souvent cette expression dans les chapitres suivants.
55. *Ibid.*, t. III, pp. 239-240.
56. *Ibid.*, t. III, p. 241.

abbasside du xe siècle[57]. L'auteur commence par décrire la dissolution des mœurs, l'oppression de classe dont souffraient ceux qui ne sont pas arabo-musulmans (des *dhimmī* aux *mawālī* et enfin aux esclaves) et l'état lamentable de l'économie. Afin d'expliquer ces phénomènes, Ḍaw, loin de faire appel à une histoire sociale forcément ambivalente, se contente d'évoquer deux causes «transhistoriques»: l'islām et l'arabisme. L'oppression des *dhimmī* trouverait son fondement (c'est là le point central) dans le Coran lui-même[58]. Il est fait appel à Ibn Khaldun pour déceler dans le caractère des Arabes l'origine de la ruine des régions qu'ils ont gouvernées et l'origine de toute dissolution et de toute corruption[59]. Quand l'auteur arrive à la dévastation du Kisrawān, par exemple, la succession des gouvernements islamiques — arabes ou autres — à travers les siècles se révèle sans effet historique puisque l'origine est une. En pleine irritation, l'auteur se demande: «Qui sont les Mamelouks pour séparer le Liban et ses maronites du monde civilisé? Abū Nuwās ne s'est il pas écrié: "Qui est Qays, qui est Tamīm, qui sont-ils tous? Les Arabes ne sont rien devant Dieu"[60]. Nous aussi pouvons écrire: les Mamelouks ne sont rien devant Dieu»[61].

Il n'y a aucune raison pour être entraîné plus longuement sur cette voie. Dans les quatrième et cinquième volume, l'aile «arabe» du Liban disparaît et nous ne trouvons plus, à propos des Arabes et des musulmans, que des jugements semblables à ceux que nous venons de citer quand ils ne sont pas plus acerbes. L'auteur va même jusqu'à intituler une section de son ouvrage: «L'héroïsme de la femme maronite face au danger de l'arabisme». Un chapitre s'intitule: «L'arabisme et le danger qu'il fait planer sur la femme»[62].

57. *Ibid.*, t. III, pp. 348-382.
58. *Ibid.*, t. III, pp. 361-362.
59. *Ibid.*, t. III, pp. 370-371.
60. La citation de Ḍaw intervertit les premiers termes du vers et vient à bout de son rythme.
61. *Ibid.*, t. III, p. 548.
62. Ce sont là les titres de la troisième partie et de son premier chapitre.

Nous autres Mardaïtes...

Cette image des Arabes fait ressortir par contraste l'image des Mardaïtes-maronites. Aucun des traits de cette dernière n'est laissé à l'ombre: la charité face à la discrimination et aux tendances destructrices; l'innocence et la pureté face à la débauche et à la dissolution des mœurs; les valeurs de l'esprit et de la civilisation face à la concupiscence et à la cupidité; l'altitude des montagnes, source d'énergie altière; la pureté des neiges et la limpidité des sources inspiratrices de pureté; la dureté des rochers nourricière de la volonté et de la patience et la fureur de la mer incitant à l'aventure face au désert, à la vie bédouine dans les prairies, à la cohabitation avec les animaux, à la lutte des fractions, aux razzias et à l'absence d'ordre et de loi; l'ordre spirituel qui régit le pouvoir social et ménage une place pour la liberté face au despotisme qui définit les gens à partir de critères extérieurs et qui stipule que le fort écrase le faible[63]... Dans l'image du maronite se retrouvent donc, à côté de la charité chrétienne, la force, la fierté de porter les armes, et même la haute taille, la perfection des corps et leur vigueur et l'habileté à manier les flèches[64]. Ces aspects ne manquent pas d'affecter la charité elle-même. Ḍaw glorifie (en reprenant les poèmes populaires d'Ibn al-Qilāʿī) le souci des maronites, au temps des *muqaddamūn*, de ne pas laisser les musulmans vivre auprès d'eux, de chasser les jacobites de leurs pays et de tuer les juifs qui osent vivre dans leur voisinage[65]. Il louange, sans réserve et sans discrimination, l'héroïsme des chrétiens et des chrétiennes durant la dernière guerre civile libanaise[66]. Pour lui, l'image des maronites-Mardaïtes n'est pas moins constante que celle des Arabes-musulmans; elles sont également «transhistoriques». Les qualités des maronites ont permis de résister à Muʿāwiya comme elles expliquent, plus tard, leur résis-

63. *Ibid.*, t. I, p. 393 et t. IV, pp. 268-270.
64. V. *supra* les pages précédentes de ce chapitre et en particulier la note 25.
65. Ḍaw, *op. cit.*, t. III, pp. 260-261 et 285-288.
66. C'est là le sujet du dernier chapitre et de la conclusion du cinquième volume et de nombreux fragments oratoires des tomes III et IV.

tance à Ibrahim pacha et comme elles permettent aujourd'hui de ne pas céder dans l'actuelle guerre civile. l'ennemi n'a pas changé: c'est l'Arabo-musulman. Une preuve supplémentaire de la marginalité des Byzantins dans l'ouvrage de Ḍaw peut être fournie par l'instabilité de leur image et par les appréciations changeantes portées sur leur conduite. Ils apparaissent tantôt comme des alliés qui rejoignent la position constante des maronites et tantôt comme des traîtres et des gens de courte vue. Dans les deux cas, ils remplissent une fonction bien déterminée: leur attitude — positive ou négative — sert de leçon aux alliés potentiels des maronites dans le combat commun contre l'Arabo-musulman. Ces «alliés» potentiels sont les chrétiens et les divers peuples civilisés. Quand les *Rūm* rejoignent la position maronite, ils font preuve de fidélité à l'héritage commun: le christianisme et la civilisation. Quand ils s'écartent de cette ligne, ils ne font pas preuve d'une mauvaise nature inhérente — qui est propre aux Arabes —, mais se contentent de trahir et d'être de courte vue. Ils s'écartent d'une bonne souche à laquelle ils appartiennent et que les maronites défendent avec acharnement.

Tout au long des siècles

Il n'est donc pas étonnant que toute l'histoire du Liban depuis les Mardaïtes ne soit qu'un «retour» répété à leur époque ou — parfois — l'incapacité de retrouver la plénitude de cette ère, ce qui la laisse à l'état de rêve «prospectif». Ḍaw voit, par exemple, dans la rébellion de Munayṭira au début de l'époque abbasside une tentative maronite de se cramponner aux traités conclus depuis ᶜUmar Ibn al-Khaṭṭāb et la première moitié de l'ère omayyade. De la citation par l'imām al-Awzāᶜī du ḥadīth suivant: «Celui qui opprime un homme avec lequel a été passé un traité (*muᶜāhad*) ou qui le contraint au-delà de ses forces sera pris à parti par moi-même», Ḍaw conclut à l'existence «indubitable» d'une alliance ou d'un pacte passé entre les *jarājima* et les musulmans depuis la conquête arabe[67]... au XVIe siècle, les

67. *Ibid.*, t. IV, p. 116.

sultans d'Istamboul seraient allés loin «dans la violation des pactes liant les califes aux maronites-*jarājima*-Mardaïtes depuis ʿUmar et les califes omayyades»[68]. «L'historien» estime que la politique d'oppression turque à l'époque du patriarche Mūsa al-ᶜAkkārī (1524-1567) qui aurait ouvert la voie à Fakhr al-Dīn n'est pas parvenue «à tuer l'âme des Mardaïtes dans le maronitisme»[69]. Fakhr al-Dīn «a renouvelé (...) l'État des Mardaïtes, l'a unifié dans un empire qu'il s'est soumis et lui a annexé les plaines de Syrie et les régions voisines des monts de Palestine»[70]. Les répétitions de l'époque mardaïte ne manquent pas de projeter sur elle de nouvelles lumières. «L'accord de paix» peut devenir un «pacte national». «L'alliance» passée entre al-Walīd et les *jarājima* après la destruction de Jurjūma (en 707) est dite être «le premier pacte national entre les maronites et les Arabes». Il a été mis en application tout au long des siècles et a fini par être renouvelé et par recevoir sa forme définitive dans l'accord passé entre cheikh Béchara el-Khoury, représentant des maronites du Liban, et M. Ryad Solh, représentant des musulmans»[71].

«Tout au long des siècles»..., le contenu de cette formule se retrouve dan tous les chapitres et dans tous les volumes de l'ouvrage de Ḍaw même quand l'expression elle-même n'apparaît pas. Les siècles passent. Ils laissent de très nombreuses pages où l'imagination de l'auteur vient combler la lacune des sources et mouler les faits du passé dans les valeurs du présent. Mais les siècles ne produisent rien de neuf. La mission du temps est de retrouver l'origine, car l'origine, dans l'image qu'en a produite l'historien, est le modèle idéal sinon dans les faits du moins dans les valeurs. Toutefois, les diverses tentatives pour retrouver l'origine ne peuvent qu'être vouées à l'échec. L'origine a le privilège d'être la première et aucune répétition n'aura ce caractère. Le temps ne peut donc plus être que cette «passion inutile» par laquelle Sartre a jadis caractérisé l'homme. Il ne fait que se balancer entre deux infériorités: retrouver une origine

68. *Ibid.*, t. IV, p. 141.
69. *Ibid.*, t. IV, p. 173.
70. *Ibid.*, t. IV, p. 251.
71. *Ibid.*, t. III, p. 236.

privée de son originalité ou être dans l'impossibilité absolue de la recouvrer. Les Mardaïtes ont amené, pour la première fois, à la pleine indépendance un État maronite. Leur époque — et les quelques siècles qui l'ont suivie et qui ont bénéficié de ses acquis — a été celle de «l'indépendance totale». A cette période ont succédé celles de «l'indépendance incomplète», de «l'indépendance assassinée» et de «l'indépendance soulevée»[72]... La structure du temps, tout au long de ces époques, est celle de la répétition, mais d'une répétition inégalement heureuse. Cette inégalité ne contamine pas la perfection de l'origine, c'est-à-dire qu'elle ne l'entache pas d'un défaut inhérent. S'il est impossible d'atteindre cette perfection, il est encore plus impossible de la dépasser. L'écriture historique (celle de Ḍaw ou de tout auteur semblable) perd toute justification quand le lecteur lui demande de lui apprendre quelque chose de nouveau, la naissance de faits impliquant de nouvelles valeurs peu ou prou réalisables, mais libres des «précédents» et détachées des idées fixes de l'auteur.

Or l'histoire n'est passionnante que sous un vent de liberté. Sans ce vent elle est banale et ennuyeuse: elle se terre dans la fidélité. Cette fidélité n'est point fidélité à l'origine (il n'y a d'origine que si dans le champ historique on isole une période, une personne ou un groupe), mais à l'image de l'origine installée dans l'imagination de l'historien. L'histoire se borne alors à être le récit des destinées de la fidélité[73]. Les historiens maronites du siècle passé narraient les destinées de la fidélité à «l'orthodoxie», Ḍaw fait le récit de la fidélité à l'État mardaïte. Le modèle reste le même. Dans les deux cas, nous n'assistons pas au déroulement

72. Ces diverses périodes se partagent les chapitres du quatrième volume.

73. A la fin de son ouvrage *Muntalaq tārīkh Lubnān,* Salibi écrit que l'histoire du Liban contemporain continue la rencontre druzo-maronite qui s'est opérée au XVIIe siècle. Il se demande ensuite: «Que peut, en définitive, être l'histoire sinon une continuité (*istimrār*)?» (*op. cit.*, dernière page). Pour Ḍaw, cette continuité est une répétition de l'origine. Pour Boulos, elle est liée aux constantes géographiques. Pour Salibi, elle est plus proche d'une durée qui laisse libre cours à la singularité des faits et des phénomènes que de la permanence ou de la répétition. L'ambiguïté rapproche le contenu du concept de «continuité» (auquel s'attachent, entre autres, les trois historiens) de celui de durée. Ce dernier terme peut signifier la permanence ou le devenir suivant le système de pensée dans lequel il prend place.

d'une histoire riche en créations qui transforment la durée en devenir. Nous assistons, au contraire, à une résistance amère à l'histoire: le résistance de l'origine. Cette résistance se révèle plus misérable dans le domaine de l'histoire politique que dans celui de l'histoire religieuse. L'histoire peut décrire l'attachement séculaire à une même foi, mais elle ne peut, sans menacer d'ennui mortel son lecteur, répéter indéfiniment la fidélité à un principe politique immuable. N'eussent été les failles dans les fidélités — qu'elles soient reconnues par l'historien du groupe ou importées par le regard de l'Autre — l'écriture historique perdrait toute justification et l'historien toute motivation. Les historiens maronites du XIXe siècle étaient motivés par le refus de certains auteurs de reconnaître la perpétuelle orthodoxie des maronites. Ḍaw trouve sa motivation dans le jeu de ressemblances et de contrastes entre les étapes successives de l'histoire maronite et l'origine mardaïte, et dans la fragilité de cette origine elle-même.

L'innovation réprouvée

Un dernier résultat du privilège de l'origine dans la pensée historique: la nouveauté n'est pas seulement impossible; elle est aussi indésirable. Aucun désir ne vaut celui de retrouver l'origine. Signaler la parenté entre le désir de fidélité — c'est-à-dire la haine du temps — et le repliement d'un groupe sur lui-même — c'est-à-dire la haine de l'Autre — n'est pas très original.

Sur la question du rapport à l'Autre, Ḍaw tient une position opposée à celle de Dérian. Laissons de côté le style: l'extrême politesse du second (qui ne l'empêche nullement d'avoir des points de vue tranchés) n'a rien à voir avec la grossièreté raciste du premier. Attachons-nous à la structure profonde de chacune des deux positions. Pour Ḍaw, l'Autre n'a de place que s'il rejoint la sagesse maronite (ou, plus précisément, ce que l'auteur croit être cette sagesse), c'est-à-dire que s'il renonce, plus ou moins, à sa différence. Toute voie d'accès à l'altérité de l'Autre

est fermée en raison de la certitude inébranlable où l'historien tient les fondements qu'il donne à l'image de son groupe. Ḍaw a choisi comme pivot de cette image une assertion fragile et contestée: l'identité des maronites et des Mardaïtes. Mais, pour lui, cette affirmation est absolument certaine: il l'a choisie, après avoir passé en revue les diverses sources, en se fondant en définitive sur cette idée que c'est là le point de vue des maronites (en réalité, c'est le point de vue de certains maronites) et que ceux-ci connaissent mieux que n'importe qui leur propre histoire et leurs propres affaires[74]. Même s'il donne la prééminence à l'histoire politique et même s'il montre quelque ennui à traiter de la question de la perpétuelle fidélité à Rome, l'auteur n'en a pas moins une position tranchée sur cette question épineuse et âprement débattue. Pour ce, il s'appuie sur l'ouvrage de Mgr P. Dib et sur les grands prédécesseurs maronites de ce dernier[75]. Ḍaw ne laisse aucune place à l'hésitation à moins qu'elle ne conduise à la certitude. Le doute persistant, le probable et le possible sont, pour lui, pur néant. L'état des sources, leur prolixité ou leur discrétion, n'influe pas sur la nature de ses

74. La tendance des maronites à accaparer le discours sur leur propre histoire (qui ne les empêche pas de s'occuper largement des histoires des autres communautés) a fait l'objet d'une protestation de Mgr David dès le siècle dernier. Cf. *Jāmiʿ al-ḥujaj al-rāhina..., op. cit.*, Avant-propos.

75. Ḍaw consacre quelques pages à cette question à la fin de son premier volume (*op. cit.*, t. I, pp. 375-385). Si nous ne prenons pas en compte notre précédente analyse du changement d'accent qui s'opère dans son œuvre, le peu d'attention qu'il accorde à cette question et le renvoi à l'ouvrage de Mgr P. Dib deviennent étonnants dans une histoire aussi volumineuse des maronites et où des centaines de pages ne font que répéter et louanger.

Au sujet de cette question, Jules Leroy porte le jugement d'ensemble suivant: «... on doit reconnaître que la pauvreté des sources de l'histoire primitive des maronites ne permet pas de donner à ce problème une réponse sûre. Du moins doit-on tenir pour certain que dès leur rencontre avec les Croisés, ils se sont déclarés d'accord avec l'Église de Rome. Et depuis, ils n'ont jamais renoncé à cette communion.» J. Leroy, «L'Église maronite», in *Histoire des religions*, sous la direction d'H. Ch. Puech, *Encyclopédie de la Pléiade*, t. II, pp. 890-891.

Ce point de vue — comme tout autre — n'est pas une preuve absolue. Mais la précision du texte et la neutralité de son auteur qui ne l'empêche pas de sympathiser avec les maronites en font tout le poids.

jugements. Enfin, il n'est nullement question pour lui d'accepter le point de vue de l'adversaire.

A cela, il faut ajouter que Ḍaw fait occuper à sa communauté tout espace et toute durée disponibles. Il commence par enraciner politiquement les maronites dans les Mardaïtes. Il passe ensuite à leur enracinement racial et culturel. Chemin faisant, les maronites devancent tous les autres groupes dans l'histoire et dans la géographie (celles du Liban évidemment, mais non exclusivement). Commençons par la géographie. Pour Ḍaw, l'expansion maronite embrasse, dès le Ve siècle et sans aucun doute possible, l'ensemble des régions qui vont du Chouf au nord du Mont-Liban et à leur voisinage. Si l'on s'avise de rappeler, par exemple, que le Jabal ʿĀmil n'est pas mentionné parmi ces «bases maronites», on découvre que l'auteur a réservé une solution indirecte au problème: les Amorrites, ancêtres des maronites-Mardaïtes, avaient leurs origines dans cette montagne au troisième millénaire av. J.-C. (elle n'avait pas encore reçu son nom actuel). Sur le plan historique, les maronites héritent les diverses civilisations du Liban et certaines civilisations du Croissant Fertile. Ils condensent en eux un mélange particulier des races qui ont habité le pays. Ils s'annexent tel ou tel groupe qui vient au Liban et qui ne devient libanais que par le contact qu'il établit avec eux[76].

L'annexion des autres groupes au maronitisme, sauvant le privilège de l'origine, est la seule voie ouverte par Ḍaw à la libanisation. Nous pouvons inclure dans cette rubrique de nombreux cas disséminés dans les divers volumes du gros ouvrage. Les Tanoukh et les Arsalān sont devenus «libanais» quand ils ont abandonné la résistance aux Byzantins et aux maronites et quand ils ont été attirés par le modèle de vie maronite[77]. Les druzes sont devenus libanais quand ils n'ont plus résisté aux Croisés et quand ils ont rejoint, selon Ḍaw, les

76. Tout cela en divers endroits du tome I et dans les première et deuxième parties du tome III.

77. *Ibid.*, t. III, pp. 394-397. Ḍaw conclut à l'existence de cet attrait de l'absence de mention de guerres entre les deux parties dans les chroniques des maronites et des Arsalān (qui toutes sont très postérieures au Xe siècle).

Mardaïtes-maronites dans leur opposition aux Mamelouks lors des expéditions de ces derniers contre le Jurd et le Kisrawān[78]. La famille turcomane des ᶜAssāf s'est «libanisée»[79] quand elle s'est pliée au genre de vie maronite, s'est désolidarisée des Ottomans et a rejoint les positions politiques maronites. Le cas le plus important est celui de Fakhr al-Dīn qui ne s'est pas contenté de renouveler l'État mardaïte (le mérite en reviendrait essentiellement aux maronites qui ont usé pour ce de leur force et de leur diplomatie), mais est devenu «libanais» au point de se convertir au christianisme[80]. Il a été suivi dans cette voie, et plus d'un siècle plus tard, par les princes Chihāb et Abū al-Lamᶜ qui ont mis plusieurs siècles à se libaniser et dont la libanité s'est accomplie par la conversion au maronitisme[81]. Dans tous ces cas, Ḍaw suppose l'existence d'une allégeance à «la patrie», donc de «la patrie» comme entité politique indépendante des groupes. L'historien ne se pose pas la question de savoir si la différence de religion (qui, dans le cas maronite, se conjugue avec le peuplement d'une même région géographique) a dessiné le cadre de la tendance centrifuge[82] *ou* si ce cadre est fourni par le repliement permanent des divers groupes sur eux-mêmes face au pouvoir d'un État «extérieur» dont la présence se réduit souvent à la collecte de l'impôt et au mouvement des troupes (ce trait dominant étant commun à plusieurs empires anciens et récents; il a permis de limiter, de manière inégale, la «romanisation» des Grecs, «l'hellénisation» des Syriens, l'arabisation des Andalous et des Persans, la turquisation des peuples balkaniques, la «britannisation» des Hindous et la «francisation» des Maghrébins), *ou* encore si se mêlent à cette tendance les intérêts des classes politiques locales (qui, grâce à la structure traditionnelle du groupe et à la nature de ses rapports avec le pouvoir central,

78. Ce ralliement tient une place à part chez Ḍaw qui lui consacre un long discours (*op. cit.*, t. III, pp. 527-532). Sur la question de la présence maronite au Kisrawān à cette époque, cf. le chapitre II de la première partie.
79. *Ibid.*, t. IV, pp. 184-185.
80. *Ibid.*, t. IV, pp. 208-210. Cf. aussi ci-dessous, 3ᵉ partie, chap. III.
81. *Ibid.*, t. IV, le sixième chapitre de la quatrième partie, pp. 461-467.
82. Par rapport au pouvoir central.

ont été rendues maîtresses absolues du pouvoir à l'intérieur du groupe lui-même), *ou* enfin si la rencontre d'un groupe cloisonné communautaire ou tribal, avec une force extérieure qui partage avec lui une même religion ou un même intérêt, est une occasion pour se libérer du pouvoir central et pour activer l'effet politique affaibli de la «spécificité» du groupe. A la place de ces cadres généraux d'explication, Ḍaw fait appel à des motifs politiques qu'il suppose éternellement présents dans la conduite des maronites et qui n'ont véritablement vu le jour, dans nos pays, qu'au milieu du XIXᵉ siècle. Ces motifs (le «nationalisme», «l'identité libanaise» perçue politiquement...) lui servent à expliquer des événements de l'époque omayyade ou de l'époque mamelouk. «L'historien» projette sur treize siècles d'histoire maronite et libanaise ses motivations actuelles. L'origine, on le voit, n'est pas aussi ancienne que veulent bien l'affirmer ceux qui s'en réclament. Elle n'est, probablement, qu'une image contemporaine qu'une entité en quête d'elle-même trouve dans l'écheveau non démêlé des fils de l'histoire. L'origine n'est pas, en définitive, originelle.

Ce qui permet de généraliser aussi facilement une projection, ce n'est ni l'oubli ni l'ignorance ni la méthodologie défectueuse. C'est l'ordre interne d'une représentation qui évacue le temps au profit de l'origine, permettant ainsi d'effacer tout ou partie des différences qui existent entre des contenus historiques distincts appartenant à des étapes et à des milieux différents et, par suite, à des systèmes de pensée divers. L'historien choisit parmi les contenus mentionnés des éléments qu'il isole et dont il attribue le mise au jour à l'instant originel. Ce faisant, il enrichit l'origine, mais appauvrit le devenir historique ultérieur. Exsangue, celui-ci ne peut apporter aucune nouveauté sinon l'incapacité d'égaler l'origine. Ce qui est neuf est alors nécessairement négatif et la surprise qu'il réserve à l'historien ne peut qu'être une mauvaise surprise: une trahison de la première plénitude. Les trahisons peuvent s'accumuler et s'accentuer jusqu'au moment où l'historien crie victoire: l'absence fut longue, mais l'originel est revenu. Pour ce type d'historien, l'histoire idéale est celle qui resterait

fixée au moment de sa naissance, le répétant jusqu'à s'épuiser... d'ennui[83].

Le «patrimoine» (deux visions)

Buṭrus Ḍaw n'est pas un cas à part parmi les historiens libanais. L'utilisation d'un langage aussi fruste pour innocenter le «nous» et incriminer l'Autre n'est évidemment pas courante. Mais les préliminaires qui fondent son texte sont communs à une majorité d'historiens, chrétiens et musulmans, de droite ou de gauche... L'analyse des textes consacrés aux Mardaïtes nous a déjà permis de faire ressortir certains éléments de cette position très répandue. Mais, comme la plupart des historiens ne trouvent pas dans les Mardaïtes leur origine, il nous faut étudier le rapport qu'ils établissent entre l'origine et le temps à travers une recherche de la «philosophie» générale de l'histoire dans laquelle s'inscrivent leurs récits et à travers l'analyse de nombreux spécimens de leurs textes. Nous serons d'une extrême concision, car les résultats auxquels nous aboutirons ne diffèrent pas beaucoup de ceux que nous avons obtenus en étudiant l'ouvrage de Ḍaw.

83. François Furet insiste sur un point: «C'est qu'à partir de 1789, la hantise des origines, dont est tissée toute histoire nationale, s'investit précisément sur la rupture révolutionnaire. Comme les grandes invasions avaient constitué le mythe de la société nobiliaire, le grand récit de ses origines, 1789 est la date de naissance, l'année zéro du monde nouveau, fondé sur l'égalité.» Il ajoute: «Or, l'histoire de la Révolution a pour fonction sociale d'entretenir ce récit des origines.» Il montre ensuite que l'image de l'origine varie d'un siècle à l'autre. La Révolution française a été conjointement République et Révolution. «Le XIXe siècle avait cru à la République. Le XXe croit à LA Révolution. Il y a le même événement fondateur dans les deux images.» F. Furet, *Penser la Révolution française,* Paris 1978, pp. 14-17.

L'histoire des Mardaïtes, quels que soient les changements qui ont atteint sa signification, n'est pas l'histoire de la Révolution française. Elle ne fonde pas le changement mais l'indépendance et l'identité qui la soutient. La différence qu'elle établit n'est pas une différence à l'égard de ce qui précède, mais de ce qui environne. Pour cette raison, il lui est demandé d'être parfaite dès le début et de retrouver sa perfection quand elle la perd. Le temps ne doit pas répéter le changement, mais fixer, si possible, le stable ou le retrouver (il demeure latent en tout état de cause) s'il se relâche.

Que les historiens libanais se donnent diverses origines n'est même pas à préciser. Une remarque s'impose cependant ici même: les historiens n'abordent pas nécessairement d'une manière directe la question de l'origine. Sous leurs yeux, la fidélité à l'origine tisse des fils qui partent d'elle et dont le réseau forme ce que nous appelons le «patrimoine» historique. L'historien peut donc revendiquer une origine en s'identifiant à un «patrimoine». La fidélité à ce dernier ne se prouve que dans la mesure où, prenant possession de l'origine, elle explicite ce que celle-ci contient d'implicite. Le «patrimoine» est certes riche, divers, rempli d'intrusions extérieures; il contient, par ailleurs, des courants contradictoires. Mais l'historien, qui s'identifie avec lui, lui attribue une certaine unité qui est l'unité de l'origine. Il choisit l'une des branches, la considère comme le tronc et l'élague de tout ce qu'il estime être faux ou superflu.

La revendication d'un «patrimoine» qui dispense d'un retour à l'origine revêt de multiples aspects dans les ouvrages de nos historiens. Citons quelques-uns de ces aspects: le souci de ne pas outrepasser la lettre des sources contemporaines de l'événement relaté; l'incapacité où se trouve l'historien de quitter le texte pour l'interpréter ou pour projeter sur les événements un nouvel éclairage absent de la source elle-même... Nous retrouvons de nombreux traits de cette attitude dans les textes divers d'Asad Rustum. La lecture de *Bachīr II entre le sultan et le khédive* et de *Le Liban à l'époque du Moutassarifat*[84] suggère l'existence de liens spéciaux entre l'auteur et le milieu qu'il décrit ainsi qu'avec ses personnages, ses relations et ses traditions. Il est certain que l'auteur dresse, pour ses ouvrages, des plans précis et choisit avec un grand soin ses thèmes. Cette seule intervention disloque les sources, redistribue leurs contenus, exclut une bonne part de ce qu'elles contiennent et introduit ce qui reste dans une logique où les préoccupations de l'auteur prédominent sur celles des sources. Il n'en reste pas moins que l'écriture de

84. A. Rustum, *Bachīr bayna al-sulṭān wa al-ʿazīz* (Bachīr II entre le sultan et le khédive), 2 vol., Beyrouth 1966; *Lubnān fī ʿahd al-mutaṣarrifīya, op. cit.*

Rustum — un de nos historiens les plus exercés et les plus maîtres du métier — sauvegarde des éléments puisés dans les sources et que seule justifie la tendance à retrouver une certaine saveur contemporaine de l'événement et dont il est difficile de contrôler les composantes. Tout se passe comme si l'historien cherche à restreindre la distance qui le sépare du milieu qu'il décrit et dont il narre les événements. Cette tendance ne peut, à ce qu'on sache, être considérée comme une des conditions générales de l'écriture historique, à supposer que de telles conditions existent. Le style dénote une certaine appartenance au milieu évoqué et suggère que l'historien, malgré la période révolue, n'est pas étranger à ce milieu. Nous le voyons glisser les usages protocolaires dans le récit politique et militaire. Il s'arrête à l'échange des présents. Il note tout ce qui est anecdotique. Quand il ajoute un élément à la source, cet élément est, en général, la conjecture d'un motif psychologique ou la description d'un trait de caractère propre à l'un des personnages du récit. Ce procédé ancre le lecteur dans l'idée que l'historien vit au milieu de ses personnages. Il tient à faire figurer, dans son récit, les termes utilisés à l'époque et dans le milieu évoqués. Ces termes figurent qu'il s'agisse de la citation de longs fragments de sources ou qu'il s'agisse de résumés fournis par l'auteur. Il accorde une place au loisir des princes et des gouvernants et n'oublie pas de parler des modes vestimentaires. Il consacre, toutefois, une rubrique à part à cette question et ne la glisse pas dans un contexte différent... Nous ne cherchons pas à dire que Rustum ne sent pas la différence entre son époque et celle des wālīs, des princes et des moutassarifs. Au contraire, il la sent très bien. Le souci de retrouver les signes du passé (soit le cérémonial qui y distinguait les échanges, qu'il s'agisse de comportements rituels ou de rituels de langage) tente de remédier au sentiment de la fuite du temps. Mais l'historien demeure proche. Il note, il ne feint jamais la froideur. Il est complice des événements et n'introduit aucune distance. Il se rend familier aux personnages et des événements comme quelqu'un qui reviendrait au village après une longue absence. Il appartient au terroir bien que sa vie se soit faite ailleurs. Il se reconnaît lui-même dans le «patrimoine» en dépit de la longue distance qui sépare le passé du présent.

Une autre version de la revendication du «patrimoine» peut être trouvée dans l'écriture historique de ᶜAlī al-Zayn. L'étude de cette version nous aide à mieux saisir les rapports qui lient les trois aspects de la réalité que nous examinons: l'origine, le patrimoine et le temps. Les chiites du Jabal ᶜĀmil dont ᶜAlī al-Zayn se fait l'historien nous placent devant une nouvelle structure du rapport trilatéral. La raison de cette différence se trouve dans la séparation — inexistante dans les cas maronite et druze et partiellement absente du cas grec-orthodoxe — qu'on peut noter entre le «patrimoine» (ce mélange proprement amélite d'événements, de traditions et d'images) et l'origine (la naissance de la doctrine chiite). Cette séparation s'échelonne sur plusieurs niveaux. C'est d'abord la séparation de deux lieux (aucun des grands événements de la fondation du chiisme ne s'est passé au Jabal ᶜĀmil: ni les grands épisodes de la vie de ᶜAlī ni l'assassinat de Ḥusayn ni l'occultation du Mahdī...). C'est, ensuite, une séparation dans le temps (la naissance du chiisme est totalement indépendante du développement intérieur de l'histoire amélite même si l'hypothèse d'une certaine contemporanéité peut être évoquée). C'est, troisièmement, une séparation de nature (la naissance de la doctrine chiite n'est pas, aux yeux de ses adeptes, le résultat d'un développement historique normal ou prosaïque, mais un événement situé sur le plan d'une histoire «sainte» et en rapports avec la révélation divine et les destinées du Message. L'histoire du groupe amélite est comparable à n'importe quelle autre histoire même si la doctrine religieuse y joue le rôle de pôle d'attraction et d'assimilation). La dernière séparation concerne la nature de l'Autre (pour la doctrine, l'Autre est défini par l'histoire de l'islām; pour l'histoire du Jabal après 1920, l'Autre ce sont les communautés libanaises). L'origine et le patrimoine forment donc, dans le cas chiite, deux entités historiques fort éloignées l'une de l'autre. L'origine pourrait théoriquement s'approprier le patrimoine dans l'imaginaire du groupe... L'histoire amélite deviendrait alors une *karbalāʾ* permanente. Nous trouvons des figures de cette appropriation dans les textes et dans «les âmes». Mais elle ne laisse pas sur les chroniques chiites des

effets comparables à ceux que laisse l'adoption de l'origine mardaïte sur les histoires maronites. Les Mardaïtes ont déjà joué un rôle politique dans l'histoire du Liban et leur retour, en tant qu'origine, s'inscrit dans un registre homogène. En raison des multiples séparations, *karbalā'* ne peut assumer une fonction semblable. Elle peut, tout au plus, servir à «comprendre» métaphoriquement les événements et à indiquer la ligne générale de leur développement. Elle n'est d'ailleurs utilisée comme critère d'explication que partiellement et par intermittence. Si nous la laissons de côté en tant qu'«origine séparée», une question se pose: que devient le temps dans une histoire à laquelle il manque un principe d'unité interne, c'est-à-dire ce qui ordonne ses instants événements, étapes) dans une constellation déterminée?

L'écriture historique de Zayn et, plus particulièrement, son rapport aux sources nous renseignent magistralement sur ce devenir. Ce qui était chez Rustum un «engagement» sémiotique dans l'ordre du pouvoir, de la vie sociale et des rites de l'époque ottomane devient, chez Zayn, une négligence de la synthèse[85].

85. Le repli de Zayn et l'engagement de Rustum ne sont pas les deux seules manières d'adhérer au «patrimoine» dans l'écriture historique. Une troisième voie peut être nommée «la nostalgie». Elle est surtout à l'œuvre dans l'histoire des traditions et des mœurs et dans les livres de «contes historiques». Déjà le père Yūsuf Tātī (qui est le premier à consacrer une histoire aux «traditions libanaises» dans le deuxième volume d'*al-Machriq* en 1899) invoque, comme l'un des motifs de son entreprise, le risque de voir «certaines de ces traditions disparaître» (*al-Machriq*, vol. II, t. I, p. 24); l'empressement «des Orientaux (...) à imiter les mœurs et les comportements des étrangers» est, pour lui, une source d'inquiétude (*ibid.*). Quinze ans plus tard, ʿĪsā Iskandar al-Maʿlūf qui écrit sur la même question (in *Lubnān: mabāḥith ʿilmīya wa-ijtimāʿīya, op. cit.*, t. I, pp. 158-207) affirme que «la propagation des mœurs occidentales» est venue à bout de «tout ou partie des comportements libanais à l'exception de quelques-unes des traditions durzes» (*ibid.*, p. 158). Les auteurs postérieurs ont évidemment pour but de préserver «une civilisation en voie de disparition» (ouvrage publié par Anīs Furayḥa à Beyrouth en 1957). Le sentiment de se tenir à un carrefour ne contredit pas, mais, au contraire, va de pair avec «l'immersion» de ces auteurs dans les eaux familières des traditions. Furayḥa puise la plupart de ces dernières dans son village natal Ras al-Matn (*al-Qarya al-lubnānīya: ḥaḍāra fī ṭarīq al-zawāl* [Le village libanais: une civilisation en voie de disparition], 2e éd., Beyrouth 1980, Préface page g). Laḥd Khāṭir fait de même et les puise dans sa localité de naissance, Roueissat el-Naaman (*al-ʿĀdāt wa-al-taqālīd al-lubnānīya* [Les mœurs et les traditions libanaises], 2 vol., Beyrouth 1974). Tous deux identifient les traditions et le giron maternel. Le second écrit que sa «première volupté» a été d'écouter sa mère chanter *al-dādī alla alla!...* et *nam lallah yā ʿaynī* (chansons libanaises rituelles pour accompagner l'apprentissage à la marche et pour préparer le sommeil) (*op. cit.*, t. I, p. 6). Furayḥa réunit dans une même constellation les traditions, la maternité et l'enfance (*al-Qariya..., op. cit.*, pp. A et 2).

Cette familiarité originaire exclut toute distance entre l'historien et son sujet et l'empêche de critiquer ou d'interpréter les traditions. L'auteur se contente alors d'énumérer et de décrire. Les critères du présent servent très rarement à évaluer les mœurs du passé (la religion et sa morale servent d'horizon aux rares critiques proférées). C'est, au contraire, le présent qui doit subir l'épreuve d'un passé précieux par sa pureté, sa tranquillité et par les signes de santé et de simplicité qu'il recèle. Furayḥa n'échappe pas à cette familiarité bien qu'il fasse appel aux principes de l'ethnographie. ʿAlī al-Zayn, (*al-ʿĀdāt wa-al-taqālīd fī al-ʿuhūd al-iqṭāʿīya* [Les mœurs et les traditions aux époques féodales], Beyrouth-Le Caire 1977), ne lui échappe pas non plus malgré son opposition au «féodalisme» lors de son activité politique et qui se reflète ici dans sa critique des traditions qui ont un caractère politique accentué.

Ces remarques valent aussi pour les livres de «contes». Dans ces ouvrages, l'auteur chosit ses ancêtres, se livre à une projection sans vergogne et dissout les significations contradictoires des récits dans l'identification généralisée qu'il pratique. Chez Saʿīd ʿAql, l'émersion de la Montagne libanaise devient un conte. Elle se dégage pour éviter l'amplification d'un conflit «avec un volcan qui habite dans les parages» (S. ʿAql, *Lubnān ʾin ḥakā* [Si le Liban parle], Beyrouth 1960, 3e éd., 1977, p. 121). Elle se demande: «Irai-je à droite ou à gauche? Ni dans cette direction ni dans l'autre. J'irai vers le haut.» Après cela, «elle continue à traverser les territoires du vent jusqu'à se rapprocher du soleil. Celui-ci lui fait signe de s'arrêter. Elle se dit alors: "Je crois en la lumière et je lui obéis"» (*ibid.*, p. 122). Le danger de l'environnement, la volonté de lui être supérieur et le voisinage de la lumière se retrouvent dans ce conte au symbolisme patent. Quand nous passons de la création à la compilation avec F. E. al-Bustānī (*ʿAlā ʿahd al-amīr* [Au temps de l'émir], Beyrouth 1926, 5e éd., 1975) et Laḥd Khāṭir (*Aḥdāth wa aḥādīth min Lubnān, op. cit.*), le voile «poétique» tombe, mais l'identification aux valeurs logées dans le cendre du récit ne change pas, même si ces récits sont parfois terrifiants (certains nous ont donné personnellement froid au dos). Bustānī est satisfait de la justice expéditive de Bachīr II qui exécute une femme et son amant (la femme est mise dans un sac et jetée dans la vallée; l'homme est pendu), cinq jours après les avoir

Ici se succèdent les textes des sources libérés, dans de nombreux cas, des chaînes qu'impose une réécriture qui cherche à établir des rapports nouveaux entre les contenus. Les seules chaînes qui restent sont celles qu'impose une critique externe dont les principales clauses sont: les événements relatés doivent être véridiques, c'est-à-dire qu'ils ne doivent être rejetés ni par la

raison ni par d'autres sources sûres; ils doivent se rapporter au même sujet et ne pas dépasser le cadre géographique du Jabal ᶜĀmil; ils doivent se rapporter à la même époque et suivre l'ordre temporel. La question porte sur la nature de cet ordre. Zayn, sembable en cela aux autres historiens des communautés, dresse une image stable des caractéristiques du groupe (il s'agit

soupçonnés d'avoir participé à l'assassinat du mari (BUSTĀNĪ, *op. cit.*, pp. 114-118). Khāṭir raconte l'histoire de Zakkūr al-Cham ʿūnī qui, à l'époque de l'émir Yūsuf Chihāb, tue à Saïda un cordonnier borgne qui cherche à humilier les Libanais, assassine et vole le chef de police de la ville, tue un chaykh amélite et deux de ses serviteurs rencontrés sur son chemin, coupe les oreilles de toutes ces personnes et les offre à l'émir. L'auteur termine ce récit par une expression qu'il met dans la bouche de l'émir s'adressant au chaykh Kulayb Abū-Nakad, protecteur de Zakkūr: «Que toi, moi et le Liban nous félicitons de l'existence de gens aussi courageux» (*op. cit.*, t. II, pp. 75-82). Bustānī avait fait de Zakkūr un des ancêtres du président de la République Camille Chamoun dans un discours prononcé devant lui à Dayr al-Qamar. Cf. *Awrāq lubnānīya* (éditée par Yūsuf Ibrahīm YAZBIK), vol. II (1956), t. 11, pp. 487-488.

Enfin, comme les précédents auteurs, Salām al-Rāsī est immergé dans l'eau de ses récits. Il les réunit «afin qu'ils ne se perdent pas» (c'est le titre de son premier ouvrage. Il le reprend dans les préfaces des autres ouvrages. En peu d'années, al-Rāsī a publié cinq livres qui compilent des proverbes et des récits. Le lecteur trouvera leurs titres dans la bibliographie qui figure à la fin de cette étude). Mais la nostalgie n'habille, chez lui, que le personnage du héros qui généralement «se casse la gueule». Rāsī ne cherche pas à mettre en relief la grandeur d'un patrimoine. Il ne s'identifie pas avec un ordre de traditions lié à certains pouvoirs (pouvoir de la famille ou de la religion ou pouvoir politique) comme c'est le cas chez Bustānī et Khāṭir, ni avec la confiance d'une «civilisation» en elle-même et dans ses racines comme c'est le cas chez ʿAql. Ce qui domine dans ses ouvrages, c'est la mise en lumière d'une «sagesse» au sens de savoir-faire, de ruse, de débrouillardise qui permet au héros de se sauver la peau dans le labyrinthe d'un monde hostile. Les héros de Rāsī sont généralement soit des personnages en dehors du temps (un homme à qui il arrive malheur voit ce malheur s'amplifier du fait de l'intervention de sa femme), soit des personnages qui vivent à une époque proche de nous (des villageois ou des notables de Jabal ʿĀmil ou d'ailleurs, des fonctionnaires, des wālīs, etc...). Le héros parvient parfois à se dégager d'une situation délicate. Son originalité — et le motif qui porte à s'identifier à lui — viennent alors de la précarité de sa réussite quand même sa victoire sur les pouvoirs est claironnée. Quand il échoue dans sa tentative, sa singularité réside dans le commentaire amer, dans l'abandon extrême ou dans la négation d'un malheur qui écrase. Dans les deux cas, le héros de Rāsī étale son inadaptation au monde (le monde des notables qui usent et abusent de leur pouvoir, le monde de la bureaucratie et de l'État, le monde des forces étrangères auxquelles il ne peut faire face). Face à ce monde

des métoualis de l'époque féodale). Mais il introduit cette image dans le cours d'événements historiques inégalement enchaînés. Cette inégalité se soumet à la hiérarchie des protagonistes qui agissent et à la hiérarchie des contenus qui se rapportent à eux dans les sources. Plus l'historien se rapproche des appareils politiques, mieux il connaît les lois qui gouvernent le devenir historique et les luttes qui le traversent. L'origine de ces lois est la politique elle-même qui est gouvernée par des intentions et qui établit des rapports caractérisés par une logique propre des actions et des réactions. Certaines significations peuvent être dégagées de la politique de Jazzār, de la campagne de Bonaparte ou des guerres d'Ibrahim pacha. Ces significations, ainsi que les réactions auxquelles elles donnent lieu, s'enchaînent logiquement et chronologiquement. Un jugement sembable peut être porté, à l'intérieur du Jabal ᶜĀmil et de sa hiérarchie féodale, sur la politique intérieure de Nāṣif al-Naṣṣār, sur son alliance avec Ḍāhir al-ᶜUmar, sur ses batailles contre la principauté chihābite et sur ses rapports avec les wālīs ottomans. A ce niveau du développement historique, quelque chose s'accumule puis s'interrompt et s'émiette, mais, dans tous les cas, suit un ordre que l'analyse peut saisir. Mais quand nous arrivons, avec ᶜAlī al-Zayn, à l'histoire du peuple, la durée retombe dans l'émiettement et la répétition. Les sources n'apportent dans ce domaine que des récits de catastrophes aux effets tellement semblables

écrasant, le héros ne possède qu'un savoir-faire dont l'efficacité est très limitée. Rāsī, qui est originaire du Sud-Liban, n'emprunte pas la voie des intellectuels de la Montagne qui présentent des personnages qui savent ce qu'ils veulent et des traditions dont la disparition provoque leur nostalgie parce qu'elles ont assuré, dans le passé, la réussite d'un code de vie qui a procuré aux ancêtres la tranquillité et la fierté. Rāsī compile des récits avant «qu'ils ne se perdent». Son univers est peuplé de personnages (qu'il aime) qui n'étaient pas toujours heureux dans le passé, mais qui luttaient contre les circonstances avec des moyens propices. Aujourd'hui ces personnages dans des contextes aussi difficiles ne sont plus en possession de leurs moyens (leur intonation, leurs arguments et leurs valeurs sont décalés). Les personnages parviennent alors à nous faire rire et à faire rire leur présentateur. Mais celui-ci retrouve chacun d'eux en lui-même et rit d'être partagé entre eux et leurs oppresseurs. Rāsī rassemble des contes «avant qu'ils ne se perdent» et met en scène des personnages capables de manœuvrer un peu avant de mourir.

qu'il est difficile pour la mémoire de les distinguer les unes des autres ou de séparer les dates auxquelles elles eurent lieu: guerres, augmentation du *mīrī,* cherté, sécheresse et famine, invasions étrangères, tremblements de terre... Dans une étude consacrée ailleurs aux écrits de ᶜAlī al-Zayn[86], nous avons noté qu'il cite, dans ses ouvrages, la quasi-totalité de ce qu'a rapporté al-Rukaynī. Nous avons alors montré que ce qui sépare une année de l'autre dans ces modestes «Annales», ce sont les décès et surtout les décès des notables. L'annonce de chaque décès est accentuée par une rime qui interrompt la fluidité d'un texte généralement mal écrit. Le temps du petit peuple est scandé par les seules calamités et il semble que des forces aveugles, socio-politiques et naturelles forment, dans leur ensemble, une sorte de destin acharné contre le peuple... Celui-ci ne fait preuve d'aucune initiative et se montre incapable d'affronter les malheurs ou même de tenter d'y faire face. Il se contente de subir et d'éprouver. Comme Zayn sépare, d'une manière parfois tranchée, l'histoire des wālīs et des féodaux de celle du peuple, celle-ci — dans la mesure où elle est indépendante — se détache de l'origine et se montre incapable de former un patrimoine. Ce qui la détache de l'origine c'est ce dont nous avons déjà parlé: son «extériorité» et sa séparation. La formation d'un patrimoine exige une thésaurisation d'actions historiques que les seuls appareils politiques sont à même de faire et qui demeure hors de la portée du petit peuple. Pour cette raison, le temps du peuple demeure émietté et répétitif... Il est émietté dans la négativité de la soumission et il est repétitif parce que sa soudure réside dans une origine extérieure et placée à distance. Cette situation que les sources dictent à Zayn provoque son ire contre le peuple. *Al-chaykh ᶜAlī* est un historien «contradicteur». Dans la commu-

86. ʿA. AL-ZAYN, *Fuṣūl min tārīkh al-chīʿa fī Lubnān (*Pages de l'histoire chiite au Liban), Beyrouth 1979; présentation d'Aḥmad BEYDOUN, « ʿAlī al-Zayn, muᵓarrikh al-ṭāᵓifa al-muʿāriḍ, muᵓarrikh al-dawla al-gharīb» (ʿAlī al-Zayn, historien opposant de la communauté et historien étranger de l'État), pp. 9-29. Cette présentation traite des caractéristiques de l'histoire dans les ouvrages publiés de Zayn. Nous reprenons quelques-unes de ces caractéristiques dans notre présent exposé.

nauté, il ne s'identifie pas avec un groupe déterminé, mais il occupe une position aux dimensions complexes. Cette attitude lui permet d'ouvrir sa communauté au changement et d'être très différent d'un Buṭrus Ḍaw, par exemple. S'il cherche au Liban «l'histoire» de sa communauté, il ne peut «y» trouver son origine. Mieux vaut donc que cette origine qui ne s'y trouve pas ne soit pas un État (fonction que remplissent les mardaïtes chez Ḍaw). Zayn n'a pas sous la main un précédent pour demander au présent de le répéter. D'autre part, il n'accepte pas le patrimoine entier du groupe, sans distinction des éléments, pour pouvoir demander au présent de l'accueillir dans sa totalité et de se mouler sur son image. Zayn cherche à décrire un type d'existence historique propre aux métoualis du Liban sans exclure la possibilité de contester ce type d'existence. Dans sa contestation interviennent des facteurs imputables au groupe lui-même (la conduite des divers partis et leurs rapports mutuels) et des éléments dus à l'Autre. C'est l'existence du groupe (dans son étendue et sa profondeur) et non la forme qu'il a revêtue qui est le point d'ancrage. L'image souhaitée pour l'avenir des métoualis entretient avec le passé un rapport essentiellement négatif. Il n'a pas appartenu au passé «d'ordonner» ou de «bien ordonner» le temps, une telle mission incombe à l'avenir. Les projets d'avenir servent même de critère pour évaluer, positivement ou négativement, le passé. L'existence du groupe se prolonge; il n'est pas possible d'y retrouver une origine capable d'être reprise; aucun patrimoine ne s'y accumule pour imposer, dans sa totalité, une identité. Ni la répétition ni l'accumulation ne sont des préoccupations majeures de Zayn. Un historien qui s'est abandonné à la voie de ses sources, c'est-à-dire au multiple et au divers, a ouvert les portes de sa propre histoire à la création de l'avenir.

LES ORIGINES: DU GROUPE AUTO-SUFFISANT À L'INDIVIDU-ṢUᶜLŪK (CONCLUSIONS)

Les deux exemples de Rustum et de Zayn nous ramènent aux «origines» diverses que se donnent les historiens. Ils montrent, par ailleurs, des modes d'action différents de l'origine sur

la mise en ordre du temps historique. Notre but n'est pas ici d'énumérer tous ces modes, car cela nous conduirait à examiner des divergences individuelles qu'il est difficile de circonscrire. Il ne nous reste donc qu'à énumérer les origines elles-mêmes. Ce que nous avons présenté dans la première partie nous aidera à en dresser la liste.

1. *L'origine géographique*

Nous avons vu dans l'œuvre de Jawad Boulos[87] le modèle de cette position. Enraciner l'histoire dans le territoire conduit à une première conséquence: reprendre l'intégralité de cette histoire depuis le premier peuplement du territoire. Une récapitulation aussi totale exclut l'appropriation par un groupe ou une communauté actuels de l'intégralité ou de la plus grande partie des valeurs de cette histoire. Elle repousse aussi toute prétention d'un groupe à faire commencer par lui l'histoire du pays. Le commencement perd désormais ses racines dans le territoire lui-même et précède tous les groupes actuels. Il ne reste du commencement que des «tendances» naturelles issues de la configuration et de la position du territoire et qui s'imposent elles-mêmes, de manières multiformes, aux divers groupes à travers l'histoire. La pluralité des groupes est elle-même le produit d'un territoire qui dresse des barrières naturelles entre ses diverses régions. Le pluralisme est donc inscrit dans l'ordre des choses et ne fait qu'imiter une des caractéristiques du territoire. L'histoire qu'écrit Boulos ne retient que ces caractéristiques qui se révèlent être les seules réalités authentiques. Mais l'historien ne s'arrête pas à cette image (jusqu'à présent tranquillisante). Il étudie de plus près ces caractéristiques. Il découvre immédiatement que le territoire libanais est formé d'une côte et d'une montagne, qu'il est ouvert sur la mer et relativement isolé du continent. Boulos affirme que la Montagne est placée, par une «pente naturelle», dirions-nous, au service de la côte; elle en est la muraille empêchant le continent de la tyranniser et le désert de parvenir à ses confins. La côte porte le message profond du

87. Cf. *supra* le troisième chapitre de la première partie.

territoire, celui de la mer. De la division du territoire et de la spécification de ses fonctions naît la division de l'histoire en deux périodes. Durant la première période, l'histoire — ou sa majeure partie — s'harmonise avec la fonction du territoire; cette période s'étend du cinquième millénaire av. J.-C. à la conquête islamique. Durant la seconde période, l'histoire — dans son ensemble — trahit la fonction du territoire; le Liban se rétracte de la côte, se réfugie dans la Montagne et se prépare à retrouver la mer. Cette période s'étend de la conquête islamique à l'époque présente. Nous avons déjà fait allusion à l'inégalité profonde des deux périodes quant à leur longueur et quant à leur valeur. La première époque est remplie de sève; on y voit le temps progresser et donner à ses instants la force qu'il puise dans le caractère de la terre et dans son désir. Dans la seconde époque, le temps est ancré dans le négatif et il est rempli par la seule valeur de l'attente, même s'il lui arrive de redonner momentanément au territoire la joie d'accomplir sa fonction[88].

Cette seconde période concorde avec l'histoire des communautés actuelles. Elle commence avec la cassure du temps qu'opère la conquête islamique. Les communautés n'ont donc aucun privilège dans cette histoire. Leur repliement sur la Montagne et leur dispersion dans ses diverses régions aux époques féodales sont le début d'une histoire mutilée dans sa signification naturelle et le signe d'une décadence. A moins qu'elles n'aient préservé des foyers «indépendants» qui arrêtent l'invasion continentale et qui préparent (dès la première circons-

88. L'intégration de la fonction de la Montagne dans le message de la mer est une préoccupation commune aux partisans de l'origine phénicienne (c'est-à-dire l'origine qui dépasse les communautés dans le temps et dans l'espace sans cesser d'être libanaise). Cette intégration (enrichie de la reconnaissance du pluralisme montagnard et de la légitimité de l'ouverture sur l'Orient) traverse la pensée de Michel Chiha, le plus éminent des «Phéniciens»; cf., par exemple, M. CHIHA, *Politique intérieure, op. cit.*, pp. 178, 217-218, 247-250, etc... A comparer avec BOULOS, *Tārīkh Lubnān, op. cit.*, pp. 130-131. Chiha, en raison d'une vision dominée par le politique, pensons-nous, attribue, plus que Boulos, un rôle à la Montagne dans la définition de l'entité libanaise et ce positivement (en raison du pluralisme) et non seulement négativement (pour établir la différence avec le continent intérieur).

tance propice) le retour du territoire à son premier destin. Les communautés qui se sont engagées sur cette voie gagneraient alors un privilège relatif... Ce privilège (à supposer qu'il existe demeure implicite chez Boulos qui ne parle jamais du droit des communautés ou de certaines d'entre elles sur le pays. Il faut, toutefois, dire que les diverses communautés ne participent pas de la même manière à cette seconde période. Les communautés musulmanes adhèrent, de par leur foi, à l'acte qui a rompu la durée libanaise: la *daʿwa* islamique et la conquête qui en a résulté. Les communautés chrétiennes se placent en «dehors» de cet acte, qu'elles s'opposent à lui ou qu'elles fassent acte d'allégeance. La position communautaire trouve une voie d'accès à la représentation de Boulos (le territoire-origine) par la valeur négative attribuée à treize siècles d'histoire durant lesquels l'acte de rupture s'est perpétué sur le territoire libanais, en revêtant d'innombrables figures. Pour être plus précis, Boulos n'attribue pas la frustration de la fonction du territoire à la conquête islamique, mais à la fermeture des voies maritimes qui en a été la conséquence[89]. Mais cette réserve ne change rien au bilan terrible: le territoire libanais a été exilé de lui-même pendant treize siècles; son histoire, durant cette époque, n'est pas faite d'événements véritables (elle est, dans son ensemble, négative et nulle), mais d'une longue attente.

Nous ne pouvons sous-estimer l'importance de cette conclusion (ou, si l'on veut, de ce préliminaire) dans la représentation que se fait Boulos de l'histoire du Liban. Mais le schéma qui gouverne cette représentation est tellement général qu'il finit par noyer ce résultat aussi dangereux qu'il apparaît. Les principaux traits de ce schéma sont, d'une part, l'éloignement temporel de l'origine et sa mise hors de la portée des communautés et, d'autre part, le lien organique établi entre la pluralité des groupes et la nature du territoire libanais. Ces deux traits semblent, au premier abord, éloignés sinon opposés. Mais chacun d'eux contient, dans l'œuf, l'un des deux éléments enchevêtrés dans l'actuelle patrie libanaise (sur ce plan aussi ils apparaissent

89. Boulos, *op. cit.*, p. 220.

éloignés ou opposés). Ces deux éléments sont l'unité de l'État et le pluralisme des communautés. La fonction du territoire qui a permis à Boulos de placer l'origine à l'extrémité de l'histoire est une et abstraite: elle consiste à obéir à l'appel de la mer. Or, l'État est le seul à porter, à préserver et à représenter cette unité abstraite qui est l'unité du territoire lui-même. Quant au pluralisme communautaire, il est rendu possible ou nécessaire par un autre niveau de la nature du territoire, celui du relief. Le pluralisme est une donnée concrète et il est saisi par les sens et non par la raison abstraite. Cette donnée permanente n'a pas besoin d'un instrument pour se réaliser (au sens où nous disons que l'État est un instrument indispensable pour remplir la fonction du territoire). La combinaison de ces deux éléments est donc rendue nécessaire par la nature elle-même. Dans la patrie libanaise, nous remarquons une combinaison semblable entre la société civile et l'État. Ce que nous avons appelé l'éloignement ou l'opposition entre le premier élément en tant qu'abstrait (un message unique né d'une position géographique) et le second élément en tant que concret (une pluralité de groupes née de l'existence de barrières naturelles) est l'apparition symbolique, dans le champ de l'histoire, d'une question actuelle inséparable de son propre développement: la question du rapport entre l'État et la société civile. Cette question, à travers les représentations que s'en font les historiens contemporains, fera l'objet de la prochaine partie de notre recherche.

2. *L'origine communautaire*

Nous avons décrit, avec force détails, la version maronite qu'en donne B. Ḍaw. La principale de ses caractéristiques est le fait de considérer la communauté comme l'origine d'une «entité» figurée idéalement par l'État[90]. C'est, ensuite, la mainmise de la

90. L'origine géographique ou nationale diffère de l'origine communautaire en ce qu'elle accepte, en principe, d'être un héritage commun à de nombreux groupes sans voir l'un d'eux dominer les autres (en principe, évidemment, parce que dans les faits elle prépare la domination du groupe qui la revendique). Mais l'effet des deux origines est le même sur la représentation de la fonction de l'histoire et du temps. L'origine est proche, dans les deux cas, de

communauté (par la médiation de l'historien) sur les valeurs de l'histoire qui a précédé sa naissance (et dont elle s'estime la meilleure dépositaire) et sur l'ensemble ou la plus grande partie des valeurs de l'histoire écoulée depuis cette naissance. L'historien investit ces valeurs dans les événements où il présume une résurrection de l'origine. Il voit, dans les instants de cette résurrection, des étapes dans l'affermissement de l'identité et dans le renouvellement de ses forces. Le point de vue des historiens musulmans n'a été étudié qu'en tant qu'il affronte la vision maronite de l'origine sur son propre terrain. Nous avons vu une première génération d'historiens musulmans — Naqqāch et Zayn — tourner les chrétiens du Liban vers les Arabes, affirmer que leur rébellion est dirigée de l'extérieur et estimer que les grandes adversités sont celles qui ont opposé, les unes aux autres, les sectes chrétiennes. Cette génération (surtout Naqqāch) ne manque pas d'attribuer aux musulmans-Arabes la

«l'état de la nature» en un sens moins étroit que ne l'entend la pensée européenne classique, car elle contient d'emblée les valeurs qu'il faudra retrouver. C'est-à-dire qu'elle définit l'état normal. En arabe, un même terme *tābī'ī* sert à indiquer ce qui est naturel et ce qui appartient à la norme de l'origine ou à son critère. P. F. Moreau écrit: «L'état de nature (...), malgré les apparences, n'est pas situé dans le temps. Le retour à l'origine n'est donc pas une remontée dans le passé. Est-ce à dire qu'il n'y a pas de place pour l'histoire? Elle est du moins reléguée à un rôle secondaire, et quand elle intervient sur le plan théorique, fort affectée par les dimensions du devoir-être (...)

«Ce qui apparaît c'est que le temps est vide: il s'y passe une foule d'anecdotes, mais elles répètent indéfiniment les mêmes vérités (...)

«On peut cependant importer dans ce temps inerte un à-peu-près de l'histoire: la réalisation de l'origine. Il faut pour cela que le devoir-être vienne se nouer à l'être, dans le temps de la fondation, ou, au futur, celui de la révolution. Si rien ne se passe dans le temps, parce que tout est donné dans l'instant originaire, une chronologie peut s'organiser autour de cet instant. Très simple, d'ailleurs: elle se divise immédiatement en un avant où il n'y avait rien, et un après où tout est advenu; avant, ce qui était bafouait le doit-être; après, il le réalise.» P. F. Moreau, «Nature, culture, histoire», in *Histoire des idéologies*, sous la direction de F. Châtelet, t. III, Paris 1978, pp. 54-55.

Il est difficile d'être plus net sur cette question. Mais nous avons vu que l'origine communautaire, chez Ḍaw, ne rejette pas ce qui la précède, mais essaie de l'assimiler. Quand cette origine nationale-communautaire-politique intègre des origines culturelles, son «originalité» n'est pas mise en cause parce qu'elle appartient à un autre niveau..

paternité de l'idée libanaise (envisagée du point de vue du pouvoir). Par là, les chrétiens du Liban sont totalement dépouillés: les musulmans les ont soumis quand ils sont venus de l'extérieur et ils ont taillé, pour eux, «le Liban» de l'intérieur! Ainsi s'opère la destruction de l'effort historique chrétien (et plus particulièrement maronite) pour déterminer l'origine «libanaise» d'un développement historique «libanais» indépendant des Arabes et, chez certains historiens, opposé à eux. Nous avons ensuite trouvé, avec Ismail et Makkī, une seconde génération d'historiens musulmans qui commence par critiquer les faits et la logique interne du récit de l'Autre avant de porter atteinte à ses significations. La critique mène ces historiens à un récit dont les significations s'éparpillent, dont les éléments sont inégalement certains et qui est désormais incapable de servir de point d'appui à une identité ferme (maronite) affrontant une autre identité ferme (arabo-musulmane). Nous avons insisté sur le fait que ces traits du récit historique (que nous avons d'abord décelés chez Mgr Dérian), outre leur capacité de mieux approcher la vérité historique, sont la condition de l'abandon, par les historiens, de leurs tranchées, et ce, non pour s'aliéner dans la courtoisie historique[91] (qui élève, en définitive, des barrages plus hypocrites et plus tenaces), mais pour douter de soi-même et, par suite, pour douter de toute image absolue de l'Autre qui conduit — implicitement ou explicitement — à la nécessité de le soumettre ou de le détruire. Ce relativisme généralisé est la condition de la recherche historique et la condition de la transformation de cette recherche en dialogue dans l'enceinte de la vérité.

Notre analyse s'est donc bornée à étudier la manière dont les historiens musulmans ont affronté la fonction de l'origine dans

91. Adel Ismail tend, par exemple, à «ménager» ensemble les maronites et les druzes et à faire des «phénomènes négatifs» qui traversent leur histoire et leurs relations des accidents de parcours regrettables qui n'entament pas l'essence profonde. Il semble, à lire ses textes, que la pente «naturelle» des communautés va à la cordialité et au bon voisinage, c'est-à-dire à ce qui annonce «l'unité nationale» ultérieure... L'historien semble ici un hôte qui pénètre dans l'histoire des autres avec la politesse exigée de quelqu'un qui entre dans leurs maisons.

les productions de leurs collègues chrétiens. Elle a négligé les effets que laisse sur les textes des historiens musulmans la représentation de l'origine musulmane. Nous avons déjà dit que combler une telle lacune nous conduirait à sortir de l'histoire libanaise pour rejoindre l'histoire de l'islām et des Arabes dans ses représentations chez des auteurs musulmans contemporains. De nombreuses raisons nous ont poussé à éviter un tel dérapage: celle de ne pas vouloir nuire à l'unité de la recherche; celle de ne pas nous attendre à trouver d'autres résultats, quant à la nature et aux modèles généraux des prises de position, que ceux auxquels nous sommes parvenus dans l'analyse de l'effet de l'origine, de l'image de l'Autre et de la structure du temps dans les textes des historiens chrétiens; celle de ne pas être convenablement préparé à affronter ce type de recherche; celle, enfin, de posséder quelques études récentes qui enrichissent beaucoup notre connaissance de certains aspects de la question (la question de l'impact de l'islām, en tant qu'origine, sur les modes de formulation théoriques des musulmans)[92] même si elles ne sont pas consacrées à l'étude de l'écriture historique proprement dite.

3. *L'abandon de l'origine pour le patrimoine ou le «patrimonialisme»*

L'historien revendique un milieu (historique, culturel...) de l'origine duquel il ne se soucie pas, avec lequel il s'avère familier et dans le prolongement duquel il entend se situer même si ce milieu n'est plus. Cette position recoupe en de nombreux points et à de multiples niveaux la précédente. Mais elle en diverge par l'exclusion du retour de l'origine ou par la place secondaire qui lui est attribuée dans la structuration du temps historique et par l'hypothèse d'une certaine homogénéité de ce temps née de la permanence de l'identité d'un milieu qui «contient» le changement (sans l'exclure) et l'empêche de se transformer en terre

92. Cf. ADONIS, *al-Thābit wa-al-mutaḥawwil* (Le permanent et le changeant), t. I: *al-Uṣūl* (Les fondements), Beyrouth 1974, Préface, pp. 35-114. Cf. aussi W. CHARĀRA, «Chubhat al-falsafa» (La suspicion de philosophie), in *Dirāsāt ʿarābīya*, février 1980, pp. 24-49.

d'exil pour l'historien. A. Rustum et ʿA. al-Zayn nous ont fourni deux illustrations de cette position. Nous avons vu que, dans ce cadre, les événements ne se répètent pas, mais s'alignent dans une succession relâchée dont les éléments ne s'enchaînent et ne se transforment en «cours» continu que par l'appartenance générale à un milieu familier. Cette position est une possibilité offerte aux historiens des communautés qui ne voient pas dans le Liban leur patrie d'origine (religieuse ou politique) ou dont la patrie d'origine ne se limite pas au seul Liban. Elle s'offre donc à toutes les communautés libanaises, excepté les maronites et les druzes. Les melkites, par exemple, tendent à étendre leur influence (en tant que communauté régionale et non en tant qu'Église œcuménique) sur l'ensemble de la Syrie naturelle. Ils peuvent regarder vers l'arabisme en tant qu'«héritiers» des tribus chrétiennes et arabes de Syrie qui se sont ralliées à la conquête musulmane (surtout les Ghassanides). Ils peuvent aussi ne point s'estimer étrangers dans le milieu historique ottoman en raison du rôle qu'ils ont joué en tant qu'Église et que communauté dans ce milieu[93]. a ce niveau d'abstraction, la position des sunnites et des chiites est semblable à celle des melkites. Eux aussi ne s'arrêtent pas aux frontières libanaises pour délimiter les régions

93. Quant aux druzes, il y a évidemment ceux du Hauran (et la petite minorité palestinienne). Mais la date relativement récente de la formation du groupement druze de Syrie (après la bataille d'Aïn-Dara en 1711) et les séquelles de la lutte qaysite-yamanite... gardent pour la communauté du Liban la place de pôle. L'influence réciproque des deux groupements a faibli depuis l'époque du Mandat (celle de «l'État druze» et de «la Révolution druze» de Syrie). Malgré cela, le parti nationaliste syrien (communément appelé parti populaire syrien) a pu se propager dans leurs rangs.

Le patriarche des grecs-orthodoxes est le dernier des patriarches d'Antioche à faire de la Syrie son siège principal. Le fondateur du parti nationaliste syrien appartient à cette communauté et les principales forces de ce parti se repèrent dans ls agglomérations grecques-orthodoxes.

La revendication de l'ascendance raciale arabe (arabe syrienne) se retrouve surtout au niveau des familles. La plupart des familles nommées hauraniennes (elles semblent avoir quitté le Hauran au début du XVIIe siècle) du village et de la région de Marjeyoun rattachent, par exemple, leurs origines aux ghassanides. Cf. Ḥ. KHŪRĪ, *al-Akhbār al-chahīya fī uṣūl al-ʿāʾilāt al-marjiʿyūnīya wa al-taymīya* (Sur les origines des familles de Marjeyoun et de Wādī al-Taym), Beyrouth 1956, pp. 311 et sq. et divers endroits du livre.

de leur origine. La présence ancienne des sunnites sur la côte libanaise et leur appartenance à la confession des États islamiques qui l'ont gouvernée nominalement et effectivement (et sans interruption aucune de la fin des Croisades à celle de la première guerre mondiale) forment le point de départ de la formulation historique d'un patrimoine sunnite libanais qui met en relief, à partir d'une position particulière (celle du pouvoir), la «libanité» de l'actuelle communauté sans empêcher son origine de s'étaler en dehors des frontières libanaises[94]... L'origine des chiites est, elle aussi, extérieure. Mais l'absence d'une «Église œcuménique» ou d'un «pôle de pouvoir» extérieur, la présence ancienne dans le Jabal ʿĀmil et dans la Békaa, la découverte de l'ampleur de leur présence historique au Mont-Liban (en tant que population de certaines régions et en tant que gouvernants de certaines autres) permettent aux chiites ce que leur historien appelle «La recherche de notre histoire au Liban», c'est-à-dire la délimitation d'un patrimoine uni de la communauté qui atteste sa longue appartenance à la «patrie». Cette appartenance attestée par un patrimoine de présence dans lequel ni la doctrine ni la race ne jouent un rôle est combattue par l'autre appartenance originelle et englobante. Dans le cas chiite, celle-ci se réclame de l'islām, de la race arabe et de la civilisation arabe dont l'image tend à remplacer celle de la race dans la dénomination de l'origine. Cette lutte interne entre deux tropismes n'est pas propre aux chiites. L'origine — par son extension ou par sa force d'attraction — peut venir à bout du patrimoine local dans chacun des cas précédemment cités. La plus achevée parmi ces tentatives

94. Cf. les articles de 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī disséminés dans la quasi-totalité des livraisons de la revue *al-Fikr al-islāmī* de ces dix dernières années. Tous ces articles tournent autour de l'extension historique de l'islām (mosquées, fidèles, juristes...) dans les diverses contrées libanaises. Certains articles sont particulièrement consacrés à la Montagne et aux villes actuellement chrétiennes.

Cf. aussi Z. AL-NAQQĀCH, *Ḍawr al-ʿurūba fī turāthinā al-lubnānī* (Le rôle de l'arabisme dans notre patrimoine libanais), Beyrouth 1974. C'est une nouvelle tentative pour intégrer les chrétiens dans l'identité arabe et pour les convaincre de la fausseté de la définition qu'ils donnent actuellement de leur identité.

est la théorie du «nationalisme territorial» syrien formulée par le melkite Anṭūn Saʿāda et sur laquelle nous nous sommes arrêté au début de cette recherche.

4. *la position critique*

De cette position s'approchent ceux qui, tout en acceptant l'origine communautaire ou le «patrimonialisme», lui adjoignent une attitude critique à l'égard de la tradition communautaire, mettant en doute son unité historique et refusant l'image hypostasiée d'une communauté dépouillée de toute contradiction et imperméable au changement (Mgr Dérian par exemple). C'est aussi la position à laquelle conduit l'approche «scientifique», celle qui s'exclut de toute appartenance confessionnelle préalable, qui s'abstient d'imposer aux sources des schémas idéologiques préconçus, qui tisse le récit historique sur un canevas solide, qui rejette, dans les récits anciens, ce qui n'est soutenu que par la tendance à diminuer l'autre ou à s'enjoliver soi-même..., qui reprend à son compte toute la rengaine connue des principes de «l'objectivité» et de ses limites dans le domaine de l'écriture historique. Cette approche n'exclut ni le doute ni l'hypothèse probable quand les sources ne permettent pas de trancher. Elle peut, selon l'état des sources, réserver une place au vide même s'il menace de déséquilibrer ou de détruire l'ordre interne des images traditionnelles d'un groupe. L'approche «scientifique» ne reste pas à l'écart des traditions des groupes dont elle écrit l'histoire. Elle est même la première à les affronter, dessinant des cours historiques qu'elle compare à ceux qu'établissent les traditions et qu'elle fonde sur leur critique. Elle peut se borner — telle est notre attitude dans cet ouvrage — à rechercher les préalables axiologiques impliqués dans l'affiliation aux traditions et dégager les structures profondes de l'imaginaire à l'œuvre dans les textes sans s'attaquer directement à la véracité de leurs contenus événementiels. L'erreur serait de considérer l'approche «scientifique» ou critique comme issue du simple désir de vérité et comme indépendante de la position de l'historien à l'égard des groupes dont il écrit l'histoire. Pour

vouloir la Vérité, l'historien doit se situer quelque part (dans la réalité ou dans le rêve). Ce qui incite à la rechercher dans une société comme la société libanaise c'est le désir de l'historien de se tailler, pour lui-même, une place abstraite et indépendante des lignes de séparation qui délimitent les mythes des origines. Les lignes communautaires sont évidemment les lignes les plus étanches. Quand les positions communautaires s'affrontent et que le combat porte sur l'identité, l'historien revendique pour son propre groupe les valeurs disponibles de l'histoire et il cherche à exterminer, autant qu'il le peut, les valeurs de l'histoire de l'Autre (nous ne sommes pas ici concernés par les autres types d'extermination). La communauté étant le foyer principal du legs historique, la condition de toute position critique dans le domaine historique est la disjonction de l'identité et du legs. Ceci conduit l'historien à ne plus considérer l'histoire comme une matrice dont le meilleur fruit est son «moi idéal» ou le «nous idéal» de sa communauté: Cette disjonction peut recevoir un autre nom. Elle transforme l'historien en individu, c'est-à-dire, dans l'ancienne terminologie tribale, en *ṣuᶜlūk* (gueux). Nous préférons le terme *ṣuᶜlūk* à celui de «citoyen» inventé par la Révolution française parce que celle-ci n'a pas eu lieu dans nos pays et n'y a pas consacré la société comme «Être suprême» dont «l'État» constitue l'incarnation abstraite. Ce «citoyen» atomisé n'a pas pris naissance et n'a pas trouvé en lui-même la «volonté» d'affronter son héritage même s'il reconnaît l'existence de cet héritage et en éprouve tout le poids. L'individu-historien n'est donc pas, chez nous, une conscience dont l'individualité peut être reprise par n'importe quelle autre conscience et qui adhère à la «raison objective» de manière à se placer dans l'universalité à travers toutes les généalogies particulières. Il ne peut se prétendre le résultat d'une abstraction qui l'aurait dépouillé de sa particularité et qui aurait développé autour de lui des «concitoyens». Il est, dans notre pays, l'exception ou le *ṣuᶜlūk*. Mais il n'est pas tombé d'un nuage. Il trouve son lieu de naissance dans une sphère sociale relativement récente, ce lumpen-État (l'État actuel) qui se situe au carrefour des lignes de lutte communautaires et qui tend, réellement ou idéalement, à se séparer de ces

lignes[95]. L'historien communautaire tisse un mythe total et totalement lisse. L'historien-individu, lui, est conduit, par sa méthodologie, à mettre le doigt sur les failles des mythes communautaires. Il s'approprie ces failles et non ce que le passé comporte de positif ou, du moins, il ne sépare pas le passé en grain et en ivraie. Plus les failles sont béantes et plus il trouve de place pour loger ses rêves d'avenir. Cet historien ne semble chercher ni précédents ni origine. Il rêve seulement de libérer l'avenir des images du passé. Les historiens communautaires ne disent pas seulement que l'histoire se répète, mais vont plus loin et affirment que sa mission est de se répéter. Pour l'historien-individu, les figures de la répétition dans l'histoire sont tracées par les mythes historiques. Ce n'est pas parce qu'il croit au progrès qu'il refuse ces mythes et leur tendance à se répéter. Il n'a pas besoin d'idéaux de cette ampleur. Il éprouve seulement le

95. Il est clair que les historiens marxistes sont très éloignés de cette gueuserie (*taṣaʿluk*). Ils sont pour la «classe dominante» tant que sa domination accapare la légitimité de la période historique et... tant qu'elle s'oppose à «l'Occident» (de la Byzance du VIIe siècle à la France du XXe). Insistons sur le fait qu'ils ne se contentent pas de reconnaître la domination, mais qu'ils s'identifient avec elle. Comme ils ne trouvent pas dans cette histoire de «classes» distinctes des États et des communautés qui remplissent ce rôle, ils finissent par s'identifier avec les États islamiques et avec l'actuelle position communautaire islamique (cf. ce que nous avons dit plus haut de Fuʾād Qāzān). Il faut excepter les histoires partielles où ils prennent partie pour les opprimés (cf. A. ʿULABĪ, *Thawrat al-zinj* [La révolte des zinj], Beyrouth 1961) si ceux-ci n'ont pas actuellement un prolongement «occidental». (Aucun mouvement de rébellion chrétien ne peut, par exemple, recevoir leur soutien contre le pouvoir islamique.) Il faut excepter aussi les histoires des idéologies (cf. Ḥ. MURUWWA, *al-Ittijāhāt al-māddīya fī al-falsafa al-islāmīya* [Les tendances matérialistes dans la philosophie islamique], 2 vol., Beyrouth 1978-1979) où ils soutiennent certaines tendances hétérodoxes et non toutes. Il leur échappe toujours que si l'unité du comportement de l'État dans ses politiques extérieure, intérieure et idéologique n'est pas un postulat, elle est, au moins, une hypothèse digne d'être discutée (n'y a-t-il, par exemple, aucune relation entre la montée du hanbalisme au temps des Mamelouks et le danger franco-mongol?).

D'autre part, ne font pas partie de cette gueuserie, ni, par suite, de la marge de l'État séparé, les historiens de «l'Unité nationale» au sens libanais du terme (v. *supra* ce que nous avons dit d'Adel Ismail. Ceux-ci se situent dans l'équilibre communautaire, c'est-à-dire dans l'État actuel, enjeu d'une lutte interne et externe qui laisse toutes portes ouvertes aux courants de la société civile et à ses tempêtes.

besoin d'un rêve *hic et nunc* qui lui permette d'écrire l'histoire. Il n'est pas nécessaire de formuler ce rêve dans un projet global capable de transformer le tout social et d'indiquer les forces qui peuvent amener le changement. L'historien-individu rêve sans doute d'une société qui n'aurait pas besoin, pour s'organiser, des mythes de la tradition et de la tradition des mythes. Il ne fonde par «son État» sur l'image d'une origine héritée. Il rêve de cette société puisqu'il ne laisse pas les mythes à leur tranquille quiétude. Mais il n'a pas besoin d'aller loin dans l'élaboration d'une nouvelle image. Il n'a que faire de cette démarche. Situé dans une marge que laissent, à l'indépendance de l'État, les communautés et autres forces de la tradition, il rêve. Pour parvenir à cette marge, l'historien doit être lui-même marginal... Il doit appartenir à la marge de l'une des communautés (être un de ses *ṣaᶜālīk*) ou à une communauté elle-même marginale ou encore avoir évolué à l'ombre d'un concours de circonstances marginalisantes (nous avons évoqué ces deux derniers points en parlant de K. Salibi). Énumérer des conditions générales n'explique pas une conduite et encore moins la totalité d'une personne. Il est toujours vrai que «Valéry est un intellectuel petit-bourgeois (...). Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry»[96]. Il nous faut, toutefois, noter que les conditions de cette situation s'opposent à celles qui, en Occident, produisent «l'historien objectif». Nous avons déjà dit que l'historien-individu n'est pas obligé d'introduire son rêve dans un projet de changement. Cela le conduirait à mettre son espoir dans une force quelconque. Cet historien n'est affecté ni par l'absence de cette force ni par l'absence d'une lueur d'espoir dans le développement de la marge qui porte l'indépendance de l'État et son existence propre. Il lui suffit de se situer dans cette marge et même de remarquer qu'elle est en train de se rétrécir et qu'elle risque de l'étrangler. Il éprouve d'autant plus son malheur. Il rêve alors, sans espoir, et écrit, non pour raconter ses rêves, mais pour mieux connaître la nature des mythes qui l'assiègent.

96. J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique,* Paris 1960, p. 44.

CHAPITRE IV

IDÉOLOGIES DE GUERRE TOTALE, POLITIQUES DE GUERRE LIMITÉE

La classification que nous venons de proposer ne vise ni à construire ni même à suggérer une image outrée de l'impact de l'écriture historique sur les structures et les modes de l'imaginaire collectif. Cet impact existe indéniablement, mais le mesurer — à supposer que le terme convienne ici — exige un type de recherche différent du nôtre. Il nous suffira de noter que la discipline historique s'est faite omniprésente grâce à l'école, qu'elle opère dans la production littéraire et à travers elle, qu'elle imprègne la formulation politique, les mythes oraux et les images des «personnalités» (collectives ou individuelles) qui jouent un rôle dans la formation des identités et prennent place dans tout échange idéologique. La part de responsabilité qui incombe à l'écriture (historique) dans le dévoiement des matériaux historiques dont elle s'empare et dans l'atteinte portée à leur structure et à leur signification reste à évaluer. Mise à part cette réserve, nous ne nous occupons pas de l'écriture historique en tant que facteur intervenant dans la formation d'autres modes de discours chargés de représentations et informant des conduites. Nous l'analysons en tant qu'elle offre — par ses modes contemporains — des miroirs, non du passé (nous nous sommes peu occupé de vérifier les récits ou d'examiner la légitimité des formulations et des interprétations des historiens), mais du présent.

Nous avons essayé de saisir dans les discours des historiens contemporains du Liban des traits simples et domi-

nants qui s'additionnent pour dessiner une structure de pensée profonde: focalisation de la valeur dans le groupe; rejet de l'Autre ou tentative de le diminuer en valeur lors de tout contact historique avec lui; tendance à fixer une origine qui retient l'image du groupe — et celle de l'Autre — et empêche, par la suite, le temps de se muer en devenir, c'est-à-dire en changement, en fragilité et en néant; «remplissage» de tout récit partiellement vide par une imagination passée au moule de l'origine et de la perpétuité (au niveau du contenu), par l'exclusion du doute ou de la probabilité (au niveau de la forme des jugements) et par l'extension de la certitude à tout fait jugé désirable. Tels sont les traits de la structure dominante. Nous avons beaucoup insisté sur son inégale présence dans les textes et sur sa cohabitation avec d'autres structures. Il n'y a aucune raison de revenir sur ces points. Nous n'avons pas besoin de faire de plus amples recherches pour affirmer que, dans cette structure, l'origine est le centre du cercle et que la pluralité des origines revendiquées est le principe des différences entre divers modes d'écriture historique libanaise (leurs méthodologies, leurs affinités idéologiques et — parfois — leurs sphères d'intérêt).

La pluralite des images de l'origine ne s'oppose pas, en elle-même, à une tentative de l'historien d'approcher «objectivement» Soi-même et l'Autre. Il n'y a aucun «mal» à ce que l'historien fasse de la représentation de l'origine le pivot de son texte... Il se donne alors, pour objet de recherche, l'histoire de sa famille, de son village ou de sa communauté... ou l'histoire du Liban... ou encore une portion de l'histoire des Phéniciens[1].

1. Ces domaines peuvent empiéter les uns sur les autres et les multiples appartenances d'un auteur peuvent le conduire à subir une lutte interne des origines. Quand un historien ne discute pas avec des historiens appartenant à d'autres communautés ou à d'autres identités nationales, sa position s'en ressent. Le père Philippe al-Khāzin nie que les maronites aient habité le Kisrawān avant sa ruine en 1305. Il affirme que le Kisrawān qu'ont détruit les armées des Mamelouks en cette année-là n'est pas le Kisrawān d'aujourd'hui, mais «le Chouf, le Matn, le Qāṭi' et leurs hauteurs». «Le Kisrawān dans ses frontières actuelles, qui vont de Nahr al-Kalb au sud au pont de Mu'āmalatayn au nord et de la mer à l'ouest au Sannine à l'est, n'était pas peuplé lors de la bataille de Aïn-Sofar et de ce qui l'a suivie.» C'était des forêts! Il se demande ensuite: «Quand le Kisrawān a commencé à être peuplé»? et répond: après la conquête ottomane de 1516. Qui l'a peuplé en premier? Les chiites, les sunnites, les druzes et non les maronites. Depuis la ruine de la région, les 'Assāf avaient en charge la surveillance de la côte; les Ḥubaych et les Khāzin étaient leurs *kākhya* (assistants, conseillers). Mais les maronites n'habitaient pas le Kisrawān au temps des 'Assāf. Quand donc ont-ils commencé à y habiter? En 1598 Yūsuf pacha Sīfā a offert à Abū-Nādir al-Khāzin la ferme de Kafr Dhubyān. Depuis lors «les Khāzin se sont mis à acheter les propriétés du Kisrawān aux métoualis et aux Turcomans et ont commencé à amener les maronites, à leur donner un logement et à les protéger jusqu'à ce que le Kisrawān soit devenu purement maronite et l'est depuis resté». AL-KHĀZIN, *Kisrawān 'abr al-tārīkh* (Le Kisrawān à travers l'histoire), Harissa 1970, pp. 30-37.

L'historien n'a que faire ici de la thèse de la pérennité de la présence maronite au Kisrawān. Il va jusqu'à dépeupler la région pendant des siècles et déplace la région ruinée par les Mamelouks. Tout cela pour faire des Khāzin (sa famille) les pionniers de la présence maronite au Kisrawān dans un ouvrage où l'auteur répond à ceux qui ont voulu glorifier la mémoire de Ṭāniyūs Chāhīn. Quand le maronite s'estime menacé au Liban, il affirme être le vrai Libanais. Quand un Khāzin s'estime en danger au milieu des maronites du Kisrawān, il affirme être le vrai maronite du Kisrawān. Telle est l'alchimie des origines.

Mais le «mal» dont nous avons énuméré les aspects réside dans la permanence de l'identification avec l'origine à l'intérieur du texte, dans la soumission à cette permanence et, partant, dans l'abandon des contrôles de l'écriture historique. Le «critique» peut y trouver du mal, mais il n'y trouve pas une source d'étonnement. Il ne nous faut pas oublier un point que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer: «Les contrôles imposés à l'écriture historique» n'ont pas leur source dans des impératifs «universels» indépendants des appartenances locales... Dans une société du type libanais, ils se situent eux-mêmes dans une origine ou, si ce dernier terme ne convient pas, dans la plus partielle et la plus marginale des positions.

Le «mal» réside donc dans l'image du présent reflétée dans le miroir d'une identification exagérée avec les origines, celles des communautés en premier lieu. Quand l'historien se transforme en collectionneur lui-même ossifié de vestiges et qu'il se donne pour but de gagner au coffre de sa communauté les trésors de toutes les tombes avec pour credo la permanence et la pérennité de son groupe et en installant l'Autre dans l'image fixe d'un

bandit cherchant à lui dérober les objets de sa collection, l'acte de piller ne lui répugne plus. Il se prépare lui-même (c'est-à-dire qu'il prépare sa communauté) à recourir à la violence (offensive ou défensive) et provoque ainsi la violence de l'Autre. La situation empire quand les bibelots de la collection sont mis à la disposition de plusieurs protagonistes grâce à la «coexistence». Il ne sert plus à rien alors de conclure la trêve (ce que tentent de faire les historiens partisans de l'«entente») en affirmant que le contenu des coffres est la propriété de tous et qu'il est accidentellement déposé dans diverses maisons... ou bien en affirmant que nul n'a à craindre puisque toutes les parties sont riches et que seuls les «étrangers» ont intérêt à semer la discorde et la panique... Ces déclarations d'intention ne sont plus efficaces puisque chaque protagoniste sait, de «l'inventaire» de l'Autre, qu'il doit rester sur ses gardes. La seule solution serait de présenter un mince «inventaire» pour tranquilliser les voisins.

D'un pluralisme totalitaire

Telle se dessine la situation. Nous ne la décrivons pas pour proposer une issue, mais pour dire qu'elle se retrouve dans des types de discours bien plus liés au présent que le discours historique. Contentons-nous d'un exemple unique, mais exhaustif. Durant l'actuelle guerre civile, «la Commission libanaise d'études» de l'Université de Kaslik a publié une série de brochures (qui ne sont pas toutes numérotées) sous le titre collectif «La Question libanaise»[2]. La logique générale de ces brochures est conforme à la logique générale de l'action des organisations chrétiennes engagées dans les combats (malgré les différences de position entre les diverses organisations aux diverses étapes du conflit). La notion à laquelle on s'est arrêté, qui a été souvent reprise et qui a soulevé bien des vagues, est le mot d'ordre de «pluralisme culturel». Cette appellation polémique recouvre ce que nous avons dépisté chez les historiens et que nous avons appelé la pluralité des origines. Elle s'oppose au mot d'ordre de «Liban unifié démocratique et

2. Voir, ci-dessous, Bibliographie.

arabe» lancé par l'autre bord. Le «pluralisme» justifie sa supériorité morale sur «l'identité unique» par «l'acceptation de l'Autre en dépit de sa différence». Cet argument est souvent repris dans les diverses brochures. L'une d'elles affirme qu'il implique une «haute valeur morale» et qu'il est absurde d'insister sur l'Unité nationale «en tant qu'intégration et que mise au pas de la diversité, car nous savons que cette intégration est impossible parce qu'elle s'oppose à la nature qui se révèle, en définitive, la plus forte et qu'elle n'a pas une valeur progressiste supérieure à celle de ce qu'on nomme l'unité dans la diversité»[3]. Ce mot d'ordre est paré de tous les joyaux de la nouveauté dont s'honore, en Occident, «le droit à la différence» qui cherche, là-bas, à miner le monolithisme de l'État-Nation et à dévoiler l'abîme qui sépare le pluralisme formel de la démocratie. Mais il suffit de passer en revue le contenu des diverses brochures pour mettre fin à toute ambiguïté et pour découvrir la fausseté des joyaux. Le mot d'ordre occidental vise à reconnaître l'égalité de valeur de tous les systèmes culturels (ceux des générations, des régions, des langues, des dialectes, des sexes...). Les adeptes d'un système donné le vivent comme valeur, cherchent à le renouveler et ne veulent pas l'abandonner. Mettre sur un même plan les diverses valeurs rend injustifiable toute action qui vise à écraser un quelconque système culturel pour l'intégrer de force dans un autre système (ou bien qui vise, par exemple, à écraser les valeurs des adolescents pour les contraindre à adopter celles des adultes). Accepter l'Autre signifie le reconnaître comme un égal. Respecter sa différence signifie être fermement convaincu de sa valeur irremplaçable. Ce mot d'ordre accompagne et prolonge l'attitude de l'anthropologue qui affirme que la civilisation européenne n'est pas supérieure à celle des Incas ou des Bororos, et elle se lie au refus de la ségrégation raciale et des «missions civilisatrices» qui font appel au colonialisme.

3. *Mudhakkira ṣādira ʿan al-lajna al-siāsīya al-munbathiqa ʿan mūʾtamar al-buḥūth al-lubnānīya [al-Kaslīk] ḥawla arbaʿ ṣiyagh mumkina li-bināʾ lubnān al-jadīd* (Note du comité politique de la Commission libanaise d'études [al-Kaslik] sur quatre formules possibles pour bâtir le nouveau Liban) (brochure non numérotée), octobre 1976, p. 7.

Il est difficile de trouver dans les opuscules de Kaslik un correspondant au cadre théorique du mot d'ordre occidental «accepter l'Autre dans sa différence». La première chose que le chercheur est tenté de chercher dans ces brochures c'est l'image de «l'Autre» que les auteurs se chargent d'accepter et auquel ils demandent de les accepter. Il n'est pas nécessaire de nous arrêter aux intentions politiques que les textes attribuent à l'ensemble des «musulmans». Il ne servira à rien de montrer que les intentions de ceux-ci — engagées dans des prises de position, des attitudes, des projets — ne collent absolument pas à celles qu'invoquent les auteurs des brochures. La question réside dans ce que les opuscules estiment être des traits de ce que l'un d'eux appelle «la personnalité de base» ou «l'archétype ethnique»[4] de la collectivité musulmane. Il suffit de parcourir les titres et les débuts de paragraphes de la douzième brochure pour saisir les traits de cette «personnalité de base» musulmane. «Le Dieu de l'islām est un dieu autoritaire et sévère»; «l'homme est à l'image de Dieu»; l'islām ne laisse aucune place à la liberté et l'homme est soumis à «un destin irrévocable»[5]; comme la liberté «donne naissance à la tragédie et au tragique» et comme «liée au sentiment de la culpabilité et issue de la profondeur du déchirement de l'âme humaine et du péché originel... elle donne naissance à la civilisation et à l'art», l'islām n'a pu produire aucun chef-d'œuvre artistique[6]; «le sang versé ne s'apaise, dans la pensée islamique, qu'en se désaltérant dans un autre sang»[7]; pour le musulman, l'Autre est «un ennemi... s'il appartient à une autre religion»[8]; pas d'amour dans l'islām (entre les deux sexes), mais «une lubricité instinctive et l'exploitation "nationale" du corps d'un être humain — la femme — qui devient un appareil de production nationale et une source pour la multiplication des

4. Lubnān al-mustaqbal min al-inṣihār al-siyāsī ilā al-inchiṭār al-nafsī wa-al-jughrāfī (Le Liban de l'avenir, de l'intégration politique à la scission psychologique et géographique), *al-Qaḍīya al-lubnānīya,* brochure nº 12, 1976, pp. 10 et 13.
5. *Ibid.*, pp. 19-21.
6. *Ibid.*, p. 21.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, pp. 24-25.

naissance et pour le renforcement de la *umma*»[9]; «l'allégeance du musulman ne peut aller qu'à la *umma* islamique; une patrie n'a de valeur que liée à la religion»[10]; «l'arabisme c'est l'islām»[11]; «la langue arabe qui est un "carnaval" à l'image de l'arabisme» a enfoncé la raison (*al-ᶜaql*) arabe dans le pathologique et l'a engloutie dans les perversions suivantes desquelles elle ne pourra pas se délivrer:

«1. C'est une raison occulte, pleine d'elle-même, infantile dans ses emportements, ridicule dans son orgueil, naïve dans ses prétentions et dans l'exaltation de ses qualités et de sa grandeur.

«2. C'est une raison fondamentaliste qui ne se tourne que vers le passé et les cimetières du temps, qui n'ose frapper à la porte de l'avenir d'une manière révolutionnaire et prométhéenne et qui n'ose s'engager dans l'histoire pour participer aux changements révolutionnaires. Ceci explique le grand nombre d'interdictions et de prohibitions (les tabous) qui la peuplent.

«3. C'est une raison qui est encore au stade de l'incarnation et de la magie, incantation des mots et magie de la langue. Les choses ne se réalisent, pour elle, que dans la musique des mots. Qu'importe alors que le système de la langue ne produit qu'une raison sous-développée? Quelle raison peut être celle qui admet que le sujet puisse être licitement ou obligatoirement implicite afin de diluer les responsabilités (le complot, le plan, le sionisme)? Quelle raison peut être celle qui bâtit tout son édifice conceptuel sur la forme verbale du passé (*al-fiᶜl al-māḍī*)? La structure de la langue arabe se fonde sur *al-māḍī al-muḍāriᶜ*. Le présent n'existe pas. A cause de cela, cette raison ne connaîtra pas une véritable révolution culturelle, technique ou conceptuelle. La forme verbale du passé (*al-fiᶜl al-māḍī*) n'entre pas dans le cours de l'histoire mais reste inachevée (*nāqiṣ*). C'est une chose terrible: comment le passé peut-il être inachevé? La raison peut-elle accepter cette absurdité: une forme verbale de passé inachevé[12]?

9. *Ibid.*, p. 27.
10. *Ibid.*, p. 28.
11. *Ibid.*, p. 30.
12. L'ignorance de la syntaxe arabe où se trouve l'auteur de cette brochure n'a d'égale que son ignorance des langues européennes à la syntaxe desquelles il

L'auteur de la brochure passe ensuite au «carnaval de l'unité arabe, nouvelle *Kaᶜba* d'idoles». Il insiste sur le fait que «l'unité des fidèles» est un rêve «qui pousse la conscience arabe sénile vers un monde impossible»[13]. L'arabisme est «un fanatisme religieux», «un nouveau racisme», «un nouvel impérialisme expansionniste et arbitraire» et «une nouvelle *jāhilīya*»[14].

Chaque trait négatif de «la personnalité de base» musulmane trouve, face à lui, un trait positif de «la personnalité de base» chrétienne. La modestie du bienheureux Charbel l'aurait sans doute empêché de s'attribuer cet ensemble promu ici en «archétype», c'est-à-dire en image qui joint la pérennité de l'origine à la permanence dans le temps et qui colle à toute une communauté. Le procédé de l'auteur de la brochure est simple; il consiste à joindre, en plein milieu de la guerre civile, les quatre Évangiles au rayon de psychologie sociale de sa bibliothèque et à les baptiser: «notre personnalité de base». Cette position, nous l'avouons, ne nous semble pas facile à digérer pour de nombreuses raisons dont l'injure faite au Christ de servir d'archétype à l'auteur de semblables propos[15].

Dans tous les cas, il n'y avait aucune raison de reprendre cette litanie de péchés contre la raison (et non d'injures aux musulmans) si elle ne contenait la plus répandue des images de l'Autre dans les textes qui revendiquent «le pluralisme culturel» et «l'acceptation de l'Autre dans sa différence». Le contenu de ce mot d'ordre se trouve dans cet opuscule[16] et le contenu de cet opuscule se retrouve dans la plupart des autres — parfois coulé dans un langage plus châtié — et il est repris dans les tracts et les journaux. En outre, l'image du musulman que cherche à dégager l'auteur de la brochure de sa «pénétration» des sciences religieu-

---

se réfère implicitement. Prétendument versé dans le culturalisme d'un Kardiner ou d'un Dufrenne, il semble tout ignorer de la forme passive du verbe, du temps imparfait de la conjugaison française, du *past continuous* de l'anglais, etc.

13. *Ibid.*, p. 33.

14. *Ibid.*, pp. 33-34.

15. Cf. les dimensions de la personnalité de base chrétienne, *ibid.*, pp. 19, 21-23, 25-28 et 30.

16. *Ibid.*, pp. 9-10.

ses islamiques, de l'histoire de la civilisation islamique, des sciences de la langue arabe et de l'histoire arabe contemporaine est la même que celle que prétendent dégager des historiens tels que Ḍaw de l'histoire elle-même. En se répandant, cette image contribue à exclure l'Autre de tout terrain commun et non à l'accepter dans sa différence. Elle réalise sur le plan conceptuel, ce que, par d'autres moyens et sur un autre terrain, a réalisé la guerre civile; elle cloisonne les identités et interdit tout mélange et toute approche. Peut-on accepter l'Autre s'il est la méduse dont la vue vous pétrifie? L'essence de cette image est d'ailleurs celle que nous ont livrée les textes historiques: l'image originelle du groupe (ici sa «personnalité de base») accapare la valeur et rejette l'Autre et son origine en dehors de celle-ci, vers les ténèbres du mal.

Une égalité de force majeure

Les partisans de «l'intégration» libanaise n'ont rien à envier aux partisans du «pluralisme culturel». Ils se révèlent tout aussi repliés sur eux-mêmes. Dans les deux cas la différence est refusée. Mais dans le premier cas le schéma n'est plus le même. La différence n'est pas, ici, poussée jusqu'à devenir un abîme qui sépare des tranchées et interdit tout dialogue. Les «intégrationnistes» vont même jusqu'à effacer la différence de leur champ de vision ou jusqu'à la cantonner dans un des aspects marginaux de l'Autre. Mais elle reste, pour eux, présente en tant qu'elle est refusée. L'intégration n'aboutit pas à une nouvelle «matière» où se mélangent les éléments du moi et de l'Autre. Elle n'est que l'introduction de l'Autre dans l'élément du moi, la transformation de l'Autre dans un moi stable. L'élément supposé commun est l'identité nationale avec ses ramifications culturelles et politiques. La seule différence qui reste à l'Autre est celle de la religion. Mais ce résidu a lui-même son prix. La religion du moi est, elle aussi, la seule vraie religion et elle a pleinement le droit d'être la source de toute législation dans l'État intégré, n'eût été un des deux points suivants entre lesquels hésitent les *mujtahidūn* (interprètes de la loi).

1. La grandeur de l'islām est telle qu'il a accepté que l'Autre (en fait, les seuls gens du Livre) garde sa religion propre. Mais seuls les musulmans ont droit à l'exercice du pouvoir et les gens du Livre ne peuvent y participer. L'égalité politique leur est ainsi refusée et ils sont mis au compte de la *dhimma* islamique. Les *dhimmī* n'avaient pas, dès le début, à refuser cet état de choses et ne l'ont pas historiquement fait même s'il leur est arrivé de protester (et avec eux l'imām al-Awzāʿī) contre la mauvaise gestion de certains wālīs musulmans. Ainsi l'islām a mis lui-même une limite à son pouvoir sur les gens du Livre en leur permettant de garder leur religion et d'occuper la position qui leur est ainsi accordée. L'islām est donc la source qui sauvegarde la différence et le fondement qui la rend légale. Les *dhimmī* peuvent jouir du droit à la différence ainsi défini et ont l'obligation de ne pas l'outrepasser. En tant que groupe, ils ne sont la source d'aucun droit.

2. La collectivité musulmane au Liban, tenant compte de l'état d'équilibre des deux groupes de la société libanaise et pour sauver l'unité de cette société, accepte que le pouvoir soit partagé entre elle et la collectivité chrétienne et met en veilleuse son droit au monopole du pouvoir. Cette attitude ne va évidemment pas jusqu'à accepter un gouvernement chrétien. Mais elle conduit à la recherche d'une plate-forme de pouvoir qui ne soit ni musulmane ni chrétienne (et qui ne serait donc pas communautaire). Les musulmans trouvent cette plate-forme dans une identité nationale, c'est-à-dire dans une identité politico-culturelle qui sauvegarde, dans son cadre, la différence de religion sans faire de la religion un de ses éléments. Quelle peut donc être cette identité nationale? Les musulmans n'acceptent pas que ce soit l'identité libanaise auquel cas les chrétiens n'auraient rien abandonné. En échange de la mise en veilleuse des prétentions de l'islām à la totalité du pouvoir, il faut, de la part des chrétiens, une concession dans le domaine de l'identité. L'islām politique propose au christianisme politique d'appartenir à l'identité arabe. Cela veut dire qu'il lui propose de repousser «la différence» qui le sépare d'un bloc où l'islām se retrouve majoritaire. Pour ce, il affirme que «la différence» est

originellement inexistante (unité de la culture, des intérêts) et que sa revendication n'est que mythe et chauvinisme... Il n'est donc nullement question d'accepter la vision que se font les chrétiens de ce qui les «sépare» des musulmans. Ainsi l'islām politique redevient la source unique de la définition du «droit à la différence» et de l'identité de l'Autre. L'intégration n'est plus que la demande faite à l'Autre d'abriter son altérité dans l'élément du Nous. S'il refuse de se conformer à cette demande, il est de notre devoir de lui rappeler que nous avons renoncé à notre droit de le gouverner, que ce droit fait partie de l'essence du dogme et qu'il nous est toujours loisible de redonner à la religion musulmane la plénitude de son image. Il ne fait d'ailleurs pas de doute que le retour à la situation décrite au premier point est, pour ceux qui la font miroiter, la meilleure des solutions[17].

Les paragraphes précédents ébauchent les grands traits que les textes idéologiques sunnites des dernières années prêtent à la figure de l'Autre et au rapport avec lui. Mais la tendance qui dicte ce discours est absente de celui des leaders politiques sunnites généralement appelés traditionnels. Elle est aussi absente du discours chiite qu'il soit tenu par des autorités idéologiques ou par des leaders politiques de la communauté. (Le lien de ces deux types d'autorité est maintenant plus fort chez les chiites que chez les sunnites.) La raison d'une telle absence chez les chiites réside dans l'adhésion à la situation de «communauté politique» (c'est-à-dire dans l'adhésion à la logique de l'entité politique libanaise) liée à l'abandon de la loi islamique comme source du pouvoir et critère de ces formes. Pour comprendre cette différence entre les deux communautés, il faut comparer leur différence de situation dans le cadre de l'islām arabe contemporain sans oublier leurs situations respectives dans l'islām ottoman à la veille de la formation du Grand-Liban et

17. Le lecteur verra que ces deux positions sont celles dont Ḥusayn Quwwatlī se réclame dans l'article sur lequel nous nous pencherons. Il expose la première position comme étant la position originelle de l'islām et la seconde comme étant celle à laquelle sont parvenus les musulmans libanais après renoncement.

l'absence de modèle historique d'un pouvoir d'État dominé, totalement ou partiellement, par les chiites du Liban au nom de l'islām. Le refus de la classe politique sunnite de soumettre sa pratique du pouvoir au cadre d'une idéologie islamique est dû au fait qu'elle a supporté, partiellement depuis les années 30 et totalement depuis l'indépendance, le fardeau de la conversion de l'islām sunnite de religion d'État en communauté politique. Dans ce passage, les autorités idéologiques n'ont pas joué un rôle important[18]. Elles se sont contentées de le suivre tièdement et n'ont pas tenu à le justifier dans le cadre d'une théorie du gouvernement islamique. Ce mutisme laissait prévoir la menace de remettre en question ce passage quand l'affrontement politique est parvenu aux extrêmes durant la guerre civile. Il faut noter qu'à partir du début des années 70, les autorités idéologi-

18. Nous n'avons pu trouver des textes où les autorités religieuses sunnites donnent à l'acceptation de la formule libanaise (c'est-à-dire au principe du partage du pouvoir politique entre les musulmans et les non-musulmans ou de ce qu'on a appelé la transformation des musulmans en *milla*) une justification juridico-religieuse. Le texte de Quwwatlī suggère qu'une telle démarche est impossible. Il faut signaler que la position opposée (le refus de l'État libanais au nom du dogme musulman) a été soutenue dans les années 20 de ce siècle et à leur veille. Najla Atiyah étudie l'évolution du point de vue d'une grande autorité sunnite, le chaykh tripolitain Rachīd Riḍā, sur la question. Il écrit, par exemple, dans l'une des livraisons d'*al-Manār* en 1924 que le musulman qui accepte de se plier à une société qui remplace les lois du Coran par les siennes propres devient un infidèle (*kāfir*) (N. ATIYAH, *The Attitude of the Lebanese sunnis towards the state of Lebanon, op. cit.*, p. 67). Cette position ne diffère de la première position de Quwwatlī que par l'expression et par le style. Les autorités sunnites n'ont dépassé cette attitude que pratiquement ou politiquement. La première «sortie du rang» a été la présence du mufti de Beyrouth à la cérémonie où fut proclamé le Grand-Liban le premier septembre 1920 (*op. cit.*, p. 106). L'arabisme proclamé par le mouvement fayçalite a formé, par son islamisme et son pluralisme ambigus, une issue idéologique à la rigueur doctrinale. D'une part, il semblait préserver l'identité musulmane du pouvoir (Ḥusayn était *charīf* de La Mecque et descendant du Prophète) et, d'autre part, il invitait les non-musulmans à participer au pouvoir (l'investiture [*bay'a*] de Fayṣal à Damas le 8 mars 1920 n'avait pas un caractère exclusivement islamique puisque le premier à avoir fait acte d'allégeance est le patriarche grec-orthodoxe Gregorius Haddad qui a été le seul à «sermonner» le roi). Cette issue n'a pas été empruntée par ceux qui sont restés fidèles au parti ottoman après 1916. Ceux-ci continuaient à marquer leur attachement au dogme.

Sur l'investiture de Fayṣal, cf. les mémoires de Murād Ghulmīyah in Ḥ.Ḥ. KHŪRĪ, *al-Akhbār al-chahīya..., op. cit.*, pp. 459-460.

ques musulmanes ont vu leur rôle politique grandir en raison d'une situation complexe de bipolarisation communautaire.

Les menaces de recourir à la théorie islamique du pouvoir, qui remettrait à leur ancienne place les chrétiens agrippés à leurs privilèges actuels, refont donc surface. Les auteurs des brochures de «La Question libanaise» choisissent, pour les rééditer, les textes qui sont vraiment les plus aptes à couvrir la distance entre deux situations se faisant face dans la conscience musulmane: la situation des musulmans sous domination chrétienne (situation de gouvernés qu'ils refusent) et leur situation dans un État musulman (situation d'appropriation totale du pouvoir à laquelle ils menacent de revenir).

Ḥusayn al-Quwwatlī écrit[19]: «Ou bien le gouverneur est musulman et le gouvernement est islamique, alors (le musulman) l'accepte et le soutient, ou bien le gouverneur n'est pas musulman et le gouvernement n'est pas islamique, alors il le refuse, s'oppose à lui et cherche à l'abolir par tous les moyens, par la persuasion et par la force, par le combat secret et par la lutte publique (...) Tout abandon total ou partiel de cette position est, nécessairement, de la part du musulman, un abandon de l'islām et de sa doctrine (...)

«Une raison logique préside à tout cela: l'islām est un système complet et une attitude totale qui jette les fondements et les principes de toutes les conduites de l'homme: à l'égard de Dieu, du monde et des autres hommes. Comme l'État est une institution particulière à "l'homme", l'islām définit à son égard une opinion et une position, car l'État est le fondement de toutes les pratiques sociales et individuelles (...) Il s'ensuit que plus l'État est musulman, plus la communauté est musulmane, mieux elle protège sa religion, mettant en pratique sa morale et son culte, se soumettant au droit divin et à ses lois. Et vice versa.

19. Dans le journal *al-Safīr* du 18 sept. 1975. La «Commission libanaise...» de l'Université de Kaslik a repris ce texte dans sa dixième brochure *Min aqwālihim tastantijūn* (Leurs déclarations n'ont pas besoin de commentaires), *al-Qaḍīya al-lubnānīya*, 1976, pp. 3-15. Le titre donné à l'article est «al-Islām wa-al-ḥukm» (L'islām et le goucvernement). Est co-éditée dans la même brochure une déclaration du *Majlis al-'ulamā* (Le comité des savants du Liban) intitulée «al-Islām wa-al-'almana» (L'islām et la laïcité) datée du 25 mars 1976.

«La question n'est pas en réalité une question de fanatisme ou d'antagonisme communautaire... La question est tout simplement que "c'est l'islām". Les musulmans n'ont pas inventé l'islām pour pouvoir y changer quoi que ce soit.

«(...) L'islām estime que, sans le pouvoir, on ne peut mettre en pratique la doctrine. Si la doctrine est un ensemble de valeurs spirituelles et d'idéaux éthiques qui orientent le musulman dans sa vision de Dieu et dans son rapport avec le monde et l'homme, le croyant doit avoir le moyen "politique" de renforcer ces valeurs et ces idéaux dans sa société et en lui-même. D'où la nécessité de "l'information islamique", de "l'économie islamique", de "la pédagogie islamique", "du combat militaire (*jihād*) islamique"... c'est-à-dire de l'État islamique sans lequel la doctrine du musulman demeure imparfaite. Il en va de même des règles de droit et en particulier de celles du code pénal (*aḥkām al-ḥudūd*): trancher la main du voleur, lapider l'adultère, tuer l'assassin. Il en va de même aussi des obligations (*al-farā'iḍ*): celle de la *zakāt,* celle du *jihād.* Les sanctions pénales et les obligations ne peuvent être pleinement appliquées qu'à l'ombre d'un État islamique et d'un gouvernement musulman»[20].

Quwwatlī n'évoque pas la situation des chrétiens dans ce régime musulman intégralement appliqué. Mais son texte, qu'il était difficile d'imaginer un an plus tôt comme texte politique proche d'un «manifeste» (et non comme simple leçon de jurisprudence [*fiqh*]), se permet de négliger cette question pour une seule raison: elle définit l'horizon du texte tout entier puisque le cadre auquel il doit son caractère politique est la polémique avec la position politique chrétienne. L'importance du texte réside effectivement dans l'abolition soudaine d'une distance relativement ancienne au Liban entre politique et *fiqh.* Dans la première partie de son article, Quwwatlī soutient une position proche de la première «alternative» que nous avons définie. Nous avons seulement fait des gens du Livre le pivot manifeste de notre formulation alors qu'ils restent à l'horizon du texte du directeur de Dār al-Iftā'. Au cas où notre hypothèse se

20. «Al-Islām wa-al-ḥukm», *op. cit.,* pp. 3-5.

révèle juste, nous nous trouvons confronté à un fait décisif: l'origine (c'est-à-dire ici la doctrine dans sa première incarnation historique) ne cesse de «redevenir» une référence quand se déséquilibre une autre image proprement historique. Tout se passe comme si les diverses images sont des substituts incomplets de cette origine même si certaines d'entre elles se fondent sur sa «neutralisation» (c'est-à-dire, dans ce cas précis, son évacuation de l'état de projet politique à l'état de «savoir» jurisprudentiel). De retour, l'origine refoulée se montre très proche de sa première simplicité, débarrassée des sédiments d'interprétations ultérieures. Le trait propre de cette origine refoulée (qui n'a jamais été ignorée puisqu'elle se trouvait dans les livres à la portée de quiconque voulait en prendre connaissance) est qu'elle ne se soumet pas au temps ou, du moins, qu'elle utilise autant qu'elle peut sa première simplicité pour se présenter comme un recours extrême et indiscutable. Quelles qu'aient été les raisons «conjoncturelles» qui ont poussé Quwwatlī à ne pas mentionner explicitement la situation des *dhimmī,* le cantonnement de celle-ci à l'horizon du texte lui-même exprime, entre autres, l'auto-suffisance de l'origine propre: il nous suffit de nous décrire; nous sommes la source de votre image.

Pourtant cette auto-suffisance ne va pas jusqu'au bout du texte et cela précisément en raison de la portée politique qu'il cherche à avoir. La conjoncture pousse Quwwatlī à tenir compte d'une donnée actuelle, c'est-à-dire à ébaucher un «calcul» politique. Quand la politique reprend sa place, l'Autre redevient un protagoniste à part entière. Il peut même dominer l'équilibre conjoncturel ou événementiel. Cette donnée actuelle, la voici: l'abolition éventuellement totale de l'Autre en tant que sujet (ce que réalise «l'Abrégé» que donne Quwwatlī de la doctrine politique de l'islām) conduirait non pas au rétablissement d'un pouvoir conforme à la loi islamique, mais seulement — puisque nous sommes en guerre avec l'Autre — à continuer la guerre jusqu'à l'extermination d'un des protagonistes ou des deux ensemble. Cette «donnée nouvelle» est un aboutissement de l'histoire... non pas d'une histoire ancienne comme le pense l'Autre, mais d'une histoire récente. Cette histoire — courte ou

longue — se place sous le signe du négatif puisqu'elle est coupée de l'origine et empêche d'y retourner. Pour reconnaître une telle coupure, Quwwatlī emprunte la voie de l'histoire. Il met face à face l'histoire et l'origine, et déclare qu'il est obligé de tenir compte de la première puisqu'il s'agit de remédier à une «donnée actuelle» qui est le point d'aboutissement momentané du passé (récent). Mais l'évocation de l'origine, en dépit de son abandon, ne manque pas d'avoir un effet. Elle transmet à l'Autre que son acceptation en tant qu'interlocuteur (c'est-à-dire en tant que source de droit) est la conséquence d'une donnée actuelle contingente et oppressive. L'acceptation n'est donc pas définitive. Elle est le résultat d'un équilibre conjoncturel. Celui-ci se présente comme un cas de force majeure, une force coupée de tout droit puisque dénuée de fondement sacré.

En effet, Quwwatlī poursuit: «Le musulman au Liban ne peut, en principe, que se soumettre à ce que lui impose l'islām et donc qu'exiger l'établissement d'un État islamique. Il en a été ainsi de la conquête musulmane de la Syrie à la chute de l'Empire ottoman islamique. Mais dès la chute de cet Empire (...) les musulmans se sont trouvés au Liban, en raison des nouveaux partages politiques, dans un État où il était impossible d'établir un gouvernement islamique pour deux raisons liées: premièrement, le gouvernement répressif du Mandat et, deuxièmement, l'équilibre démographique des chrétiens et des musulmans. Les cercles mandataires et chrétiens cherchaient une «formule» qui empêcherait le retour du gouvernement islamique et ne la trouvèrent que dans la «garantie» du pouvoir aux chrétiens. Ainsi s'établit la formule qui fut connue plus tard sous le nom de formule libanaise et qui stipule l'échange du pouvoir de l'islām contre le pouvoir du christianisme et, en particulier, du maronitisme (...).

«De par son origine étrangère, cette formule inquiétait les musulmans et, par voie de conséquence, les chrétiens (...) et ne cesse de le faire (...) Pour cette raison nous remarquons que les musulmans (...) en général et surtout au niveau populaire ne cessaient de s'y opposer (...); on leur reprochait beaucoup leur allégeance arabe et leur refus de reconnaître la patrie libanaise»[21].

Après avoir résumé le discours de l'origine, le publiciste musulman récapitule l'ensemble des États islamiques de Syrie en tant qu'incarnations successives concordantes ou discordantes de l'origine. Il met, face à cette longue histoire, les quelques décennies qui ont abouti à la situation actuelle, c'est-à-dire à cette entité dans laquelle le musulman ne «peut» sauvegarder l'intégrité de sa religion (cela n'est possible que dans son propre État)... Celui-ci a été soumis non seulement en raison de l'absence d'un État intégralement islamique, mais surtout en raison de la mainmise chrétienne sur le pouvoir. Le déséquilibre juridique ne vaut que comme résultat et comme preuve de cette mainmise. Quwwatlī écrit: «En tout cas, pour nous, la question se résume en définitive par le remplacement du "gouvernement islamique" par "un gouvernement chrétien maronite". Tel est le fond du problème»[22].

Il est naturel, dans ce cas, que Qawwatlī envisage le changement à partir de ce point précis: le refus de la simple interversion du pouvoir. Une demande est adressée à l'Autre de renoncer à sa prétendue identité: que l'arabisme, et non l'identité chrétienne ou musulmane, serve désormais de «dénominateur commun»[23]. C'est ce qu'ont voulu les musulmans quand ils ont «abandonné la revendication d'un gouvernement islamique» et ce qu'ont vu aussi «une foule de chrétiens éclairés»[24]. Reste alors à opérer une convergence entre le public musulman (spontanément ancré dans son arabisme) et le public chrétien qui rejoindrait ainsi ses penseurs «éclairés». Alors et sur cette plate-forme nationale s'élèvera l'État «de l'égalité démocratique entre les fils d'un même peuple»[25].

Il ne faut pas donner à «l'égalité démocratique» envisagée ici une signification occidentale. Elle n'est pas, dans son essence,

21. *Ibid.*, pp. 5-6.
22. *Ibid.*, pp. 7-8.
23. *Ibid.*, p. 8.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 9.

une égalité de citoyens devant la loi. La «démocratie» n'est pas un pouvoir et des lois issus d'une majorité de citoyens qui prennent l'initiative de se regrouper selon des options librement consenties et non héritées. La suite du texte — en mettant «l'égalité», revendication des musulmans face aux «garanties», revendication des chrétiens et en refusant la laïcité — ne laisse aucune ambiguïté: il s'agit de l'égalité de droit de deux blocs communautaires.

Sur cette «égalité» se profile l'ombre d'un rêve que n'a pas caché le publiciste musulman: celui d'un retour à l'inégalité originelle privant l'Autre de son caractère de sujet, source de droit. L'identité nationale arabe n'est, elle-même, qu'un substitut défectueux de cette inégalité. Sur l'autre rive, le publiciste chrétien demande des «garanties» pour rester différent de cet Autre dont le distinguerait un privilège non pas social (il ne condescend pas à évoquer cette question), mais humain[26]. Cette

---

26. Pourquoi avons-nous choisi pour cette comparaison des textes aussi violemment opposés l'un à l'autre? Les deux textes ont été écrits durant la guerre et ils se substituent à deux tranchées ou à deux armes. D'autres textes sont évidemment beaucoup plus modérés. Mais ce que nous avons trouvé dans les écrits de Naqqāch et de Ḍaw rédigés avant la guerre nous inspire les remarques suivantes:

1° La formulation modérée n'entame en rien le contenu d'une position. Si la guerre a déchaîné une nouvelle intonation qui a accompagné le flot de feu et de violence et lui a convenu (ceci n'est évidemment pas à sous-estimer), elle n'a pas inventé l'extrémisme communautaire dont nous avons pu repérer les éléments dans l'idéologie avant cette date. La guerre n'a fait qu'étendre le champ de cet extrémisme et lui permettre de triompher d'autres options possibles.

2° Ceci ne signifie pas que l'image de l'Autre a toujours revêtu ces traits. Mais pour découvrir une image véritablement différente il faut:

a) Soit remonter haut dans le temps vers le début du siècle à l'époque où les communautés libanaises cherchaient à «ouvrir» leurs origines afin de passer l'épreuve de la présentation à l'Autre. Cette période est aussi celle où, malgré l'opposition des projets, aucune communauté ne voulait rester elle-même.

b) Soit passer dans les groupes chrétiens et musulmans aux marges des communautés ou à des communautés moins liées au pouvoir que les sunnites et les maronites. Les différences entre les positions des communautés à l'intérieur de chaque religion sont réelles.

c) Soit passer du niveau idéologique au niveau politique. Les équilibres politiques — même durant la guerre — infléchissent les positions tranchées et

«démocratie» et ce «pluralisme» seront les deux pôles que nous trouverons (dans ces formulations) quand la société et l'État (et non plus l'identité et le temps) feront l'objet de notre recherche et se répartiront (avec leurs valeurs) nos historiens contemporains.

---

incitent àl la modération. Le calcul politique permanent ne manque pas d'exercer un contrôle sur les poussées extrémistes. Mais l'idéologie est moins soumise que la position politique aux facteurs du changement. La différence entre les positions politique et idéologique est elle aussi réelle.

Il est clair, dans ce cas, que les deux textes choisis, en raison de leur véhémence même, permettent de parvenir au noyau de la contradiction idéologique libanaise du moment présent. Nous ne sommes pas éloignés d'un idéal-type de cette contradiction.

TROISIÈME PARTIE

DE LA SOCIÉTÉ CIVILE A L'ÉTAT OU DE FAKHR AL-DĪN II AUX *ḤARAKĀT*

CHAPITRE PREMIER

DE LA PUDEUR DES COMMUNAUTÉS (INTRODUCTION)

L'État libanais contemporain trouve sa possibilité théorique dans la «pudeur» ressentie par les communautés confessionnelles à l'encontre du régime de confessionnalisme politique. Loin d'être un hommage superflu à l'idéal de l'État laïc ou une odieuse supercherie dont la dénonciation mettrait à nu la réalité des positions confessionnelles — sans qu'aucun changement n'intervienne, sinon dans le régime politique lui-même, du moins dans la formulation idéologique propice à sa continuité — cette pudeur est indispensable pour transformer le point d'intersection des secteurs communautaires en domaine étatique[1]. C'est comme si

1. Dans l'«Introduction» de son ouvrage *Fī uṣūl Lubnān al-ṭā'ifī; khaṭṭ al-yamīn al-jamāhīrī* (Aux origines du Liban confessionnaliste; la ligne de droite de masse), Waḍḍāḥ Charāra dénonce la mauvaise foi que recèle l'«enterrement» répété par des auteurs d'obédiences diverses de ce confessionnalisme qui ne s'en porte guère moins bien. C'est de bonne guerre, sans doute. Mais c'est éluder la question de la nature du besoin dont procède l'obstination de ces messieurs. Quoi qu'il en soit, le livre de Charāra date d'avant (de la veille de) la guerre civile. Au cours de celle-ci, Charāra a dénoncé une autre mauvaise foi: celle du discours qui dit la violence communautaire «étrangère à nos traditions». En fait, ce discours exprime, sous une autre forme, la même méconnaissance du confessionnalisme en tant que figure «normale» des rapports politiques coiffés par l'État libanais. Méconnaissance qui permet de rejeter sur l'Autre la responsabilité d'une violence rendue littéralement inconcevable, donc barbare. Car le barbare c'est bien l'Autre. Pourtant, lorsque Charāra relève ce dernier point (le barbare c'est l'Autre), il omet une nouvelle

un peu de chaque identité communautaire était gommé afin de prévenir le choc avec les autres et que l'État venait occuper — ou être — cette surface gommée. Car si la possibilité de l'État (au lieu de naissance occidental de son idéal moderne) procède d'une fiction juridique, celle du citoyen abstrait, dont elle puise son attribut d'universalité, l'État libanais, lui, doit traverser avant de *rejoindre* cette fiction (le trajet est donc inversé) l'écran de la communauté politique. Non contente d'imprimer à ses membres, dès la naissance, une identité civile (analogue à celle conférée par l'agglomération, la famille, etc...), la communauté leur impose aussi une appartenance politique. Elle admet, cependant, l'éclipse de cette dernière, l'espace d'un instant: celui de la fondation (théorique) de l'État auquel se trouve concédée (pour cet instant) l'exclusivité de la qualification politique des citoyens. L'instant de la fondation passée, les communautés récupèrent leur droit de partager l'État. Elles seront obligées toutefois, au cours même du partage, de reconnaître à l'instant initial une réalité persistante qui, en passant à l'«objet» que l'on partage (l'État), l'empêchera de n'être que ce qu'il est (une fiction) et qui justifiera aussi les appareils du pouvoir (trop réels ceux-là). Cet instant-clef est celui de la pudeur.

Cette pudeur revêt des formes diverses. Toutes ont pour fonction commune de dégager la voie devant la possibilité d'un État qui a cette particularité de ne pouvoir contenir les citoyens abstraits en tant qu'individus et de devoir attendre qu'ils se présentent à lui regroupés en communautés. Pour neutraliser cette anomalie, les communautés sont censées reconnaître à l'État — fût-ce pour un instant — un droit prioritaire à l'occupation de l'«instance» politique de la réalité sociale. Elles se déclareront même prêtes à déserter définitivement cette

fois de dire que le mensonge relatif à «nos traditions» exprime, d'autre part, l'acharnement à préserver la possibilité d'un «autre Autre»: celle, en fait, d'un Autre reconnaissable, d'un Moi-Autre ou, pour tout dire, celle du «partenaire». Ce que Charāra oublie c'est donc la fonction de ce mensonge si répandu, le secret du crédit qu'on lui fait. Fonction et secret qui ne sont que ceux de l'idéologie et qui, à ce titre, débordent de loin le simple désir de s'auto-justifier. Cf. CHARĀRA, *Fī uṣūl... op. cit.*, pp. 5-28 et *Ḥurūb al-istitbā'*, *op. cit.*, p. 227.

instance, n'était l'incapacité de l'État — supposée temporaire — de supporter le retrait total des ombres communautaires dont le jeu diversifie et oppose les identités politiques des citoyens. Ainsi les porte-parole des communautés persistent, depuis la naissance de l'entité libanaise actuelle, à nier que leurs communautés aient jamais *désiré* l'État du «confessionnalisme». Chacune d'elles serait obligée de conserver le statut de communauté politique jusqu'au jour où l'État arriverait à une maturité suffisante, où d'autres communautés n'auraient plus l'ambition d'exercer — ou même n'exerceraient plus effectivement — une quelconque forme d'hégémonie sur l'État. La situation actuelle est d'habitude présentée comme un mal nécessaire, mais heureusement provisoire, une étape de l'évolution jusqu'ici inachevée, conduisant à l'État moderne[2]. Même ceux qui défendent l'image d'une «nation libanaise», fédération de communautés (allant jusqu'à y voir le signe d'une grâce divine particulière), n'admettent guère (de vive voix) que le pouvoir d'État doive n'être qu'une somme de parts confessionnelles dépourvue d'unité et d'autonomie. De là cette notion d'intérêt «général» dépassant les particularités

2. Point n'est besoin de citer des exemples. On en trouve dans tous les journaux. La partie musulmane argue, pour justifier l'optique confessionnaliste qu'elle fait sienne, de l'accaparement par les chrétiens de privilèges exorbitants relatifs au pouvoir et à ses appareils. Les chrétiens useraient de ces privilèges afin de saper des positions et de discréditer des idées dont la paternité ne revient pourtant pas aux seuls musulmans. Citons à titre d'exemples: l'arabité du Liban, l'affirmation de son indépendance vis-à-vis des Puissances impérialistes, etc... Positions et idées qui donc débordent le plan politique pour toucher l'identité de la société tout entière. La partie chrétienne (maronite surtout) prétend, de son côté, que lesdits privilèges, en l'occurrence mal nommés, sont en réalité des «garanties» nécessaires pour prévenir toute atteinte à des situations et des idéaux non exclusivement politiques: les libertés religieuses des chrétiens, l'égalité civile des chrétiens et des non-chrétiens, etc... Les mêmes garanties s'imposeraient pour la préservation d'autres valeurs dépassant les frontières communautaires: à savoir la pérennité du Liban historique, de son régime «original» issu de sa «civilisation», etc... Dans les deux cas, on se retrouve en présence d'une exigence double: d'abord mettre à l'abri les intérêts communautaires (découlant, dit-on, du confessionnalisme de l'Autre et, partant, inessentiels dans la conception du Moi); ensuite se définir par des valeurs «générales», nationales, culturelles, etc... foncièrement anti-confessionnalistes.

communautaires, et dont la défense s'imposerait à tout représentant du pouvoir d'État quelle que soit son appartenance communautaire[3].

En tant qu'attitude fondatrice de l'État, la pudeur des communautés tend nécessairement à acquérir une dimension historique. C'est qu'en face des formations communautaires dont l'existence ne manque ni d'ancienneté ni de continuité, l'État, pris lui aussi au filet de cette conception du temps que nous avons reconnu être celle de nombreux et divers historiens, n'a de chance de prétendre à quelque légitimité qu'en présentant ses titres propres d'ancienneté et de continuité (ou de récurrence). Anxieux de voir l'État exposé à la malédiction de sa propre jeunesse, la plupart des historiens, de quelque souche qu'ils soient, tendent à inscrire toute alliance, toute rencontre de deux ou plusieurs communautés dans la perspective d'un État en formation. Certains vont même jusqu'à dire que la réussite d'une seule communauté à se soustraire à la domination étrangère (ou seulement à la forme directe de celle-ci) suffit pour constituer cette communauté en «nation», transformer son pays en «entité» politique, la plaçant, ainsi, non loin de la dignité d'État ou même la faisant accéder à cette dignité. Dans ce dernier cas, la coexistence pluri-communautaire, tout en demeurant une valeur indispensable pour justifier le présent, devient une valeur

3. En tête des représentants de cette tendance, il faut placer M. Chiha. Il parle d'une «nation» libanaise, même s'il n'y voit que des «minorités confessionnelles associées» ou encore «un composé de races, de religions, de sagesses, de turbulences, de vérités et d'erreurs». La «position confessionnelle» lui paraît être un phénomène structurel; elle est, toutefois, équilibrée par «ce vouloir-vivre en commun» qui constitue un puissant facteur d'unité. «L'équilibre confessionnel (...) qui se manifeste d'abord sur le plan du Pouvoir législatif» doit être considéré comme «la raison d'être du Liban». Chiha suggère, néanmoins, de «renoncer à la confession en faveur du mérite à l'intérieur de l'administration» et (ailleurs) d'orienter la réforme dans le sens de la création d'institutions «stables». L'administration — et peut-être l'Exécutif, en général — semblent devoir représenter dans son esprit l'unité de l'État dépassant le caractère plural de la société. C'est l'Assemblée qui, en revanche, doit refléter ce caractère. En tout cas, la «nation», pour ce théoricien du confessionnalisme, n'est nullement réductible à la «somme» des confessions ni l'État à une assemblée générale des délégués de celles-ci; cf. CHIHA, *Politique intérieure, op. cit.*, pp. 178, 237, 247, 252, 304-306, etc...

«seconde» par rapport à l'acte de fondation dont une communauté s'attribue désormais l'exclusivité. Que la communauté fondatrice ait été suivie par d'autres, cela ne fera que la confirmer dans son rôle de pionnier promu au statut d'exemple. Chaque élargissement de l'alliance sera marqué par l'exclusion réitérée du même «étranger». L'instant fondateur, de temps en temps réactivé, s'étirera comme une ombre pour couvrir tout le passé. Les communautés auront ainsi reconnu la réalité d'une dimension qui, tout en renforçant sans doute le caractère inégal de leur alliance, transcende leurs «réalités» particulières et, du coup, fonde l'attribut «politique» donné à chacune d'elles: c'est l'État. Les historiens, obéissant à leur tendance à effacer les frontières entre certains concepts voisins, parlent de «nation» là où il n'y a que contacts intermittents (et plus ou moins pacifiques) entre deux ou plusieurs communautés juxtaposées. Ils aperçoivent la silhouette de l'«État» chaque fois que leur communauté prend en charge — fût-ce dans une mesure limitée — ses affaires intérieures. Ce brouillage des concepts est bien inévitable dans une histoire dont la tendance principale est à la minimisation de la réalité du devenir au profit de l'origine. Nous y reviendrons.

Auparavant, nous devons souligner un postulat commun imposé à nos historiens par la reconnaissance de la prééminence de l'État. En effet, par-delà les divisions que nous avons vu régner dans leurs rangs à propos de la question de l'*identité* (celle du territoire, celle de la nation, celle de l'État), ils semblent prêts à reconnaître en chœur que l'*unité* (celle du territoire, celle de la nation, celle de l'État) n'est pas seulement la *norme* du présent et de l'avenir, mais fut aussi celle de l'histoire. Toute déviation vers le voisinage passif — voire le conflit — se traduit, sous leurs plumes, par une dévaluation de la période historique qu'elle leur paraît caractériser. La mise en avant de cette dévaluation exprime, en définitive, la pudeur des communautés. Car la dévaluation n'est que le signe sous lequel s'effectue le passage du statut d'État (ou, au moins de communauté-État) à celui de communautés juxtaposées.

Les deux premières parties de cette étude sont centrées sur la question de l'*identité*. A partir des formes du rapport que

chaque historien noue avec l'idée de territoire, nous avons tenté de déterminer l'échelle «spatiale», variable d'un historien à l'autre, qui se trouve être celle de l'identité. Il n'était pas question pour nous d'aboutir à une répartition statistique des historiens sur les différents pôles d'identification ni à un recensement exhaustif des facteurs de diversification des identités. Cela eut été une ambition exagérée, compte tenu de l'insuffisance de notre matériel de base. Dans la deuxième partie nous avons voulu rendre compte des effets que la désignation de l'origine (et de son échelle) ne peut manquer d'exercer sur les rythmes temporels scandant les récits de nos historiens. Là aussi nous n'avons guère dépassé le stade de la description. Bref, la question était pour nous, tout au long de ces deux parties, celle de l'action de l'identité reconnue sur la structure perçue de l'histoire. Quant à la présente partie, elle amorce l'analyse de deux questions liées: celle de l'unité de la société et celle de la légitimité du pouvoir politique et de son statut. Ce qui fait la force du lien de ces deux questions, c'est le fait que l'unité n'est plus ici unité d'identité (autrement dit unité de nom), mais devient celle d'une structure sociale. A ce titre elle totalise les divisions de la société, en les soumettant à une norme commune leur permettant, sinon de produire un pouvoir politique unique, au moins d'inscrire l'idée de ce pouvoir à l'horizon de leur évolution.

Sans doute la pudeur des communautés implique-t-elle une certaine reconnaissance de la nécessité d'un pouvoir unique et est-elle, à ce titre, un signe de promotion du rapport entre les communautés et un préalable du passage de la communauté à la nation. De là la fréquence, dans les discours de nos historiens, d'assertions, diverses par la forme, mais visant toutes à établir un même «fait»: la norme des rapports inter-communautaires, tout au long de leur histoire (celle surtout de l'attitude de la communauté à laquelle s'identifie l'historien), n'aurait été qu'accidentellement une norme confessionnaliste. Loin de mériter son nom, celle-ci est frappée du sceau de la déviance. La norme véritable trouve son achèvement dans l'établissement — réel ou simplement désiré — d'un pouvoir politique à la fois

agent et représentant de l'unité. Tout mouvement historique contraire à cette tendance est considéré comme un mouvement vers le bas, une déchéance. La déconfessionnalisation des rapports politiques serait la leçon à retenir de toute notre histoire.

Afin de cerner les types de réponses données par le discours de l'historiographie libanaise contemporaine aux deux questions de l'unité et du pouvoir dans notre société, nous procéderons à l'analyse de deux exemples mettant en avant, chacun, une des deux questions. Le premier nous permettra de mettre l'accent — en vue justement de faire ressortir le thème de l'unité — sur les attitudes prises vis-à-vis d'une situation de conflit intercommunautaire; le second, de constater les divergences des modes de perception d'une étape où le pays a paru se prêter au jeu de la norme d'unité incarnée par la suprématie d'un pouvoir politique. La société civile tiendra donc le devant de la scène dans la première analyse; l'État dans la seconde. Les deux ensembles de récits analysés sont respectivement ceux où nos historiens contemporains relatent les «troubles» (*ḥarakāt*) du XIXe siècle et ceux qu'ils ont consacrés à l'époque le l'émir Fakhr al-Dīn II Ma'n.

Avant d'aborder l'examen du système de valeurs par lequel se définit, aux yeux de nos historiens, l'état «normal» de la formation sociale libanaise, il nous paraît utile d'énoncer une conclusion suggérée par l'étude que nous venons de faire des figures de l'origine et du temps dans le discours de ces historiens. Une idée décisive de l'idéologie dont ce discours est porteur se trouve, croyons-nous, exprimée dans la phrase suivante de Jawād Boulos: «(...) les communautés confessionnelles du Liban, dans leur réalité profonde et au passé comme au présent, représentent d'une certaine manière des communautés claniques et tribales; autrement dit, elles sont une réincarnation des tribus nomades des ancêtres»[4].

Le rapport liant dans le discours de nos historiens ce tribalisme renaissant à la dialectique de l'origine et du temps est

4. BOULOS, *Tārīkh Lubnān, op. cit.*, p. 258.

bien étroit. En effet, nous avons souligné l'acharnement des historiens des communautés à retrouver une essence anhistorique — l'origine et ses substituts — procurant à la communauté, à travers son histoire, ses caractères constants et son idéal du moi. Nous avons constaté aussi la transformation de l'histoire réelle, sous la plume de nos auteurs, en une série de vagues discontinues d'événements et de situations frôlant toujours l'essence immuable, étouffant même, pour un temps plus ou moins long, l'éclat de ses attributs, mais sans jamais réussir à les modifier en profondeur. Définie une fois pour toutes, l'essence demeure éternellement promise à de nouvelles réapparitions. Et si l'acharnement à faire luire cette essence s'observe à son plus haut degré chez les historiens maronites (de vieille souche ou adoptifs) qui se représentent l'origine sous les traits d'un territoire, il n'en demeure pas moins évident chez les historiens d'autres communautés. A cette différence près que, dans le cas de ces dernières, la sphère de l'origine n'est pas nécessairement limitée à l'histoire libanaise. N'avons-nous pas vu les historiens musulmans d'avant la dernière décennie ne témoigner pour l'histoire du Liban qu'un intérêt secondaire, polémique surtout?

Nous avons constaté aussi le retard énorme mis par les intellectuels druzes à amorcer la reconstruction du passé politique de leur communauté, intimement mêlé à la terre libanaise. Cette carence n'a pas empêché, toutefois, l'historiographie des communautés en question de trouver, surtout en retraçant la genèse de la secte, des occasions de doter leur communauté de traits immuables qui, à la fois, bravent l'histoire et prétendent l'informer. Ainsi, en face de l'éternel «Libanais» de l'historiographie «maronite», se dresse un chiite, un druze, etc... façonné, peut-être par l'histoire (plus souvent par un traumatisme de naissance), mais aussi a-géographique que le «Libanais» était anhistorique. En tout état de cause, la naissance d'une communauté n'est jamais considérée comme une simple étape d'un processus, susceptible d'être dépassée, au sens fort, donc surpassée ou du moins contestée. Cette naissance, bien loin de là, sera toujours celle d'une valeur définitive. C'est l'action présumée constante de

cette valeur, quelle qu'en soit la nature (valeur morale, spirituelle, militaire, etc...) qui, à l'instar de l'origine territoriale pour les maronites, tend à marginaliser l'histoire. Celle-ci glisse sur la surface de l'essence, s'obstine à l'imiter ou, au contraire, recule, repoussée par sa pureté: elle reste désespérément impuissante à y rien changer. L'histoire est vulnérable, pleine de trous, discontinue; elle est même, peut-on dire, une tentative toujours mise en échec de noyer définitivement l'origine, une conspiration, aussi interminable que désespérée, perpétrée contre l'essence.

D'où procède ce schéma? S'il est vrai qu'il s'est imposé surtout au discours de l'historiographie maronite, il n'est pas pour autant le schéma chrétien du temps. Relevant l'originalité de la conception chrétienne du temps, comparée à celle, antérieure, des Grecs, H. Ch. Puech écrit: «Le déroulement du temps n'affecte plus ici la figure d'un cercle, mais celle d'une ligne droite, finie à ses deux extrémités, ayant un commencement et une fin absolus, et au long de laquelle — voulu et gouverné par Dieu — se déploie le devenir total du genre humain considéré comme un bloc un et indistinct. En outre, le temps s'écoule en une direction irréversible: il progresse vers un terme, un but, et il est le lieu d'un progrès continu. Le temps, enfin, a une entière réalité et un sens, c'est-à-dire non seulement une orientation définie, mais aussi une signification intrinsèque»[5]. Il est impossible de ne pas relever le contraste, point par point, entre les caractères ici énumérés de la temporalité chrétienne et ceux que nous avons dit être les caractères du rythme temporel scandant le discours libanais (maronite surtout) sur l'histoire. Le temps «libanais», si l'on peut l'appeler ainsi, nous semble, en revanche, beaucoup plus proche, au moins dans son allure générale, de celui des Arabes ou — c'est tout un à ce niveau de généralité — de celui de l'islām. C'est que, d'après Louis Gardet, «une double perception du temps (...) commandera la vision musulmane de l'histoire: l'écrasante durée temporelle (*dahr*) est continuellement traversée par une suite discontinue d'instants ponctuels

5. H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose,* Paris 1978. Tome I: *La Gnose et le temps,* pp. 224-225. La même idée est exprimée par H. L. Marrou, art. «Histoire» (La théologie de l'histoire), in *Encyclopeadia Universalis,* vol. 8.

(*awqāt*), signes tangentiels d'une Présence. L'histoire des hommes se poursuit donc selon un schéma linéaire, mais discontinu. La notion d'un progrès constant et nésessaire, tellement en honneur dans l'Occident moderne, s'efface devant un rythme brisé et sans cesse renaissant de triomphes, de déclins, de renouveaux. Et chaque «temps» ne prend sa signification plénière que par un retour immobile sur soi-même où se rejoignent l'instant premier des Origines et l'Heure dernière»[6].

Ce temps au mouvement «spiroïdal»[7], selon l'expression du même auteur, doit son sens, on le voit, non pas aux «contenus» qu'il charrie dans son cours, mais à ce double retour opéré simultanément aux deux extrêmes: l'Origine et «le Terme fixé» ou le Destin. Une même valeur se retrouve à ces deux bouts que sa constance place hors du temps qui passe. La référence à celle des instants (*awqāt*) lui assure cependant une présence dans le temps qui traverse celui-ci comme un éclair. L'historien musulman ou arabe — ou, si l'on préfère, la «mentalité» dont il participe — prend le parti de cette valeur immuable... Il s'identifie avec elle, la défendant contre tout ce qui passe, change, menace de l'oblitérer. Ce parti-pris équivaut à tourner le dos au devenir et à l'histoire, dans la mesure où l'un et l'autre ne sont pas épuisés par la récurrence de l'Origine-Destin. Cette attitude rappelle irrésistiblement une autre: celle que décrit Cl. Lévi-Strauss en s'efforçant de faire justice de l'image fort répandue de peuples vivant «en marge» ou «hors» de l'histoire[8].

6. L. GARDET, *Les hommes de l'Islam,* Paris 1977, pp. 279-280.
7. *Ibid.*, p. 280.
8. «(...) le maladroite distinction entre les "peuples sans histoire" et les autres pourrait être avantageusement remplacée — suggère l'auteur de *La pensée sauvage* — par une distinction entre ce que nous appelions, pour les besoins de la cause, les sociétés "froides" et les sociétés "chaudes": les unes cherchant, grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité, les autres intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement.

A cet égard, il est aussi fastidieux qu'inutile d'entasser les arguments pour prouver que toute société est dans l'histoire et qu'elle change: c'est l'évidence même. Mais, en s'acharnant sur une démonstration superflue, on risque de méconnaître que les sociétés humaines réagissent de façons très différentes à cette commune condition: certaines l'acceptent de bon ou de mauvais gré et, par la conscience qu'elles en prennent, amplifient ses conséquences (pour elles-mêmes et pour les autres sociétés) dans d'énormes proportions; d'autres (que pour cette raison nous appelons primitives) veulent l'ignorer et tentent, avec une adresse que nous mésestimons, de rendre aussi permanents que possible des états, qu'elles considèrent "premiers", de leur développement.

Pour qu'elles y parviennent, il ne suffit pas que leurs institutions exercent une action régulatrice sur les enchaînements récurrents, en limitant l'incidence des facteurs démographiques, en amortissant les antagonismes qui se manifestent au sein du groupe ou entre groupes, enfin, en perpétuant le cadre où se déroulent les activités individuelles et collectives; il faut aussi que ces chaînes d'événements non récurrents, et dont les effets s'accumulent pour produire des bouleversements économiques et sociaux, soient rompues aussitôt qu'elles se forment, ou que la société dispose d'un procédé efficace pour prévenir leur formation. On connaît ce procédé, qui consiste, non pas à nier le devenir historique, mais à l'admettre comme une forme sans contenu: il y a bien un avant et un après, mais leur seule signification est de se refléter l'un l'autre.» Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage,* Paris 1962, pp. 309-310.

Sans doute serait-il plus ou moins gratuit de ne voir en nos historiens (à cause de leur hostilité au devenir et de leur obstination à découvrir sous le voile de celui-ci le visage immuable de l'identité) que des représentants d'une quelconque «mentalité primitive». Leur pensée participe, croyons-nous, de l'univers intellectuel arabo-islamique. Il nous semble raisonnable de préciser, par ailleurs, que le devenir assumé n'a pas eu d'un seul coup droit de cité à tous les niveaux structurels de notre société contemporaine. L'idée de changement s'est heurtée, bien au contraire, à une résistance inégale de la part des différentes couches de notre formation sociale, et même, dans certains cas, à une fin de non-recevoir. Il suffit pour le montrer d'évoquer ces appels qui, depuis le début de ce siècle, n'ont pas cessé de retentir régulièrement, à épargner aux couches considérées comme «profondes» de la réalité sociale le danger des emprunts que nous faisons à la civilisation occidentale. Tel l'appel à «prendre» les sciences et les techniques de l'Occident, mais à condition de préserver notre morale religieuse et les traditions de notre vie familiale. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ni l'influence politique de l'Occident sur les chrétiens ni l'accueil favorable réservé par ceux-ci à la pénétration culturelle occidentale ne les amena à se tenir à l'écart de la protestation contre

l'occidentalisation des mœurs[9]. Ces couches «profondes» de la réalité sociale sont celles dont se nourrit directement le sentiment de l'identité. Leur stabilité ancestrale les favorise dans leur rôle de garantes de la valeur propre. S'agissant des sociétés «primitives», ce rapport entre la constance et la valeur n'échappe pas à Lévi-Strauss. Il souligne la difficulté que l'Occidental éprouve à cacher sa réprobation de l'attitude «primitive» «qui contredit de façon flagrante ce besoin avide de changement qui est propre à notre civilisation. Pourtant la fidélité têtue à un passé conçu comme modèle intemporel, plutôt que comme une étape du devenir, ne trahit nulle carence morale ou intellectuelle: elle exprime un parti adopté consciemment ou inconsciemment, et dont le caractère systématique est attesté, dans le monde entier, par cette justification inlassablement répétée de chaque technique, de chaque règle, et de chaque coutume, au moyen d'un argument unique: les ancêtres nous l'ont appris.» Toutefois, observe Lévi-Strauss, cette attitude, loin d'être l'apanage des seuls «primitifs», n'est pas restée inconnue en Occident même. «Comme pour nous, continue-t-il, dans d'autres domaines jusqu'à une époque récente, l'ancienneté et la continuité sont les fondements de la légitimité. Mais cette ancienneté est posée (par la "pensée sauvage") dans l'absolu, puisqu'elle remonte à l'origine du monde, et cette continuité n'admet ni orientation ni degrés»[10].

L'ancienneté, nous l'avons vu atteindre, sous la plume de nos historiens, non pas l'origine du monde, mais celle du groupe... quitte à renvoyer cette dernière à la terre, suggérant ainsi — fût-ce de loin — que l'ancienneté du groupe peut être considérée comme sans fond. La continuité, pour nos historiens, nous l'avons vu aussi, admet l'orientation (assurée par le «chef», par exemple); elle admet aussi une certaine hiérarchie (mouvement de rapprochement de l'origine ou, au contraire, de déchéance par rapport à elle). Cependant, l'adoption de la norme-origine se traduit, quelle que soit la tendance réelle de la situation étudiée, par un parti pris, exprimé par l'historien, du retour à l'ancien, toute déviance de la voie de l'origine étant perçue comme une déchéance. Ce qui nous ramène, en dépit de l'«orientation» et des «degrés», à une attitude proche de celle décrite par Lévi-Strauss. Le rapprochement englobe aussi ce caractère de relativité que l'ethnologue français reconnaît à la continuité de l'origine dans «l'histoire mystique». Car celle-ci offre «le paradoxe d'être simultanément disjointe et conjointe par rapport au présent. Disjointe, puisque les premiers ancêtres étaient d'une autre nature que les hommes contemporains: ceux-là furent des créateurs, ceux-ci sont des copistes; et conjointe puisque, depuis l'apparition des ancêtres, il ne s'est rien passé sinon des événements dont la récurrence efface périodiquement la particularité»[11]. l'analyse que nous avons consacrée à des

9. Écoutons à titre d'exemples ces deux voix complémentaires, l'une musulmane et l'autre chrétienne. Nous les avons choisies parmi tant d'autres à cause de la soi-disant «évidence» carctérisant la distinction qu'elles font entre ce qui est à prendre et ce qui est à laisser de la civilisation occidentale. *Al-ʿIrfān,* revue des chiites du Jabal ʿĀmil, publie en 1928 les vers suivants signés Lubnā:

> «La civilisation, a-t-on dit, s'obtient par le rejet du voile; en quoi une femme voilée — je vous le demande — est-elle un obstacle sur la voie de la civilisation?
> «Un sage voudrait-il en préconisant le rejet du voile nous pousser à imiter en ceci les gens d'Occident?
> «Si les nôtres veulent à tout prix prendre les étrangers pour modèle, que n'adoptent-ils leur science au lieu d'adopter leur tenue?
> «Refusez donc d'ôter le voile et accrochez-vous à la science, c'est elle qui répondra à vos besoins.»

De son côté, *al-Masarra,* porte-parole de l'Église grecque-catholique, lance en 1913 une attaque contre le «modernisme» (en arabe: *al-modernisme!!)* en réponse à une brochure où le nommé Asʿad Ṣ. avait fait l'apologie de cette tendance. «La réforme, écrit *al-Masarra,* est à mille lieues du modernisme; elle en est même l'antidote. Car la réforme (*iṣlāḥ*) est bien le nom d'une action qui se définit par la protection d'un objet contre la corruption; alors que le modernisme c'est la corruption elle-même que certains faux savants ont voulu introduire dans la doctrine chrétienne.» Cf. *al-Masarra,* vol. 4 (1913), pl 190. Dans un numéro ultérieur, le père Siūr al-Būlusī inaugure une campagne contre le cinéma. Il se déclare étonné du comportement de ces familles chrétiennes «qu'on voit le matin à l'Église, offrant un spectacle à plaire aux anges», et le soir «dans la salle de cinéma, lieu de corruption où l'on projette des images contraires à la vertu»; *op. cit.,* pp. 454-455.

10. Lévi-Strauss *op. cit.,* p. 313.
11. *Ibid.*

historiens comme Ḍaw ou Boulos (différents l'un de l'autre par ailleurs) nous a conduit, on s'en souvient, à des conclusions guère éloignées de celles auxquelles arrive Lévi-Strauss au bout de son examen de l'«histoire mythique».

S'il est vrai que nous devons tenir compte simultanément des similitudes et des différences entre les sociétés (ou les communautés) étudiées par nos historiens et les sociétés dites primitives (ce qui revient à ne pas être sourd à l'appel au changement qui, depuis plus d'un siècle, retentit à travers nos contrées), nous nous sentons en mesure de reprendre la distinction non plus entre sociétés, mais — à l'intérieur même de nos sociétés — entre «couches» ou institutions «chaudes» et «froides». Les «couches» ou institutions chaudes seraient celles qui tendent, avec plus ou moins de succès, à asseoir leur comportement sur une base autre que la fidélité à un héritage. En principe, le fils d'un artisan hérite du métier de son père, tandis que — en principe aussi — le fils d'un ouvrier industriel n'est pas sensé hériter du travail paternel. Dans le secteur traditionnel, la naissance, l'éducation, le mariage et la mort sont pris en charge par le clan; dans le secteur moderne, ils sont confiés à des formes d'association ou de coopération définies par des contrats «libres». On hérite d'une foi religieuse; on n'est pas sensé — toujours en principe — hériter d'une appartenance politique moderne, etc... La réalité sociale, il est vrai, mélange dans des proportions qui varient d'une société à l'autre les eaux du secteur «chaud» et celles du secteur «froid». Il n'est pas dit, cependant, que ce mélange doive nécessairement «se donner à voir» sur le plan qui nous occupe ici: celui de la formulation idéologique.

Pour en revenir à notre problème, disons que l'héritage du sang n'est pas un héritage parmi d'autres. La parenté est le cadre le plus important et le plus général dans lequel s'effectuent les transferts des patrimoines quels qu'ils soient; c'est sur elle que repose le secteur froid de la société et c'est d'elle que procède sa longévité. Le schéma du temps «froid» ne fait qu'imiter le schéma le plus général de la parenté: la permanence en tant que récurrence. La tribu est ce qui demeure grâce à la continuité des lignages, qu'un mythe de l'origine fait remonter à un ancêtre commun. Et c'est

bien la tribu — et non la foi religieuse commune — qui offre à la communauté confessionnelle le modèle de sa solidarité[12]. Les communautés chrétiennes du Liban, nous venons de le constater, organisées, de même (et peut-être mieux) que les communautés islamiques, selon le modèle tribal arabe, s'apparentent par leur perception de l'histoire plutôt à l'islām arabe qu'au dogme chrétien. Les hommes de religion chrétiens et musulmans ne cessent de répéter que le confessionnalisme n'est pas imputable à la religion comme telle. C'est vrai dans ce sens que le fanatisme confessionnel n'est pas poportionnel au degré de mobilisation spirituelle d'une communauté. Faisant le récit de la naissance des sectes chrétiennes orientales, un historien des religions souligne que la foule des sectaires, capables d'extraordinaires «déploiements de haines», n'était guère au fait des controverses christologiques compliquées[13]. Rien ne prouve, par ailleurs, qu'au cours des siècles ultérieurs le contenu doctrinal des querelles confessionnelles se soit rapproché, sauf exception, de la portée des foules. Une des communautés libanaises (parmi les moins désunies), la communauté druze, continue à dissimuler à la masse des fidèles les mystères de son patrimoine spirituel en en réservant la jouissance à une élite d'initiés; ce qui ne semble diminuer en rien l'attachement de la masse à son identité

12. «La *ʿaṣabīya,* constate Ibn Khaldūn, procède de la solidarité basée sur le lignage ou sur ce qui en tient lieu,» «Le lignage, ajoute-t-il, est une chose fictive, sans vérité intrinsèque; sa seule utilité réside dans cette communauté et cette solidarité (qu'il justifie).» L'auteur note, d'autre part, que «la couleur religieuse efface la concurrence et l'envie (auparavant) régnant parmi les gens de la *ʿaṣbīya* et dégage la voie unique du vrai.» Il n'en demeure pas moins que «sans *ʿaṣabīya*», la mission religieuse «ne peut aboutir». Toute forme de solidarité doit donc compter avec celle basée sur le lignage, sinon procéder d'elle. Cf. IBN KHALDŪN, *al-Muqaddima,* 2e partie, chap. VIII, et 3e partie, chap. V et VI. (Les citations ci-dessus sont traduites par nous.)

Dans le même sens, J. Chelhod note que les tribus bédouines empruntent pour leurs alliances les noms de rapports de parenté; la *benᶜamma* (cousinage), la *khuwwa* (fraternité) et — alliance plus relâchée — la *ṣubḥa* (camaraderie). C'est que la solidarité familiale est bien l'unique «modèle» de solidarité dont ils disposent. L'auteur adopte pour ces alliances le nom de «parenté mystique». J. CHELHOD, *Le droit dans la société bédouine,* Paris 1971, pp. 381-387.

13. SALLES-DABADIE, *Les conciles œcuméniques dans l'histoire, op. cit.,* Introduction, pp. 16-18.

confessionnelle. Ce qu'une communauté entretient afin de renouveler sa cohésion, c'est, plutôt qu'un contenu religieux, une conscience nominale de l'identité, mobilisable en face de l'Autre confessionnel. En cela, elle imite l'idéal d'unité tribale, mais en remplaçant par l'unité d'origine confessionnelle la continuité du lignage. Ainsi la phrase de Boulos citée au début de ce paragraphe acquiert un sens plus précis.

Transformations communautaires de l'État

En quoi cette tendance du secteur froid à noyauter (en leur imposant certains types d'attitudes, en perturbant leurs modes d'originisation) les structures modernes de la société affecte-t-elle ce que nous avons appelé «la pudeur des communautés»? Nous avons dit que cette dernière constitue le point d'ancrage de l'État libanais moderne. Or, ce qui la rend essentielle au fondement même de l'État, c'est bien l'incompatibilité de l'«idée» d'État moderne avec le modèle de solidarité tribale que nous avons retrouvé au niveau des communautés. Il faut admettre qu'un face à face de communautés présentant chacune une unité politique sans faille (hypothèse qui relève certes de la fiction) entraînerait inévitablement la fin de l'État. La constitution même de l'État, au sens moderne, suppose, en effet, que l'on situe la source du pouvoir, non plus dans l'extra-social, mais dans la société elle-même en tant que tout. Ce tout est supposé être indépendant de ses parties aussi bien «naturelles» que «traditionnelles», dont la reproduction s'effectue d'une génération à l'autre grâce à des mécanismes indépendants de la volonté générale (familles, communautés confessionnelles, corps de métiers, etc...). Il est formé d'éléments susceptibles de s'organiser en forces politiques donnant naissance à leur tour à des appareils politiques. Dans la lutte pour le pouvoir d'État, les «éléments» individuels ou abstraits demeurent libres, *en théorie,* de passer d'une force politique à l'autre, en vue de la formation d'une nouvelle majorité, et abstraction faite de tout lien «naturel» ou «hérité». Dans l'hypothèse où les communautés elles-mêmes se

présentent comme autant de blocs politiques, partageant entre elles la société entière et s'efforçant chacune d'y prendre le pouvoir, toute tendance à réaliser l'idée d'État moderne, qui vient d'être définie, serait à exclure. L'appartenance communautaire demeure, en effet, plus proche de l'attribut «naturel» que de l'identification politique. L'une adhère à l'individu et se transmet en héritage; l'autre, au contraire, relève d'une certaine auto-détermination individuelle. La représentation par le pouvoir d'une volonté générale issue de la majorité politique (majorité dont la formation commence au niveau de ces «atomes» égaux en droit qu'on appelle «citoyens») est bien la condition d'existence de l'État moderne. Celui-ci se conçoit mal, en vérité, dans le cadre d'une société pluri-communautaire (telle que la société libanaise (contemporaine) où une seule communauté (ou une alliance de communautés indivises) imposerait au pouvoir sa propre enseigne confessionnelle en en écartant les autres forces communautaires. Le caractère éventuellement majoritaire de la base mono- ou pluri-communautaire de ce monopole n'y changerait pas beaucoup. Car le seul fait de soumettre une (ou plusieurs) communauté(s) indivise(s) au pouvoir d'une (ou de plusieurs) autre(s) communauté(s) également indivise(s) suffit pour donner à la ligne de partage politique qui traverse la société l'allure d'une limite «naturelle». Les gouvernés n'auront plus alors aucun espoir de devenir majoritaires en gagnant à leurs rangs une partie de la base communautaire du pouvoir; seule la nature restera en mesure (par le jeu de la croissance démographique) de provoquer un transfert de majorité. Dès qu'une communauté confessionnelle se met à aspirer en tant que telle au pouvoir d'État (autrement dit: dès qu'elle se transforme en communauté politique), elle marque ses membres et les groupements qui en font partie d'un cachet politique indélébile; du même coup ses chances de faire des percées *politiques* dans les rangs des communautés adverses sont théoriquement réduites à zéro. Ce double mouvement de scellage et d'exclusion affecte profondément la possibilité du «travail d'abstraction» nécessaire à la promotion de la société en base de l'État: l'apparition du «citoyen», atome ultime de la société considérée en tant que tout

indépendant de ses parties (groupes, institutions, etc...) se trouve, en effet, entravée. Le membre de la communauté confessionnelle, à l'instar du membre de la tribu, ne se présente sous le signe de l'identité que dans les limites de sa communauté: l'idée de nation aussi bien que celle d'humanité lui restent naturellement étrangères. En face de l'autre communauté, il arbore le visage de l'altérité sinon de l'adversité. Or, le «travail d'abstraction» politique, créateur du «citoyen», est la condition de possibilité, non seulement des appareils du pouvoir d'État mais, bien plus généralement, des institutions de l'État lui-même, c'est-à-dire de ces institutions que l'on proclame justifiées au nom de la totalité sociale et non pas de telle ou de telle de ses parties. Les administrations étatiques, par exemple, offrent leurs services, en principe, à l'ensemble des citoyens, jamais aux membres d'une seule communauté religieuse. Il est inconcevable, d'autre part, que le parti de la majorité au pouvoir dispense les membres de celle-ci de toute charge fiscale et fasse de la qualité de contribuable une exclusivité de minoritaire, etc... Cette impossibilité théorique est levée, toutefois, si la frontière séparant les gouvernants des gouvernés coïncide, par exemple, avec un clivage intercommunautaire (ou, bien entendu, avec toute autre ligne de partage «naturelle» ou «traditionnelle», bref indépendante, par définition, de toute volonté *actuelle,* collective ou individuelle). Ce que la réalisation de cette dernière éventualité supprime, c'est en effet — et coup sur coup — le citoyen d abord; ensuite la société politique dont la majorité librement formée est le support de la volonté dite générale; enfin le pouvoir de l'État, expression du caractère *souverain* de cette volonté sociale[14].

14. «La souveraineté est donc un renversement du rapport du pouvoir au sacré: le pouvoir n'est plus dépendant de l'instance spirituelle (...) *La politique,* dès lors, gagne son autonomie, elle conquiert ses lois et ses pratiques (...) principe et exercice de la puissance sont maintenant liés de façon immanente, ils forment une unité (...)

«Le trait de génie de Marsile de Padoue consiste bien en ceci qu'il pense la "société" comme une abstraction, comme une structure autonome, indépendante en tant que telle des éléments qui la constituent. Tel est le sens de sa définition comme "totalité".

La suppression de l'État, conséquence-limite d'une lutte supposée être purement interconfessionnelle, n'a pas eu lieu dans le Liban contemporain. Les raisons en sont complexes et de caractère structurel. Citons, en premier lieu, la division au sein de chaque communauté, conférant une certaine fluidité aux alliances interconfessionnelles, fluidité dont l'importance est cruciale puisque c'est elle qui rend possible l'apparition et le maintien d'une base politique propre de l'État. Deuxième facteur expliquant la résistance de ce dernier aux accès de violence interconfessionnelle: l'existence du secteur «moderne», ou «chaud», dont les institutions — économiques et autres — offrent à l'État une assise importante au niveau de la société civile, et cela en dépit de très larges brèches ouvertes dans les murailles de ce secteur par les rapports en vigueur dans le secteur traditionnel. A travers l'évolution politique de la société libanaise, après 1920, ces deux facteurs, entre autres, ont favorisé, nonobstant l'acuité extrême de certaines crises, un profond rapprochement des deux pôles (chrétien et musulman) du clivage communautaire. Ils étaient partis de deux positions antagonistes. En considérant que les régions annexées au Mont-Liban n'étaient qu'une extension territoriale et économique de celui-ci et ne devaient, en aucune manière, justifier une *nouvelle* perception de l'identité «nationale», les chrétiens déniaient à la partie musulmane toute réalité politique autonome. De leur côté, les musulmans récusaient l'annexion et se voyaient en homogénéité avec un environnement arabo-syrien dont les chrétiens libanais — leur «bloc hégémoni-

(...)

«(...) le "Prince souverain" détiendra non seulement ce même pouvoir, mais aussi son principe. Ce que nous appelons la *puissance.* En d'autres termes, pouvoir et puissance sont distingués au Moyen Age, tout comme l'Église ou l'empire sont distincts de Dieu; mais pouvoir et puissance, quoique conceptuellement différents — comme le sont l'exercice et le principe de l'autorité — sont *unis* dans l'État souverain. Toute l'originalité de la souveraineté consiste précisément à définir le "prince" comme cette unité de "puissance" et de "pouvoir", ce en quoi elle constitue la réponse à la politique médiévale et, jusqu'à nouvel ordre, assigne son statut à la politique "moderne" et contemporaine.» G. MAIRET, «La genèse de l'État laïque, in *Histoire des idéologies* (sous la direction de F. CHÂTELET), *op. cit.,* t. 2, pp. 290, 295 et 300-301.

que» du moins — voulaient, même au prix d'une tutelle étrangère, être séparés. Ce qui revenait à dénier aux chrétiens le droit de constituer une entité politique indépendante. A partir de cette dénégation réciproque, une évolution sinueuse s'est amorcée non pas tant dans le sens d'une réconciliation que dans celui d'une transposition sur un autre plan de la lutte inter-communautaire. L'instauration de l'État comme objet de la lutte marquait un pas décisif dans le sens d'une reconnaissance réciproque à l'intérieur même de l'adversité. Les chrétiens prirent le parti de défendre — en usant, de préférence, de ressources politiques autochtones — les privilèges qui leur étaient garantis par le *statu quo* de 1920; ce qui revenait à reconnaître la présence d'un rival *intérieur* dont la menace pesait désormais moins sur l'«entité» libanaise que sur les privilèges chrétiens. Les musulmans de leur côté, abandonnant le rêve de faire sombrer le bâteau dont les chrétiens tenaient la barre, se mirent à exiger le rétablissement d'une certaine forme d'équilibre à bord; du coup leur identification avec l'environnement arabo-musulman tendait à n'être plus qu'un moyen au service de cet idéal d'équité. Ce «rapprochement», si l'on peut l'appeler ainsi, conduisait — plutôt qu'à la «coexistence fraternelle» — à une formule amendée de lutte. Et c'est bien la place capitale qu'elle donnait à l'État, qui constituait l'originalité de cette formule. D'instrument possédé et imposé par une partie, subi et refusé par l'autre, l'État, nous venons de le signaler, devient l'objet privilégié de la lutte, point de mire des désirs politiques, que ceux-ci soient satisfaits ou en quête d'assouvissement[15]. Ainsi les porte-parole

15. Pour retracer cette évolution, nous faisons nôtre un schéma devenu classique... Il est entendu que la réalité historique fut beaucoup plus complexe. Il n'y eut d'attitude unique pas plus du côté musulman que du côté chrétien. De forts indices laissent croire que l'État libanais fut très tôt un objet des convoitises musulmanes et que, d'autre part, certains milieux chrétiens continuèrent à reconnaître dans les institutions propres de leur communauté l'ultime garantie politique de celle-ci.

D'ailleurs, la guerre civile actuelle illustre bien le désir commun de maintenir l'État dans son statut de symbole et de levier de l'unité transcendante de la société. Nous parlons de désir parce que cette tendance est contrariée par les exigences de l'affirmation de soi confessionnelle. Précisément l'État, de plus

des communautés contractèrent l'habitude de présenter celles-ci sous l'auréole de «familles spirituelles» dépourvue de toute ambition étroitement politique. Si, expliquent-ils, le régime politique libanais confère aux communautés des titres politiques, celles-ci les agréent bien à contrecœur soit par mesure de prudence (l'Autre pourrait exploiter mon abstention), soit provisoirement (en attendant que l'équilibre interconfessionnel vienne abolir le confessionnalisme politique, ou que les intentions de l'Autre soient suffisamment éprouvées, etc...). De toute façon, les confessions, sauf exception, se déclarent anti-confessionnalistes. Chacune d'elles prétend le rester, même lorsqu'elle exige pour elle-même la «part du lion» dans la société ou dans l'État. Car, précise-t-elle, elle ne le fait que par souci d'équité ou pour parer à la menace de l'Autre. Le confessionnaliste c'est l'Autre: aucun confessionnaliste ne paraît en douter. Telle est la formule de la «pudeur des communautés» qui constitue, dans le Liban contemporain, la condition de possibilité de l'État. Les historiens la reflètent, de manières diverses, dans leurs récits des origines de l'État, considéré comme un pouvoir unitaire, a-confessionnel. Cependant, le discours historique reflète, aussi, une autre genèse préalable à la formation de l'État: celle d'une société, plus ou moins unifiée, qui se cherche à travers les contradictions des forces sociales, communautaires et autres. C'est à l'analyse des récits que les historiens font d'un moment crucial de cette genèse (un moment de rupture et de reconstitution) que nous consacrons le chapitre suivant. Les récits de la naissance de l'État feront l'objet de notre dernier chapitre.

en plus fantomatique, est réduit, ou presque, à la fonction symbolique de limite de la violence inter-communautaire. En effet, qu'est-ce qui pousse chaque partie à récuser la responsabilité de la mort infligée à l'Autre? Ce n'est pas la religion puisque le clivage ne se fait pas selon une ligne religieuse. Ce n'est pas, non plus, l'humanisme moral, masque d'un usage assez récent dans nos sociétés. C'est plutôt le désir d'interdire à la mort d'apparaître dans le seul miroir resté commun: l'État.

CHAPITRE II

LA SOCIÉTÉ CIVILE OU LES *ḤARAKĀT*

Autant par leur degré de développement que par l'abondance de leurs sources — et aussi par le caractère direct de leur enjeu idéologique — les récits auxquels nous consacrons nos deux derniers chapitres sont sans commune mesure avec ceux qui ont fait l'objet des deux parties précédentes. En effet, ni la question mardaïte ni celle de la conquête du Kisrawān, malgré leur haut degré de récurrence, n'ont fait couler autant d'encre, loin de là, des plumes de nos historiens contemporains que la période de «troubles» civils allant de 1840 à 1860 ou le règne de l'émir Fakhr al-Dīn II. Dans les deux premiers cas, il ne s'agit souvent que de paragraphes, tout au plus d'articles ou de chapitres. Dans le cas des *ḥarakāt* (troubles) (nous reviendrons à Fakhr-al-Dīn), nous devons à nos historiens de ce siècle au moins une trentaine de récits remplissant des livres entiers, des «parties» de livre ou parfois des articles très développés. Cette abondance est attribuable d'abord à une cause «concrète», matérielle si l'on veut. L'historien des Mardaïtes, nous l'avons vu, était forcé de se contenter — ou presque — de quelques lignes de Théophane et de quelques autres d'al-Balādhurī. L'historien des campagnes kisrawānaises, lui aussi, avait hâte de collecter les bribes d'information offertes par les sources, afin de trouver un fondement à son désir de chasser telle communauté du Kisrawān médiéval et d'y établir telle autre, etc... Par contre, nos contemporains qui se proposaient de faire le récit des *ḥarakāt* se sont trouvés d'emblée en présence d'un flot de récits déjà faits,

de témoignages contemporains ou légèrement postérieurs à ces événements, en général considérés comme une étape donnant immédiatement sur l'époque contemporaine. En premier lieu, il y avait l'écho immense laissé par les *ḥarakāt* dans des documents officiels, diplomatiques ou autres, dont certains ne tardèrent guère à être publiés en recueil; d'abord en langue étrangère et plus tard — pour une partie — en version arabe[1]. Il y avait ensuite les rapports consacrés aux événements de la Montagne par la presse européenne de l'époque et les mémoires dus à des témoins européens, consuls ou non: Guys, Poujoulat, Bassili, le colonel Churchill, etc... Les témoignages autochtones, partiels ou globaux, ne manquaient pas non plus: l'histoire de l'émir Ḥaydar al-Chihābi et celle de Ṭannūs al-Chidiāq étaient connues des initiés depuis le XIXe siècle ou — pour le premier — le tout début du XXe. Les récits d'al-ʿAqīqī, d'Abū Chaqrā et d'al-Ḥattūnī furent publiés entre les années trente et les années cinquante de notre siècle[2]. Cette large panoplie de publications si variées rendit

1. A. ISMAIL, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours; redressement et déclin du féodalisme libanais (1840-1861)*, Beyrouth 1958, Bibliographie, donne une liste de 18 recueils où l'on trouve des documents relatifs aux événements de cette période (firmans, accords internationaux, correspondances diplomatiques, rapports divers, etc...). Le plus célèbre de ces recueils est sans aucun doute: Baron DE TESTA, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères*, Paris 1864-1911, source où Jouplain puise souvent. Nos contemporains libanais ont surtout utilisé l'un de ces recueils paru en arabe en 1910, celui de Ph. et F. AL-KHĀZIN, *Majmūʿ at al-muḥarrarāt al-siyāsīya wa-al-mufāwaḍāt al-dawlīya ʿan Sūrīya wa-Lubnān* (Recueil des correspondances politiques et des [comptes rendus] des négociations internationales sur la Syrie et le Liban), 1840-1910, 2 vol., Jounié. La bibliographie d'Ismail contient aussi un grand nombre de titres d'ouvrages consacrés à la même période de l'histoire de la Syrie et du Liban et publiés en Europe dès le XIXe siècle. Toutefois, ceux de nos historiens contemporains qui ont su mettre à profit cette abondance bibiliographique sont restés très rares. Nous ne mentionnons ici l'existence de ces sources et ouvrages de référence que pour souligner la différence, sous ce rapport, entre l'exemple que nous analysons ici et ceux autour desquels nous avons construit nos précédents chapitres.

2. Plusieurs éditions existent de l'ouvrage de Ḥ.A. AL-CHIHĀBĪ, *al-Ghurar al-ḥisān fī akhbār abnāʾ al-zamān* (Les beaux récits originaux des nouvelles des enfants du temps).

La première édition est celle du Caire 1900. La dernière partie relative à l'époque de l'émir Bachīr II y est tronquée en comparaison avec les manuscrits

possible l'apparition, relativement précoce, de récits libanais articulés sur une analyse des séries d'événements. En distinguant plusieurs niveaux dans le tissu brut des faits, on devait retrouver, à la fin du voyage, des réseaux de facteurs superposés constituant ensemble une dynamique globale des conflits et des transformations socio-politiques. Le premier fruit — demeuré aussi le plus fameux — de cette nouvelle approche (rompant avec la tradition du récit quasi linéaire des «Annales») fut sans

originaux: le récit est fortement abrégé et il s'arrête en 1820. Quant à l'édition d'A. RUSTUM et F.E. AL-BUSTĀNĪ portant le titre de *Lubnān fī ʿahd al-umarāʾ al-chihābīyīn* (Le Liban à l'époque des émirs Chihāb), elle est amputée de toute la première partie qui couvre la période allant de l'apparition du Prophète de l'islām à l'arrivée au pouvoir des émirs Chihāb en 1697. Cependant, la deuxième et la troisième parties remplissent seules, dans cette édition, trois grands volumes dont le texte (qui ne s'arrête qu'en 1832) a été établi d'après les manuscrits originaux. Ces volumes constituent la source locale la plus riche sur l'époque que les historiens, s'intéressant à la longue durée, considèrent comme la période de gestation des *ḥarakāt* et de leurs conséquences. L'édition Rustum-Bustānī, parue en 1933-1935, a eu droit en 1969 à un nouveau tirage aux éditions de l'Université Libanaise. Cf. la «note des éditeurs», première partie. L'édition du Caire, depuis longtemps introuvable, vient de reparaître en fac-similé à Beyrouth, 1980. Cf. aussi Y. A. DĀGHIR, *al-Uṣūl al-ʿarabīya li-al-dirāsāt al-lubnānīya; dalīl bibliūghrāfī* (Les sources arabes des études libanaises; guide bibliographique), Beyrouth 1972, P. 470, nº. 3674 et 3675.

Quant à l'ouvrage de T. AL-CHIDIĀQ, *Akhbār al-aʿyān fī Ǧabal Lubnān* (Faits et dits des notables du Mont-Liban), il fut publié en 1859, deux années avant la mort de son auteur. C'est en témoin actif que Chidiāq raconte les événements d'après 1820. Il fut même «mêlé aux troubles intercommunautaires vers lesquels les Libanais furent attirés après la chute de l'émirat». Son livre fut la source locale la plus importante de Jouplain en 1908. Bustānī en donna une réédition en deux tomes munis d'un appareil critique important (édition de l'Université Libanaise, Beyrouth 1970). Cf. la «note de l'éditeur».

Trois autres témoignages locaux servent de source locale privilégiée aux récits de nos contemporains:

1º A.D. AL-ʿAQĪQĪ, *Thawra wa-fitna fī Lubnān, ṣafḥa maǧhūla min tārīkh al-Ǧabal min 1841 ilā 1873* (Révolte et subversion au Liban, une page inconnue de l'histoire de la Montagne de 1841 à 1873). Texte établi, commenté et annoté par Y. I. YAZBIK, Damas 1938.

2º M. ḤATTŪNĪ, *Nubdha tārīkhīyā fī al-muqāṭaʿa al-kisrawānīya* (Abrégé d'histoire de la province kisrawānaise), texte corrigé, allégé (*hadhdhaba:* littéralement «élaguer») et publié en deuxième édition par Y. I. YAZBIK, Beyrouth 1956. La première édition date de 1884.

3º ʿĀ. ABŪ CHAQRĀ, *al-Ḥarakāt fī Lubnān ilā ʿahd al-mutaṣarrifīya* (Les

conteste l'ouvrage de Jouplain[3]. A la faveur de la découverte de nouvelles sources, d'autres essai ont suivi, se mettant à profit les uns les autres et exploitant surtout les travaux de certains orientalistes. Mise à profit et exploitation ne signifient point ici occultation, dans les textes, des divergences des positions idéologiques. Bien au contraire, le recensement des différents schémas, produits à la faveur des chocs idéologiques, est précisément l'objet de ce chapitre.

Avant d'entreprendre ce recensement, signalons que la multiplicité des témoignages plus on moins directs et l'accumulation de récits ultérieurs ont fini par transformer le but formel ou apparent de ces derniers. Depuis assez longtemps, en effet, les récits qui viennent s'ajouter à ceux qui existaient déjà n'ont plus pour but d'apporter des éléments inédits à la trame événementielle ni de proposer une présentation véritablement nouvelle de celle-ci. Aussi bien dans le cas des Kisrawānais que dans celui

troubles du Liban jusqu'à l'époque du Moutassarifat), raconté par Ḥ.Gh. Abū Chaqrā. Texte établi par ᶜĀ. Abū Chaqrā, Beyrouth 1952.

Ces trois ouvrages (dont deux sont dus à des maronites et le dernier à un druze) sont sans doute les récits originaux les plus complets qui nous soient parvenus des *ḥarakāt* et des événements qui leur sont liés. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Reste à signaler l'ouvrage (manuscrit) et rarement utilisé par nos contemporains) de M. Michāqa (1800-1888) dont le titre original est *al-Ǧawāb ᶜala iqtirāḥ al-aḥbāb* (Pour répondre à une suggestion de mes bien-aimés) et dont des *muntakhabāt*... (extraits) furent publiés par A. Rustum et Ṣ. Abū Chaqrā, Beyrouth 1955, d'où sont bannies — sans autre forme de procès — toutes les informations relatives aux *ḥarakāt*. Dans leur «avant-propos», les éditeurs mettent en doute l'attribution à Michāqa d'un autre ouvrage *Machhad al-ᶜayān bi-ḥawādith Sūrīya wa-Lubnān* (Témoignage oculaire sur les événements de Syrie et du Liban, édité par M. Kh. ᶜAbdū et A. H. Chakhāchīrī en 1908. Cet ouvrage, lui aussi, est peu cité par nos contemporains.

Le livre d'I. Abkārius, *Nawâdir al-zamān fi malâḥim Ǧabal Lubnān* (Les massacres rarement égalés du Mont-Liban) est resté inédit. Une traduction anglaise en est parue en 1920 à New-Haven (États-Unis) sous le titre *The Lebanon in Turmoil* (trad. par J.B. Scheltema). Un autre ouvrage d'Abkārius, *The massacres of Mount Lebanon,* était paru dès 1877 à Washington. Cf. art. «Abkārius», in J. Raymond, *Essai de bibliographie maronite,* Kaslik 1980. Parmi nos contemporains, seuls des orientalistes et des Libanais écrivant en langue étrangère ont, à notre connaissance, utilisé les textes d'Abkārius.

3. Jouplain, *La question du Liban, op. cit.*

des Mardaïtes, la détermination de l'appartenance confessionnelle de la collectivité intéressée offrait à l'historien l'occasion la plus propice à la projection de préoccupations actuelles. Les protagonistes des deux controverses ne niaient pas, dans l'ensemble, que l'état des sources fondât, pour une large part au moins, la nécessité d'un débat. Dans le cas des *ḥarakāt*, au contraire, les sources étalent sous nos yeux les identités des parties concernées et aussi un inventaire assez détaillé des faits: péripéties des affrontements civils, déroulement des négociations politiques, mesures judiciaires, administratives, etc... Bien plus les «causes des événements», la nature de la conjoncture font l'objet de la part d'historiens de tous bords d'appréciations largement concordantes. Les opinions sont peu divergentes sur la répartition des responsabilités «objectives» ou de fait; elles le sont beaucoup plus sur la détermination des parts de responsabilité morale.

Le conflit idéologique entre les récits que nous allons maintenant examiner ne se noue donc point autour d'identités «objectives» ou de «faits», déniés ou contestés d'une part, «découverts» ou simplement affirmés de l'autre. Le déséquilibre est souvent patent, il est vrai, au niveau du poids «concret», du relief que deux récits différents accordent à un même élément, du développement qu'ils lui consacrent en comparaison à d'autres. Il demeure que l'appartenance idéologique emprunte de préférence, pour exercer son influence, une voie plus subtile que celle de l'exposé des faits: c'est l'application aux faits d'un système de valeurs, leur distribution entre les cases d'une grille morale. Ce procédé englobe d'ailleurs le précédent (le jeu du développement inégal). Car le poids matériel relatif de chaque élément dans le récit dépend bien évidemment du système de valeurs qui gouverne celui-ci. Le signe dont chaque élément est affecté est déterminé par ce système et contribue, à son tour, à délimiter l'emplacement idéologique du narrateur. Cet emplacement se dégage, non pas d'appréciations isolées, mais bien de l'ensemble du système de valeurs embrassé. Pour être légitime, la comparaison devra se faire entre systèmes de valeurs globaux, dégagés de récits représentatifs et mis les uns en regard des autres.

Ce n'est pas facile. On trouvera, sous-jacent à chaque récit des *ḥarakāt*, un tissu complexe de préoccupations, d'aspirations, de craintes, de remords, etc... La polémique autour de l'identité des Mardaïtes nous a paru, on s'en souvient, recéler le désir d'accorder, ou celui de dénier, aux maronites l'origine *persistante* de l'identité libanaise née dans le jeu de la résistance à l'Autre *persistant :* le musulman-Arabe. Dans les divergences sur l'identité de ces fameux morts du Kisrawān médiéval, nous avions vu auparavant un reflet de la lutte entre les protagonistes du Liban de notre temps, dont chacun souhaite affirmer une présence historique dans le «noyau» dynamique de l'unité libanaise contemporaine. Ces deux problèmes de l'origine constitutive de l'Autre en Autre et des clivages qui caractérisent les structures symboliques de l'unité territoriale libanaise restent présents, sans doute, dans la littérature historiographique relative aux *ḥarakāt*. L'*iqṭa'* druze, se prévalant d'un droit dont les racines s'enfonçaient jusqu'aux tréfonds de la mémoire collective, ne se montrait-il pas, dès 1841, soucieux de «remettre en vigueur ce qui le fut de toujours» *(irjā' al-qadīm ilā qidamihi)*[4] ? Les chrétiens, eux aussi, n'ont-ils pas argué d'un droit sur la terre de la Montagne, encore plus «original» puisque antérieur même à l'apparition de la secte druze, voire à celle de l'islām[5] ? Enfin, l'état de division où le territoire est resté de 1842 à 1861 n'est-il pas de nature à lancer les historiens à la recherche de justifications du remembrement et, plus tard, de l'agrandissement ou, peut-être, de griefs contre l'un et l'autre? Ce serait poser une nouvelle fois le problème du nom et de la frontière de tout ce qui fait de cette terre une entité brandissant face aux voisins sa singularité et résistant aussi bien à l'annexion qu'à l'émiettement.

Nous ne reviendrons pas à ces questions longuement

4. Abū Chaqrā *al-Ḥarakāt..., op. cit.*, p. 33, cit. in W. Charāra, *Fī uṣūl Lubnān al-ṭā'ifī.., op. cit.*, p. 53.

5. Voir plus loin dans ce chapitre l'allusion de Jouplain au fait que les druzes se savaient considérés par les chrétiens comme des intrus dans la Montagne et, aussi, l'allusion de l'évêque Bustānī, dans l'une de ses lettres, au même point.

débattues dans les chapitres précédents. Ce qui nous intéresse dans des récits consacrés aux *ḥarakāt*, ce sont plutôt les deux thèmes complémentaires que les auteurs mettent franchement en avant: celui de la lutte inter-communautaire et celui de la lutte des classes. La première met aux prises, d'une part, les unes avec les autres, les valeurs attachées aux identités communautaires respectives des protagonistes et, d'autre part, celles-ci, considérées toutes ensemble, avec la valeur issue de l'unité de la société qui, au cas où elle l'emporte sur les forces centrifuges, permet l'instauration de l'État. La deuxième (la lutte des classes), qui, venant d'assez loin d'après certains, traverse de part en part la période considérée pour atteindre son apogée avec le mouvement des fellahs kisrawānais, pose, elle aussi, la question de l'unité de la formation sociale, mais sous un angle différent. Alors que *l'existence* même de l'État (ou de ce qui en tient lieu dans l'imaginaire des historiens)[6] se trouve menacée chaque fois que la lutte inter-communautaire atteint une ampleur et une acuité suffisante, le combat entre les classes, lui, ne semble atteindre que la *forme* de l'État et non pas son principe. Traversant la sphère des rapports directs entre les classes (rapports de production et de propriété), le changement, dans ce dernier cas, déborde vers le régime politique et sa base de classe. De là (dans le cadre du conflit auquel presque aucun de nos historiens n'échappe entre le fétichisme de l'origine et l'idôlatrie du progrès), la possibilité d'ériger la lutte de classes en norme de toute confrontation sociale, contrastant par la tolérance ou même

6. Il est de notoriété publique qu'à l'époque des *ḥarakāt* et pendant la période suivante, le Liban n'était pas un État proprement dit. Pourtant, le fantasme de l'État (qu'il s'agit, selon les cas, d'imposer ou de conjurer) hante le discours de nos historiens sur les *ḥarakāt*. Non contents de considérer l'instauration des deux caïmacamats, par exemple, comme une dislocation d'une «entité» politique antérieure, l'émirat, dont ils parlent comme d'un État national plus ou moins soumis au joug de l'étranger, ils partent pour écrire l'histoire de cet État, de l'unité du pouvoir politique incarnée par l'émir et «issue» de l'organisation sociale autochtone. Dans le cas de certains historiens musulmans, le souci qui domine — nous le verrons — est celui de la négation de l'État. Leur point de départ est l'impact fondateur du pouvoir ottoman. D'ailleurs, cette «nature naturante», loin de fonder une «unité politique» autochtone, instaure une certaine division administrative.

le désir dont elle fait l'objet, avec le combat inter-communautaire qui semble ne susciter que dégoût et refus. En tout cas, la dimension «lutte de classes» offre au débat sur les *ḥarakāt* une occasion de ne plus se présenter, à l'instar des troubles civils eux-mêmes, comme une simple «polémique» inter-confessionnelle. Au point de vue statistique, les chrétiens parmi les historiens des *ḥarakāt* de même que parmi ceux de la Montagne en général sont très largement majoritaires. Certains d'entre eux, cependant, tendent avec d'autres à faire de la lutte des classes l'essence des événements considérés, ou encore à «séparer» cette lutte de la confrontation inter-confessionnelle, ou enfin à en faire la norme par rapport à laquelle le «confessionnalisme» n'a été qu'une déviation. Mieux, le confessionnalisme serait la lutte des classes elle-même, mais dévoyée, pervertie, détournée de son cours originel. Cette tentative de prendre des distances par rapport à l'interprétation confessionnaliste, de se détacher quelque peu du point de vue de la communauté, marque de la part de ces historiens une certaine tendance (dont nous tenterons plus tard de mesurer l'efficacité) à abandonner la logique de l'*identité* (fixe, héritée) pour embrasser celle de la *situation* (ensemble de déterminations datées, soumises à l'histoire). C'est là un point capital sur lequel nous aurons souvent l'occasion de revenir.

Une autre caractéristique des textes de cette «controverse» (où les protagonistes ne se répondent, en général, qu'indirectement) c'est d'avoir un cachet à la fois «sociologique» et historique. Elle offre le visage de la rupture et, en même temps, celui de la refonte. Conformément à un thème important de l'idéolgoie sous-jacente à l'«entité» libanaise, les historiens chrétiens, loin de considérer la «coexistence» des communautés confessionnelles comme un simple «moment» de l'histoire libanaise, y voient l'essence même du Liban, la vocation atemporelle (et donc indépendante du régime socio-politique) de l'entité. La cassure de cette coexistence au milieu du siècle dernier (quel que soit le coefficient d'irréalité dont on s'efforce de la doter en faisant d'elle le masque d'une réalité autre) a suffi pour détruire la quétude du XXe siècle libanais, en suggérant que l'expérience contemporaine de la coexistence n'était peut-être qu'une étape socio-historique ayant un début et — si l'on n'y prend pas

suffisamment garde — une fin. Conjurer la menace, dont les *ḥarakāt* prouvent la réalité, c'est précisément le but des «pactes» noués, des avertissements, des sourires et des révérences échangés. La cassure du XIXe siècle a transformé la coexistence des communautés, d'essence du Liban humain qu'elle était, en un régime socio-politique baptisé du nom de «confessionnalisme». il est désormais prouvé qu'on peut œuvrer pour la consolidation de ce régime (il a donc besoin du concours des mortels à sa survie) aussi bien que pour sa destruction. D'où cette singularité des *ḥarakāt*; ils ne sont pas seulement des troubles dans la société, mais aussi une remise en cause — difficile à éviter — de la quiétude idéologique. Quitte à provoquer souvent des replis désespérés sur les barricades de la terre et de l'origine, cette angoisse ne manque pas de poindre dans les récits historiques des *ḥarakāt*, pour leur conférer, au sein de l'historiographie libanaise contemporaine, une place assez particulière. Ces textes ne relèvent, en effet, d'aucun des deux «genres» qui se répartissent entre eux la littérature de nos historiens: ni de l'histoire politique ni de l'histoire des civilisations. Pour mieux dire, ils n'appartiennet ni à l'histoire du *pouvoir* ni à celle de l'*identité*. Les *ḥarakāt* ont fourni à nos historiens la rare occasion de s'adonner à l'histoire sociale. D'où la possibilité de scruter dans ces récits, non plus une réitération de l'identité (représentée sous les traits d'un grand monarque ou à travers la splendeur d'une civilisation), mais bien des systèmes de valeurs socio-historiques ou, si l'on préfère, des rêves de société où affleurent, vifs et contradictoires, les désirs de justice sociale et de renouveau institutionnel et le besoin de sécurité fixé, en dépit de toutes les épreuves, sur les vieux cadres communautaires.

Protagonistes et événements

Que trouvons-nous dans ces textes? Chacun d'eux, quelle qu'en soit la forme, nous offre d'abord un récit. Or l'enquête que nous entreprenons ici porte bien plutôt sur le désir du narrateur que sur la véracité de son récit. Pour avoir accès au désir ou du

moins au schéma mental qui le représente, nous mettons en rapport deux termes: les structures du récit lui-même et le lieu occupé par le narrateur dans le Liban contemporain. De ce «lieu» nous nous contentons de donner les coordonnées générales, puisqu'il nous intéresse dans la seule mesure où il participe d'un «lieu» collectif: celui où se formulent les règles auxquelles le discours est soumis et qui déterminent son appartenance sociologique. Ce discours, si l'on s'en tient précisément à sa dimension collective, est plutôt le disours d'une *situation* que celui d'une *collectivité*. En effet, pour le caractériser proprement, il s'avère indispensable de le situer au point d'intersection de plusieurs «collectifs»: l'État, la communauté, la région, la classe sociale, etc... Dans le récit lui-même, d'autre part, nous recherchons un réseau de rapports où — selon l'expression mise à la mode par la phychanalyse — le narrateur est à la fois montré et dissimulé et où s'enchevêtrent les «plans» suivants:

a) *Les protagonistes* qui se répartissent dans le cas qui nous occupe entre l'intérieur et l'extérieur et où il faut distinguer, des collectifs-troncs et des subdivisions, des parties principales et des parties secondaires. Les «troncs» de l'intérieur sont les communautés confessionnelles; les deux «principales» sont les maronites et les druzes. Les subdivisions des maronites, par exemple, sont les paysans, les *muqāṭa'ajī* et l'Église, celles des druzes, les *muqāṭa'ajī* et les paysans seulement. Certains textes font ressortir, dans le cas druze (et beaucoup moins dans le cas maronite), les divisions partisanes (en Yazbakis, Junblāṭis et aussi Nakadis)... Toutefois, ces dernières divisions demeurent, pour la période considérée, presque entièrement éclipsées par l'éclat de la ligne de partage confessionnelle. D'autres textes (ou les mêmes) s'efforcent de constituer en collectif-tronc tous les paysans, sans distinction de religion, pour les mettre en face de tous les *muqāṭa'ajī*. Cette tentative n'est pas favorisée non plus par le sens «concret» (dans la mesure où cet épithète a un sens ici) dans lequel se fit l'évolution de la conjoncture considérée; elle ne réussit que pour certains aspects et moments limités de la situation. A signaler, d'autre part, que le pouvoir «central», à l'époque, se présente, pour ainsi dire, comme un tronc intérieur

en décomposition. Sa capacité de se détacher des instances communautaires et de s'étendre sur plus d'une communauté — pour la période consécutive à l'exil de Bachīr II — est mise en doute par l'ensemble des narrateurs. Il se reconstitue en tronc de l'intérieur, toutefois, dans les récits où l'époque de Bachīr II est présente comme une phase préparatoire inséparable de la période des *ḥarakāt* proprement dite.

L'extérieur, lui, offre aux regards deux troncs: l'Empire ottoman et l'Europe. Le fait que la Montagne *faisait partie* de l'Empire ottoman ne semble pas suffisant (même sous la plume de pro-Ottomans) pour conjurer l'extériorité de celui-ci. L'Europe, elle, est tirée, dans certains récits, de l'indistinction syncrétique où elle baigne habituellement et se constitue non pas en subdivisions, mais en deux troncs principaux: la France et la Grande-Bretagne, auxquels il faut ajouter d'autres troncs secondaires. Pour les récits où les effets de l'occupation égyptienne traversent assez ostensiblement toute la période des *ḥarakāt*, on peut ajouter l'Égypte aux troncs de l'extérieur.

b) *Le comportement des protagonistes,* les uns vis-à-vis des autres, produit des *événements* au sens courant: des combats, des négociations, des législations, etc... Ce sont ces événements qui, dans certains récits (relativement peu nombreux à partir du début du siècle), occupent la place d'honneur. D'autres se contentent d'en donner une relation plus ou moins résumée. D'autres enfin ne les mentionnent que pour mieux se consacrer à l'analyse des «causes» ou pour mieux «caractériser» la situation qui les a produits. Nous abordons, pour notre part, cet aspect des textes dans la mesure où ceux-ci, en racontant les événements, les insèrent à l'intérieur de «figures» classificatrices. Ces dernières sont peu nombreuses et se dégagent à partir d'une simple association par contraste. La lutte inter-communautaire évoque la coexistence des communautés; la lutte de classes fait penser à la solidarité de classe (à l'intérieur d'une ou de plusieurs communautés); l'unité de direction d'une communauté et son caractère organique contrastent avec les divisions qui déchirent la force dirigeante d'une autre communauté. Lorsque, d'autre part, l'extérieur se présente comme un agent de l'événement, on verra

s'articuler à travers le récit une double figure, montrant d'un côté la réaction de l'intérieur à cette intervention et, de l'autre côté, la préservation ou, au contraire, la mise à l'épreuve des facteurs de l'équilibre intérieur, etc...

Si, dans les récits que nous examinons, nous nous arrêtons surtout devant les «figures»[7] des rapports qui, lors d'un événement, se nouent entre les protagonistes, c'est parce que le mode de présence du narrateur dans le récit nous intéresse beaucoup plus que le récit lui-même. Cette présence s'exprime, en dernier ressort, à travers les appréciations portées sur les protagonistes et sur les figures où le narrateur lui-même range leurs comportements les uns vis-à-vis des autres. Les conflits si violents et si variés qui marquèrent le milieu du XIXe siècle, entraînant un nombre important de protagonistes et laissant peu de place pour la neutralité, offrent aux diverses identifications une chance d'atteindre leur intensité maximale. L'identification ne se borne pas à placer la sphère du Bien face à celle du Mal. Elle détermine partiellement l'approche, c'est-à-dire le type de facteurs que l'on suppose sous-jacents à l'événement ou caractéristiques de la conjoncture. La thèse d'un «complot ottoman» contre l'indépendance de la Montagne, qui aurait constitué le moteur premier des *ḥarakāt*, ne présente pas seulement une différence méthodologi-

7. Vladimir Propp résume ses observations sur la structure du conte dans les quatre conclusions suivantes:

«1° *Les éléments constants, permanents, du conte sont les fonctions des personnages, quels que soient ces personnages et quelle que soit la manière dont ces fonctions sont remplies. Les fonctions sont les parties constitutives fondamentales du conte.*

«2° *Le nombre des fonctions que comprend le conte merveilleux est limité* (...)

«3° *La succession des fonctions est toujours identique* (...).

«4° *Tous les contes merveilleux appartiennent au même type en ce qui concerne leur structure»* (souligné par l'auteur). V. PROPP, *Morphologie du conte,* trad. M. Derrida, T. Todorov, C. Kahn, Paris 1970, pp. 31-33.

Nous parlons pour notre part de «modes de classification des protagonistes» et de «figures de rapports», variant d'un groupe de récits à l'autre. Différentielle, notre démarche est l'inverse de celle de Propp qui, lui, cherche une structure commune. Nous aspirons, néanmoins, à trouver un principe de classification des différences... Principe qui, s'agissant de différences, serait en même temps leur principe d'existence.

que (quoique celle-ci ne fasse pas de doute) de l'autre thèse selon laquelle ce moteur aurait été l'articulation sur le mouvement paysan maronite, d'une direction «organique» (l'Église rejointe plus tard par les commerçants) qui s'efforça de transformer l'expansion des rapports de production capitalistes en une ascension de la communauté maronite, ascension que les druzes tentèrent justement de contrecarrer, etc... La différence entre les deux «explications» ne se limite pas à ceci que la première appartient à l'univers de l'histoire «traditionnelle» ou événementielle tandis que l'autre relève de la sociologie historique. Le choix du plan de l'analyse et de la méthode qui lui est appropriée détermine nécessairement les coefficients de valeur et/ou d'efficacité dont chaque élément de l'événement ou de la conjoncture est gratifié. Ce choix est donc autant, et même plus, idéologique que méthodologique. Il l'est d'autant plus dans le cas qui nous occupe que la position de la «science» au sein de la littérature historiographique (et aussi sociologique) consacrée au Liban est bien loin d'être hégémonique. Le point de vue scientifique n'est ici qu'un point de vue particulier parmi d'autres. Peut-être est-ce même l'un des plus particuliers.

JOUPLAIN: LA MODERNITÉ NATIONALISTE CONTRE LA MODERNISATION OTTOMANE

Il est temps de nous attaquer directement aux textes, de leur poser sans détour les questions que nous venons de formuler. Nous commencerons par un texte qui, à l'étranger, a inauguré un type complexe de récit soucieux de combiner, en observant bien une certaine proportion, l'analyse sociologique, l'explication politique et même certaines données personnelles qui lui paraissent dignes d'intérêt. Ce texte est celui de Jouplain qui consacre près de la moitié de *la question du Liban* à l'exposé de la période des *ḥarakāt*, de ses antécédents immédiats et de ses suites immédiates. Outre le fait que Jouplain témoigne du désir de faire entrer le Liban dans «une certaine formule historique»[8], rappe-

8. D. CHEVALLIER, *La société du Mont-Liban..., op. cit.,* p. XXXIV (Préface).

lons que la parution de son livre se situe au début de la période à laquelle nous avons limité notre étude. En outre, il a servi de référence à de nombreuses relations des *ḥarakāt* écrites après 1920. Du coup, certaines divergences, opposant ces textes à leur source, acquièrent une importance particulière. Enfin, la publication à l'étranger et sous un pseudonyme de cet ouvrage écrit en français a libéré, nous le pensons, l'auteur du poids de la censure hamidéenne et lui a permis, en dépit de certains sacrifices à la propagande, de livrer sa pensée entière sur l'évolution de son pays. Il suffit pour s'en convaincre de mettre en parallèle le texte signé Jouplain et celui inclus dans l'œuvre patronnée par Ḥaqqī Bey et signé Būlus Nujaym[9]. Très probablement, les paroles élogieuses que l'auteur prodigue, dans le premier texte, à la France et à ses hommes procèdent d'un choix idéologique et non pas d'une contrainte externe; de ce fait ils ne sont pas comparables aux formules de soumission — contenues dans le deuxième texte — à l'État ottoman et au padichah.

Sous le titre «Le gouvernement de l'émir Béchir-Kassim-Mulhem» (Bachīr III), Jouplain nous présente en quelques pages le réseau d'antécédents et traits de structure qu'il trouve sous-jacents aux événements des deux décennies qui ont suivi le départ en exil de Bachīr II. Ce réseau sera complété et enrichi par d'autres éléments explicatifs que le lecteur découvrira éparpillés à travers la relation des faits. Jouplain souligne d'abord

9. B. NUJAYM, «Lamḥa fī tārīkh Lubnān; min al-ᶜahd al-ᶜarabī ilā al-yawm» (Aperçu de l'histoire du Liban; de l'époque arabe jusqu'à nos jours), in *Lubnān; mabāhith..., op. cit.*, t. I, pp. 293-364. Alors que dans *La question du Liban,* l'auteur s'identifiait jusqu'au bout avec le mouvement des paysans chrétiens au XIXe siècle, nous le voyons écrire ici que «l'excitation contre les cheikhs s'exprima au Kisrawān où la population se mobilisa et où la pègre, qui jamais ne se réunit que pour le mal (*mā ijtamaᶜat illā aḍarrat*), vint nombreuse (...)» (*op. cit.*, p. 360). Et s'il est vrai qu'il relève, dans le même texte, la responsabilité de «la conspiration réactionnaire en Turquie» dans les massacres de 1860, il disculpe en revanche la Sublime Porte qui se serait montrée «très révoltée et, aiguillonnée par la pitié et la tendresse, se mit promptement à l'œuvre (...)» (*ibid.*, pp. 360 et 361). Sans doute un texte écrit sous le haut patronage du gouverneur ottoman et à l'ombre des potences dressées par Jamāl (Djemal) Pacha ne pouvait-il pas éviter ce genre de formules dont on ne trouve nulle trace dans *La question du Liban*.

l'«autonomie» historique de cette période, en annonçant, avec l'année 1840, «le commencement d'une nouvelle époque dans l'histoire du Liban»[10]. Ces vingt ans tiendraient leur cachet particulier de la transition, qu'ils voient s'enclencher, de l'*iqṭāᶜ* à la modernité. Transition qui ne fut pas entamée par le Liban seul ni par la seule Syrie, mais bien par l'Empire ottoman tout entier. Car «l'ère de réformes inaugurée par le Hatti-Chérif de Gulk'hané et les souvenirs de l'occupation égyptienne allaient provoquer de nouvelles et très graves complications. La transformation d'un Empire féodal et militaire en un État moderne, avec une administration régulière, ne peut se faire sans heurts, sans cadavres. La voie du progrès est toujours semée de victimes. Il devait en être ainsi en Syrie»[11]. Ainsi, en peu de mots, l'auteur brosse les contours de sa position idéologique. Son allégeance va à la valeur *progrès-modernité*, et c'est de part et d'autre de cette valeur qu'il alignera les protagonistes des «troubles» en une «figure» récurrente qu'on verra réapparaître à toutes les étapes de l'exposé. Déclarant l'état de départ (le régime de l'*iqṭāᶜ* militaire) honni, il place toutes ses sympathies du côté de l'état d'arrivée (l'État moderne de style européen). Le désir dont celui-ci fait l'objet est tellement puissant qu'on en admet, sans réserve ni limitation de nombre, le prix inévitable: les victimes. Et qui sont-elles? Les chrétiens emportés par les massacres des années suivantes: des martyrs sortis des rangs des communautés où l'historien se situe lui-même. C'est souligner la continuité sans faille de ce procès d'identification qui va de la personne (Jouplain) à la communauté (chrétienne) pour déboucher dans la valeur (progrès-modernité).

Dans sa percée, cette valeur buta sur les «antagonismes des races et de religions» qui, en Syrie, étaient alors «plus violents que jamais»[12]. Antagonismes qui, à la division de l'histoire ottomane en deux «ères»: celle des «réformes» et celle qui l'avait précédée, ajoutent une autre division: celle qui oppose deux

10. JOUPLAIN, *La question du Liban, op. cit.*, p. 234.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*

ensembles de communautés ottomanes autour de la valeur progrès-modernité. Il n'est pas difficile de constater que la ligne de démarcation séparant ces deux ensembles est pour Jouplain celle même qui passe entre les musulmans et les chrétiens de l'Empire. Les musulmans auraient déclaré la guerre à la valeur progrès-modernité parce que celle-ci menaçait de ruine la perception qu'ils avaient de leur propre situation. «Depuis des siècles», en effet, «ils se considéraient comme les maîtres naturels du pays; ils étaient habitués à se regarder comme une classe supérieure, appelée par *Allah* à dominer les autres populations»[13]. Ainsi s'instaure une double identification à peine implicite: des musulmans au *statu quo ante* (l'*iqṭāᶜ*) et des chrétiens au progrès-modernité.

Ces remarques, il faut le dire, ne nous font découvrir que les grosses mailles du filet d'explications où l'auteur veut prendre les péripéties des *ḥarakāt*. La division dont il s'agit a — du moins par certains de ses aspects — plusieurs siècles d'existence et concerne l'Empire tout entier. Le seul élément nouveau c'est le degré d'intensité atteint par de vieux antagonismes. Cette intensité, Jouplain l'explique par deux facteurs: les *tanẓīmāt* et l'audace des chrétiens de la Grèce et des pays danubiens qui «avaient secoué le joug de l'Islam»[14]. Qu'en est-il de la Syrie? L'étape de l'occupation égyptienne y aurait créé — si l'on en croit Jouplain — une tension analogue. Car, dit-il, «la liberté de conscience et l'égalité des religions avaient été reconnues, dans une certaine mesure au moins, par les Égyptiens. En astreignant les musulmans à l'impôt direct et au même titre que les chrétiens, Méhémet-Ali avait implicitement aboli la suprématie des premiers et la sujétion des seconds»[15]. Ainsi, en fêtant le retour des Turcs, les musulmans «espéraient donner libre cours à leur fanatisme longtemps comprimé»[16]. Les chrétiens, eux, «ne se résignaient pas», par la même occasion, «à se courber sous

13. *Ibid.*
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*

l'ancien joug ignominieux. Ils réclamaient avec instance la réalisation des promesses du Hatti-Chérif de Gulk-hané»[17].

Ce diagnostic vaut pour toute la Syrie. En s'efforçant de cerner, dans sa spécificité, la situation du Mont-Liban, l'auteur découvre que là aussi — du fait d'une divergence de leurs destinées respectives sous l'occupation égyptienne et le gouvernement de Bachīr — druzes et chrétiens avaient vu leurs rapports entrer dans une phase de dégradation. L'accentuation de cet antagonisme particulier ne pouvait qu'accentuer, au niveau de la Montagne, les effets de la tension générale. «L'ancienne entente entre les deux communautés, qui avait fait leur force, avait disparu (...). Les Druses étaient sortis de la crise égyptienne profondément meurtris. Le despotisme d'Ibrahim-Pacha et de l'émir Béchir avait pesé plus lourdement sur eux que sur les chrétiens (...) Ceux-ci s'étaient associés à l'œuvre d'extermination dirigée contre les Druses. Ils avaient été favorisés aux dépens de la nation druse»[18]. La «lutte finale commune»[19] de 1840 ne parvenait pas à cicatriser le souvenir traumatisant de la décennie précédente dont d'ailleurs les conséquences étaient encore trop réelles pour qu'on puisse les prendre pour des souvenirs.

«Les Druses revenaient donc d'exil, poursuit, Jouplain, ou sortaient de leurs retraites très surexcités, nourrissant des sentiments d'hostilité contre les Chéhab [Chihāb] et contre les Maronites. Les épreuves qu'ils venaient de traverser avaient fortifié encore chez eux l'union et la discipline et augmenté leurs qualités guerrières. Leur aristocratie, resserrée en face de l'ennemi, était plus respectée que jamais. Leur forte organisation féodale et politico-religieuse compensait leur faiblesse numérique, en présence des chrétiens. Ils se sentaient menacés dans leur existence même, et ils étaient prêts à combattre non seulement pour se venger, mais même pour subsister»[20].

17. *Ibid.*, p. 235.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. *Ibid.* Ce n'est pas Jouplain qui présume que les druzes devaient combattre «pour subsister». Dans l'unique récit druze qui nous soit parvenu de

Ce portrait-souvenir des druzes du Mont-Liban présente, en définitive, les mêmes traits, mais plus accentués, que celui des musulmans de la Syrie et de tout l'Empire. La situation des maronites, elle aussi, est comparable — c'est ce que suggère l'analyse de Jouplain — à celle des autres chrétiens syriens et ottomans. «Les Maronites (...) n'entendaient pas perdre la prépondérance dans la Montagne, qu'ils avaient acquise sous l'émir Béchir. Ils prétendaient que c'était une obligation pour la Porte, de la sanctionner; ne lui avaient-ils pas rendu le plus grand service, en chassant, par leur soulèvement, les Égyptiens de la Syrie? Eux aussi étaient décidés à la lutte, mais pour leur suprématie»[21]. A la consolidation de l'allégeance ottomane des druzes, répond du côté chrétien, «fortifié» par la résistance aux Égyptiens, «le sentiment de l'indépendance». L'unité druze refaite autour de la chefferie «féodale» contraste avec la naissance dans les rangs des chrétiens d'un mouvement démocratique dirigé contre la noblesse dont la majorité avait été hostile à l'insurrection (contre les Égyptiens)[22]. La différence entre les deux grandes communautés de la Montagne déborde donc largement, pour Jouplain, le plan de la religion. S'il est vrai que chacune d'elles veut imposer sa volonté, la différence entre les deux hégémonies ne se réduit pas pour autant à l'identité du dominateur: elle touche surtout au *contenu* de la domination. Le

cette époque, Abū Chaqrā souligne le caractère strictement coordonné de l'offensive générale lancée par les chrétiens en 1842: leurs troupes se seraient mises en mouvement à la même heure, à partir de différents points du littoral et de la montagne... L'auteur commente: «Ainsi, ce plan-miracle fut mis à exécution dans l'espoir que ce jour-là fût le dernier jour de la communauté druze, que fussent obtenues son extinction et son extermination et que ses racines fussent extraites du sol, de sorte qu'aucun Druze ne pût avoir la vie sauve» (ABŪ CHAQRĀ, *al-Ḥarakāt..., op. cit.*, p. 54). Plus loin, l'auteur donne le texte d'une lettre adressée par l'évêque maronite Buṭrus al-Bustānī à ses ouailles de Rāchayya al-Wādī où il est dit que les chrétiens du Liban ont tous fait cause commune contre les druzes, «cette communauté peu nombreuse, dépouvue de soutien, afin de les anéantir, de faire couler leur sang, de confisquer leurs biens et de les chasser de ce pays qui est le patrimoine de vos aïeux orthodoxes» (*ibid.*, p. 108). Toutefois, Jouplain ne donne pas sa source.

21. JOUPLAIN, *op. cit.*, p. 235.

22. *Ibid.*, p. 236.

tableau composé par Jouplain souligne d'ailleurs l'asymétrie des structures de classes respectives des deux communautés. Au point de vue des valeurs qui s'y rattachent, ce trait est en homogénéité avec des différences déjà signalées: la différence entre l'ancienne domination (druze) et la nouvelle (maronite), la différence d'allégeance respective à l'étranger (celle des maronites allant vers l'Égypte était en harmonie avec leur modernisme européen), enfin la différence entre l'esprit d'indépendance nationale des maronites et la tendance druze à se réfugier dans le giron islamique. Jouplain, on le voit, généralise le contraste. Le maronitisme serait: chrétien, inscrit dans le sens de l'histoire, européo-démocratique, champion de l'indépendance nationale, moderniste, révolutionnaire! Le druzisme, au contraire, est: musulman, frappé de raideur face au devenir, ottomano-féodal, dépendant-sectaire, traditionaliste, conservateur. Il ne sert à rien d'évoquer, pour mitiger cette opposition, les sympathies druzes pour l'Angleterre. Ce ne sont, en effet, qu'affinités d'artifice, provoquées par des agents (en tête desquels arrive Richard Wood) après que les Anglais eussent désespéré de voir venir à eux les chrétiens. Autre chose est la francophilie des maronites: ce sentiment dérive de l'appartenance commune à l'Église catholique et jouit de toutes les vertus conférées par l'ancienneté. Mais pourquoi les maronites ont-ils persisté dans leur hostilité à cet Empire ottoman qui venait pourtant d'inaugurer une ère de modernisation et de libéralisation? La question paraît presque superflue tellement le péché d'«ottomanité» est originel: c'est un vice de l'être. Les *tanẓīmāt*, qui prétendaient souffler sur les sociétés ottomanes un vent d'«égalité» à l'européenne, n'ont pas manqué de mobiliser le fanatisme musulman. Bravant les sentiments de la majorité dominante, la tendance réformiste manquait, pour ainsi dire, d'authenticité ottomane. «Certes, la Porte était décidée à réorganiser l'Empire...», mais l'auteur qui le reconnaît s'empresse d'ajouter que «ce n'était pas pour y fortifier le particularisme de certaines nations ou de certaines communautés (...)»[23]. Une autre tendance des *tanẓīmāt* faisait pendant à la

23. *Ibid.*

libéralisation: le centralisme. Cela ne se vérifie pas seulement pour l'Empire tout entier, mais aussi pour la Syrie et, en particulier, pour le Mont-Liban. A l'échelle de ce dernier, la tendance centralisatrice s'exprime précisément à partir de 1840. En cette année de tumulte, «la résidence du pacha fut transportée (...) de Sayda à Beyrouth, pour qu'il pût surveiller de plus près la Montagne».

«A partir de 1840, insiste Jouplain, les agents turcs en Syrie n'avaient qu'un but: celui de restreindre, de mutiler, de détruire, si possible, l'autonomie libanaise»[24]. L'idéal d'égalité ne rachète pas les *tanẓimāt* dans le cas de la Montagne. En choisissant d'exiger l'égalité tout en résistant à la centralisation, les maronites sont restés fidèles aux valeurs qui, pendant des siècles, définirent leur ligne traditionnelle de conduite. L'«indépendance» de la Montagne, au sens de l'époque, était l'unique figure où les valeurs «maronites» (que nous venons d'énumérer) pouvaient s'épanouir harmonieusement.

Le récit de cette période, sous la plume de Jouplain, se résume tout entier en une série de variations sur le thème des deux *weltenschauung* opposées. De part et d'autre de la ligne de démarcation, les valeurs du Moi et de l'Autre se distribuent, assignant à l'auteur son emplacement et aux *ḥarakāt* leur enjeu et même, dans une certaine mesure, leurs causes. Au seuil de la «nouvelle époque», l'auteur rapelle, par exemple, l'ascension des maronites au temps de Bachīr II et la rancune que les druzes en avaient gardée[25]. Pourtant, il avait omis de relever cet effet de la politique bachīrienne sur les rapports inter-communautaires, *en racontant les événements* qui sont censés l'avoir produit. Aucune mention par exemple d'une altération des relations druzo-maronites par suite de l'assassinat des chefs Nakad[26]. L'«exploit» de Bachīr (des deux Bachīr) n'aurait-il donc eu aucun écho, même tardif, dans ce domaine?... Plus grave encore est l'ignorance par Jouplain de tout impact sur l'équilibre socio-politique dans

24. *Ibid.*, p. 237.
25. *Ibid.*, p. 235.
26. *Ibid.*, p. 152.

la Montagne de la défaite, puis de l'exécution de Bachīr Junbulāṭ[27]. En revanche, l'auteur de *La question du Liban* paraît beaucoup plus sensible à l'évolution de la force dirigeante maronite sous Bachīr II. Il signale que celui-ci se servait contre la noblesse «des origines et des sentiments démocratiques des prêtres» afin d'affaiblir l'un par l'autre les deux ordres[28]. Auparavant, l'auteur relève les interventions de l'émir «d'une manière abusive dans les affaires intérieures de l'Église (...)»[29]. Pourtant, observe-t-il plus loin, le clergé ne ménageait pas son appui à l'émir[30]. Aucune correspondance n'est établie entre l'influence politique grandissante de l'Église (et des prêtres à l'intérieur de celle-ci) et les coups décisifs assénés par Bachīr à la force dirigeante de la communauté druze. En bref, l'auteur évite de lier les événements et les facteurs qui ont assuré — ou préparé — la domination maronite à la dégradation des rapports inter-communautaires. Il évite ainsi à l'ascension maronite d'être perçue — fût-ce implicitement — comme une cause de la guerre civile: la responsabilité de celle-ci retombe tout entière sur l'autre camp.

Au rôle de l'étranger Ibrahim Pacha dans l'exacerbation de l'antagonisme communautaire (même si ce rôle est souvent joué par l'intermédiaire de Bachīr II), Jouplain réserve un traitement très différent. Chaque répression d'une communauté par l'autre lui sert d'occasion pour annoncer les sombres lendemains. Les fantômes de 1860 hantent déjà les termes qu'il choisit pour raconter comment à partir de 1834, Ibrahim «exploita très habilement contre les Druses les haines qui existaient alors entre eux et les Maronites soulevées par l'administration de l'émir Béchir. Guidés par les chrétiens, les soldats égyptiens, poursuit Jouplain, cernèrent les villages druses et s'emparèrent de plus de soixante mille fusils. Puis brusquement, Ibrahim se tourna contre les Maronites et les fit désarmer avec l'aide des Druses

27. *Ibid.*, pp. 159 et 162-163.
28. *Ibid.*, p. 187.
29. *Ibid.*, p. 157.
30. *Ibid.*, p. 188.

assoiffés de vengeance »[31]. Ces haines qui, maintenant, paraissent susceptibles de jouer tour à tour dans les deux sens ont été mobilisées par le pacha à trois reprises contre les seuls druzes. La dernière fut la répression de l'insurrection hauranaise, lorsque, sachant que «le diamant seul peut user le diamant»[32], il opposa aux montagnards druzes des montagnards maronites. «Malheureusement les Maronites, excités par l'émir Béchir, se laissèrent séduire»[33]. Bachīr, de son côté, eut recours à la même tactique lorsque, en 1839, il échoua à obtenir du vice-roi une diminution des charges de la Montagne. «Par des mensonges et des promesses fallacieuses, assure Jouplain, il réussit à empêcher l'union de toutes les communautés libanaises; il maintint notamment le désaccord entre les Druses et les Maronites (...). Mais à ce jeu, l'émir perdit rapidement son immense popularité, le principal élément de sa force. On lui reprocha même de trahir ses compatriotes»[34].

Ainsi la norme à laquelle, spontanément, Jouplain laisse le soin de régler son récit déploie son action à partir du lieu précis où se tient l'historien. En elle se dévoile la hiérarchie de ses identifications. Il est prêt à fermer les yeux sur les retombées de mesures proprement *intérieures* ayant favorisé les maronites même si — comme d'autres ont su le relever — ces mesures étaient indissociables de l'inexorable courant qui emportait le pays vers la guerre civile. Desdites mesures Jouplain perçoit l'aspect positif: celui qui s'intègre, en l'occurrence, à la forme prégnante: maronitisme-modernité, etc... Le mal, pourtant inhérent à la violence inter-communautaire ainsi qu'à tout comportement pouvant y déboucher, ne paraît capter le regard de l'historien que lorsque la première étincelle, au moins, émane de l'*étranger*.

Nous n'en sommes jusqu'ici qu'aux préparatifs de *ḥarakāt*. Mais les cases des valeurs sont déjà distribuées entre les

31. *Ibid.*, p. 193.
32. *Ibid.*, p. 198.
33. *Ibid.*; voir également p. 235 où on lit que les chrétiens «s'étaient associés à l'œuvre d'extermination dirigée contre les druzes».
34. *Ibid.*, p. 195.

protagonistes et une ébauche de discrimination de ceux-ci et de typification normative des événements où ils sont engagés commence à se dessiner. On verra que le récit fait par Jouplain de la phase de troubles civils ne fera que préciser, sans les trahir, les schémas déjà tracés.

Commençons par les forces de l'«extérieur»: l'Empire ottoman et les États européens. Nous avons vu Ibrahim Pacha réussir «malheureusement» à «séduire» les maronites et à les lancer contre les druzes[35]. Pourtant, cet étranger avait quelques titres à la sympathie de Jouplain. N'avait-il pas apporté un espoir d'égalité et de liberté? De plus il s'adressait aux maronites par l'entremise du pouvoir politique autochtone: celui de Bachīr. Le comportement des autorités ottomanes, au contraire, inspire une hostilité sans nuance. Elles offraient aux druzes une complicité meurtrière. L'attitude de leurs pachas était aux antipodes des droits garantis par le Khatti-Chérif de Gulkhané et, plus tard, par le Khatti hamayoun. Les preuves en sont nombreuses depuis l'encouragement des druzes par Muḥammad Salīm Pacha à se révolter contre Bachīr III jusqu'à la passivité criminelle de Khūrchīd Pacha devant les massacres de 1860. Jouplain relève qu'en 1841, les druzes, dans une supplique où ils exposaient au sultan leurs griefs contre Bachīr III, trouvaient bon de protester de leur appartenance à l'islām et de rappeler que, de ce fait, «ils avaient été toujours plus considérés et mieux traités que les chrétiens». Ils ne se seraient certainement pas permis, ajoute l'auteur, de tenir ce langage contraire aux termes du Khatti-Chérif «s'ils n'avaient pas été sûrs qu'il correspondait aux vues des Turcs»[36]. Et ce n'est qu'un exemple. Mais, plus qu'aucune autre, la conduite des autorités ottomanes, pour Jouplain, est difficile à réduire à une série d'actes isolés: elle suit une ligne remarquablement constante. L'adhésion de ces autorités à l'égalité religieuse est plus que suspecte. Mais le moteur principal de leur comportement, après le départ des Égyptiens, est leur hostilité à l'«autonomie» de la Montagne. C'est de là que

35. Voir ci-dessus.
36. JOUPLAIN, *op. cit.*, p. 244.

découlerait leur tendance à faire cause commune avec les druzes. De là aussi — et c'est l'important — viendrait cet entêtement à semer la discorde entre les deux communautés et à souffler sur le feu des troubles civils. «Les querelles et les luttes sanglantes entre les deux peuples, écrit Jouplain, étaient une occasion trop propice pour les Turcs de les affaiblir l'un par l'autre et de pénétrer avec des troupes dans la Montagne (...)»[37]. Car, si la guerre civile donne à toute cette période son cachet particulier, les autorités ottomanes sont, aux yeux de Jouplain, le *sujet* de la guerre civile... C'est-à-dire la force apte à constituer cette guerre en politique. Depuis le début jusqu'à la fin, l'objectif de cette politique serait resté le même: empêcher la Montagne de consolider son autonomie ou de la récupérer.

La réalisation de cet objectif exige, en plus de la guerre civile, un autre moyen: l'affaiblissement de l'organisation «féodale» libanaise. «Les Druses et les Maronites avaient l'habitude d'être dirigés par leurs émirs et par leurs cheikhs et de leur payer toutes leurs redevances; leur autonomie consistait précisément dans cette organisation féodale. C'était elle qu'il fallait briser si on voulait soumettre la Montagne à l'autorité immédiate des pachas (...)»[38]. Pour cette raison les Ottomans ne prodiguèrent leur appui à la «féodalité» druze que dans la mesure où celle-ci favorisait leur immixtion dans les affaires intérieures de la Montagne. Après s'être servi d'eux pour réduire les chrétiens, Omar Pacha l'Autrichien, par exemple, n'hésita pas à frapper les seigneurs druzes dès qu'il les vit opposer une certaine résistance à sa politique. En dépit de son hostilité aux «féodaux», le «démocrate» Jouplain se range de leur côté dès qu'il constate que les Ottomans leur en veulent d'être les garants de l'autonomie libanaise. Mais de nouveau il se jette à corps perdu dans la bataille pour la démocratie dès qu'il constate que la lutte contre les cheikhs a mobilisé des forces suffisantes dans la Montagne. Ainsi, dans le feu de son enthousiasme pour Ṭāniyūs Chāhīn, il «oublie» que le mouvement

37. *Ibid.*, p. 245.
38. *Ibid.*

paysan, lui aussi, avait bénéficié, pour un moment, de l'appui d'un pacha de triste mémoire: Khūrchīd.

Réduire l'autonomie en attisant les troubles civils et désorganiser les structures de pouvoir autochtone, telle aurait été la ligne politique ottomane dans le Mont-Liban au lendemain de la défaite égyptienne. Elle jette une lumière crue sur l'hypocrisie du réformisme impérial. La vérité profonde des *tanẓīmāt* c'est le centralisme ottoman qui, de la part d'un Libanais autonomiste, ne bénéficie d'aucune sympathie. L'existence reconnue d'une tendance moderniste au sein de la politique ottomane n'y change pas beaucoup. Car c'est dans le cadre libanais — et secondairement syrien — que l'historien Jouplain voudrait voir à l'œuvre les idées de modernité et d'égalité. C'est dire que les valeurs qui sous-tendent, dans son discours, les idéaux de société et d'État, se voient assigner pour champ celui-là même où la nouvelle hégémonie chrétienne est susceptible d'être cultivée: le Liban.

Qu'en serait-il de l'autre «extérieur»? De l'Europe? L'Europe des États est plurielle. Mais à certains moments d'extrême émotion, elle est une. Ainsi au récit des «atrocités» commises lors de la deuxième *ḥaraka* de 1845 «un cri d'horreur échappa à l'Europe entière (...)»[39]. Manifestation d'unité bien exceptionnelle. Elle émane non pas de l'Europe politique, mais de l'Europe-valeur, point focal de toutes les valeurs que les Syriens de l'époque avaient devant les yeux en allant au martyre. Dès que l'historien, de retour à son récit, reprend l'égrenage des initiatives, des prises de positions, des réserves exprimées, etc... l'Europe, de nouveau, se multiplie. Le clivage le plus irrémédiable se dessine entre l'Angleterre et la France. L'entrée sur la scène libanaise d'autres États européens se fait soit à grands intervalles, soit pour jouer des rôles secondaires. La clientèle de ces États ne consistait, en effet, qu'en minorités confessionnelles cantonnées dans les marges de la lutte. A chacun des deux grands acteurs européens, Jouplain s'efforce de trouver un style constant. De l'Angleterre il dit, par exemple, — après avoir exposé les événements de l'année 1843 — qu'elle soutint alors «la porte pour mieux la

39. *Ibid.*, p. 290.

diriger et pour mieux l'exploiter»... «Comme en 1840 comme plus tard en 1860 (...)»[40]. Il en résulte qu'au bout de deux ans d'efforts diplomatiques européens, les «égorgeurs druses»[41] de la première *ḥaraka* ne subirent que des punitions dérisoires. Tel est le portrait que valent à l'Angleterre ses amitiés druzes et ottomanes. Inutile d'ajouter qu'en revanche l'Europe réconciliée avec elle-même se présente, dans le discours de Jouplain, sous les traits de la France. De Paris à Istamboul et à Beyrouth, les dirigeants et les représentants de la France sont toujours prêts à prendre le parti de la justice. Or, au Liban, la justice est, bien entendu, synonyme d'égalité, de liberté, de modernité, etc... bref, des idéaux du mouvement chrétien par lesquels celui-ci participe de l'esprit de la France moderne. D'un bout à l'autre de la période des *ḥarakāt,* la politique de Paris reste apparemment fidèle à cette image de la France. A part quelques bavures que Jouplain lui passe assez aisément. Il la trouve excusable, par exemple, lorsqu'en 1840, elle maintient son appui à Muḥammad ʿAlī, à un moment où les communautés libanaises se soulevaient, toutes, contre l'occupation égyptienne. En même temps, il pardonne aux Libanais d'avoir demandé, dans une note du 11 juin le protectorat anglais![42]...

JOUPLAIN: «DÉMOCRATIE MARONITE» CONTRE «FÉODALISME DRUZE»

Comment ne pas voir dès lors que, pour Jouplain, ni la liaison des druzes avec l'Angleterre et les agents d'Istamboul, après 1840, ni les affinités franco-maronites ne se réduisent à des alliances politiques. Chacune des deux liaisons plonge ses racines

40. *Ibid.*, pp. 279-280.
41. *Ibid.*, p. 284.
42. Le «génie» et «l'œuvre de civilisation» de Muḥammad ʿAlī étaient grossis, selon Jouplain, par l'opinion publique française, ce qui portait le gouvernement royal à persévérer dans l'appui qu'il prodiguait au vice-roi égyptien... D'autre part, ajoute notre historien, les Libanais en demandant la protection anglaise pensaient que celle-ci viendrait épauler, sans contradiction, celle de la France (*ibid.*, p. 209).

dans le système de valeurs de la partie intérieure concernée. Ce système inspire, dans chaque cas, une stratégie remarquablement stable. L'auteur prétend retrouver à l'attitude de chaque partie, tout au long de la période racontée, une cohérence que ne devraient pas dissimuler les changements d'alliance au gré de la conjoncture. Ce serait l'inconstance d'Ibrāhīm Pacha — et non pas la leur propre — qui aurait obligé les maronites à se soulever contre lui après lui avoir donné leur plein appui. Jouplain pense même que cet appui *et* ce soulèvement ont débouché, après 1840, sur le mouvement démocratique des paysans chrétiens, mouvement dont l'auteur perçoit d'ailleurs la présence pendant toute la période considérée, non seulement dans le Kisrawān, mais à travers la Montagne entière. Ce qui fait la cohérence de cet ensemble de conduites et d'attitudes, allant de l'enthousiasme pour le conquérant égyptien à la révolte contre lui, et du combat démocratique des paysans à l'affrontement des agressions druzes et à l'amour de la France, ce sont bien les valeurs liées à l'attitude démocratique. Ces valeurs font passer le clivage au sein même de la communauté maronite. D'un côté se tient le mouvement paysan et (partiellement) l'Église, de l'autre la «féodalité». Cette ligne de démarcation court d'un bout à l'autre du récit de Jouplain. Dès 1840, l'Église prend sur elle d'organiser la résistance et, pour lui faire face, Bachīr s'appuie sur une grande partie de la «noblesse»[43]. Ainsi se termine une longue étape où l'émir (le pouvoir central) se tenait du côté de la modernité, puisqu'il assénait un coup après l'autre à l'*iqṭāʿ* et avait toute l'allégeance du clergé. L'hostilité aux *muqāṭaʿajī* est bien pour Jouplain la norme de toutes les attitudes, depuis celles des États jusqu'à celles des «subdivisions» des communautés, en passant par l'attitude du pouvoir politique dans la Montagne. Déjà, en 1843, la lutte menée par les paysans chrétiens est une lutte démocratique. Ayant chassé les soldats égyptiens, ils n'ont nulle envie de subir, de nouveau, le joug des notables druzes.[44] Quant à l'élection, dans les districts mixtes, de «vékils» (*wakīl*),

43. *Ibid.*, pp. 204-205.
44. *Ibid.*, pp. 276-277.

représentant chacun sa communauté auprès du caïmacam de celle-ci (projet qui, en 1844, fut présenté par le consul de France en vue de résoudre le problème de ces districts et qui était la généralisation de la formule adoptée en 1842 pour le gouvernement de *Dayr al-Qamar*), Jouplain y voit «la ruine de la féodalité»[45]. Il attribue à ces «vékils» un rôle décisif dans la limitation du soulèvement paysan au caïmacamat du nord. Dans les districts mixtes, ils auraient constitué pour les paysans un recours légal contre les abus des notables. Dépourvus d'un tel recours, les fallahs du Méten (Matn) et du Kisrawān «réclamaient des droits politiques. L'égalité politique de tous les citoyens devenait leur évangile, non pas l'égalité dans la servitude, mais dans la liberté. Les classes sociales privilégiées devaient disparaître et tous les Montagnards, sans distinction aucune, devaient prendre une part égale à l'administration de leur pays»[46]. A cause du droit d'aînesse, la «noblesse» maronite était divisée, elle aussi; les cadets rejoignaient la «révolution». Sous ce rapport, dit Jouplain, la situation était comparable à celle que connurent jadis Athènes, Rome et la Révolution française, où le concours d'une partie de la noblesse fut nécessaire à la victoire de la révolution[47].

Tels sont quelques aspects du clivage maronite dans cette lutte entre les rapports «féodaux» ou «patriarcaux» et les rapports «modernes» ou «démocratiques»: tous termes familiers sous la plume de cet historien. Pourtant ces aspects ne sont pas d'égale importance. Ce qui aura donné au mouvement révolutionnaire «sa grande force», c'est «l'appui du clergé maronite»[48]. Jouplain suit avec vigilance la cristallisation progressive de cet appui. Il est attentif au développement de l'influence cléricale sous Bachīr II et souligne, nous l'avons dit, le rôle du clergé en 1840. Il note également qu'en associant les évêques à la désignation des membres des «Madjlis» (*majlis*), le Règlement de Chékib Effendi avait augmenté leur influence dans

45. *Ibid.*, p. 288.
46. *Ibid.*, p. 339.
47. *Ibid.*, p. 341.
48. *Ibid.*

le caïmacamat chrétien. «L'aristocratie se voyant débordée dut s'incliner devant le fait accompli; mais elle en gardait une rancune profonde contre le clergé»[49]. Cette confrontation victorieuse avec l'«aristocratie» constitue l'essentiel du rôle historique assumé par l'Église maronite au cours de la période en question. L'auteur met en évidence l'origine populaire des prêtres et le caractère «partiellement démocratique de l'organisation ecclésiastique»[50]. D'ailleurs, la prééminence de l'Église au sein du mouvement paysan ne s'est pas limitée aux rangs de la population maronite: les valeurs démocratiques sont expansives par nature. Ainsi, explique Jouplain, «la noblesse druse, dès les premières années après 1846, se tenait prête à repousser énergiquement toute ingérence illicite du clergé chrétien dans sa province et à maintenir ses fellahs dans l'obéissance. Les prêtres, au contraire, s'adressaient à ces mêmes fellahs pour s'emparer de la direction politique de toute la Montagne»[51].

Jouplain ne se sent nullement gêné par les velléités expansionnistes de l'Église. Sans doute n'apprécie-t-il pas beaucoup le suivisme des maronites qui permet à l'Égyptien, Ibrahim Pacha, de se servir d'eux pour mater leurs partenaires de l'intérieur: les druzes. C'est que le pacha est étranger. En revanche, l'historien, tout à son enthousiasme pour le mouvement démocratique encardé par le clergé, n'est pas disposé à tenir compte de l'impact de ce mouvement sur les rapports inter-communautaires. L'axe principal du récit fait par Jouplain de la période des *ḥarakāt*, ce n'est pas la guerre civile, c'est la révolution démocratique chrétienne. On ne peut reprocher à celle-ci sa transformation en guerre inter-communautaire. Le poids de ce crime retombe sur ses ennemis; savoir les notables, les druzes, les Turcs et — jusqu'à un certain point — les Anglais; tous ennemis des valeurs dont Jouplain est le porte-drapeau. En face, sous le pavillon de la démocratie, défilent les troupes du clergé maronite, celles des fellahs, quelques notables déclassés, et la France. En dépit de

49. *Ibid.*, p.342.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*, pp. 342-343.

certaines modifications de circonstance, la composition des troupes de chaque partie demeure remarquablement stable. Le lourd prix qu'aura coûté l'instauration de l'hégémonie maronite est concédé de bon gré par l'auteur. Cette hégémonie n'est-elle pas dans le sens de l'histoire? Le bilan en est nécessairement positif. «Toute révolution, écrit Jouplain en faisant sienne une sagesse éprouvée, est fatalement accompagnée de phénomènes de désordre. Il s'en produisit dans le Liban comme ailleurs (...) Le Kesrouān et le Méten constituèrent pendant près de quatre ans de 1858 à 1861 une véritable république populaire, où la direction appartenait à des chefs reconnus par le peuple et où régnait la liberté et l'égalité politique complètes. La féodalité y était abolie de fait, l'émancipation des paysans était une réalité»[52]. Cet état de fait, si avancé, n'entrave en rien l'intérêt général de la communauté. En effet, les luttes qui, dans le caïmacamat chrétien, suivirent la mort du caïmacam Ḥaydar abū al-Lam' (Abillama) avaient amené le pouvoir à un degré de décomposition tel que l'éviction des «féodaux» était «dans l'intérêt même de la nation»[53]. L'allure de guerre intercommunautaire prise par les événements, dans le sud, ne devrait pas être isolée de la situation d'ensemble dont la lutte démocratique constitue la dominante. Car simplement dans les districts mixtes du sud «la révolution prit le caractère d'une lutte entre les deux "nations"» parce que les paysans y «étaient chrétiens et les seigneurs druses (...)»[54]. Ce «caractère», donné d'emblée, n'empêchera pas l'auteur, ainsi que nous l'avons signalé, de décharger, un peu plus loin, la révolution de la responsabilité de sa propre transformation. Nous y reviendrons lorsque, à l'intérieur d'un seul événement, ou d'une série d'événements complémentaires, nous serons amené à considérer l'articulation en une «figure» des prises de position dues à différents protagonistes, porteurs chacun de sa propre histoire.

Auparavant, nous devons nous arrêter devant l'analyse faite

52. *Ibid.*, p. 347.
53. *Ibid.*, p. 345.
54. *Ibid.*, p. 346.

par Jouplain du comportement druze et de ses mobiles les plus essentiels. Notre historien relève le monolithisme druze contrastant avec le bouillonnement intérieur de la population chrétienne et, notamment, les divisions maronites. Plusieurs facteurs lui servent à expliquer l'allégeance persistante des fellahs druzes à leurs seigneurs. Les uns, assure-t-il, sont liés aux autres «par de puissants et mystérieux liens religieux. En outre le joug féodal pesait moins lourdement sur eux que sur les paysans chrétiens. les relations entre eux et leurs seigneurs étaient restées patriarcales.» Ces allusions à des facteurs appartenant à la longue durée et au niveau le plus profond de la cohésion du groupe, en introduisant la confrontation druzo-maronite, venue elle-même de très loin, font d'elle une question de vie ou de mort. Les paysans druzes, poursuit l'auteur, «se sentaient menacés d'être chassés de leurs cantons avec leurs seigneurs par les chrétiens. Ils savaient que les chrétiens les considéraient comme des intrus dans la Montagne[55]; ils voyaient qu'à cause de la rapide augmentation de leur nombre, les Maronites avaient besoin de terres nouvelles, et ils se rendaient compte que si leurs seigneurs druses étaient chassés de leurs domaines, les chrétiens s'efforceraient de les en chasser à leur tour pour se partager seuls les dépouilles»[56].

Ce tableau hiérarchisé des mobiles druzes, venant après la longue analyse consacrée au comportement maronite, nous permet enfin d'accéder à la «figure» où, dans un même contexte événementiel, des prises de position venant de diverses parties s'articulent pour se donner mutuellement de nouvelles significations. Plutôt que d'une image concrète, il s'agit d'une sorte de courbe, représentant, dans une continuité abstraite, les étapes successives de la guerre civile. Malgré la force des traits sous lesquels Jouplain présente l'attitude druze, *il s'abstient de placer la causalité de la guerre dans la rencontre de cette attitude et des desseins maronites* définis ci-avant (et qui se résument dans la

55. Cf. ci-dessus la lettre de l'évêque Bustānī aux maronites de Rāchayya citée par Abū Chaqrā.
56. JOUPLAIN, *op. cit.*, p. 346.

mainmise des maronites sur le pouvoir dans toute la Montagne). La «figure» qu'il donne de la guerre est celle avec laquelle nous ont familiarisés depuis toutes les plumes «progressistes». Son ambition est d'occulter — en tant que cause de plein droit du conflit — la contradiction inter-communautaire dont pourtant il nous fait toucher l'acuité. Pour ce porte-parole du maronitisme le plus maronite (celui de l'Église), le sens des événements considérés est à rechercher dans le combat démocratique mené par les paysans maronites et que la partie adverse, craignant sa transformation (d'ailleurs partiellement réalisée) en une révolution sociale proprement dite, a détourné sur l'impasse de la lutte inter-communautaire. C'est cette figure que nous présente, par exemple, un passage dont les idées étaient promises à un grand avenir. Lisons:

«Cette révolution aurait pu se dénouer pacifiquement, si les autorités turques en Syrie s'y étaient prêtées (...).

«(...) les fonctionnaires turcs en Syrie n'ont eu, au contraire, qu'un seul but: aggraver encore l'état anarchique dans la Montagne. Ils ont soufflé sur le feu, ils ont poussé les Druses contre les Maronites, ils ont tout fait pour que du mouvement populaire ne sorte pas une organisation sociale nouvelle, mais une guerre civile avec tout son cortège de pillages, d'incendies et de massacres»[57].

Après avoir pris la défense du clergé maronite contre certains diplomates qui voulaient le rendre responsable des massacres et contre Richard Edwards qui, dans *La Syrie de 1840 à 1862*, exprimait une opinion similaire, Jouplain poursuit:

«La révolution, dans les districts mixtes, avait déchaîné une lutte entre les Maronites démocrates d'une part et les Druses fidèles à l'ancien régime, de l'autre. Cette lutte avait été savamment envenimée par les autorités ottomanes. Comme la réorganisation de l'empire ottoman tendait surtout à une forte centralisation, le gouvernement turc devait être naturellement très hostile a l'autonomie libanaise; il cherchait à l'abolir et il poussait les populations libanaises à la détruire elles-mêmes pour

57. *Ibid.*, p. 351.

intervenir ensuite et, sous le prétexte de remédier à une anarchie intolérable, soumettre le pays à son autorité directe. Ce sont ses agents qui ont lancé les Druses contre les Maronites, qui ont fait dégénérer le mouvement révolutionnaire en une lutte entre les peuplades, où le fanatisme religieux devait se donner libre jeu. Ce sont eux qui portent la responsabilité des effroyables massacres de 1860 devant l'histoire»[58]. Quant à la carence des consuls européens, l'auteur en rejette la responsabilité sur Londres[59]. Les plus clairvoyants «apercevaient cependant nettement» que ces massacres n'étaient que «la réaction contre les réformes annoncées par le Hatti-Hamayoun»[60].

Dans la «figure» qu'il dresse de cette période de tourments, Jouplain, on le voit, récupère l'idée de «démocratie maronite» et celle de «féodalisme druze». Il laisse derrière lui celle d'une tendance des chrétiens à étendre leur domination sur toute la Montagne et aussi celle d'une résistance druze devant le danger présumé d'extermination. L'auteur récupère aussi — et surtout — son idée du comportement de l'extérieur: entêtement turc à détruire l'autonomie du pays en transformant la révolution en guerre inter-communautaire, impuissance européenne...

De Debs à Yazbik: de la loi du silence aux prémices de l'État séparé.

L'historien Jouplain ne peut être accusé de se satisfaire d'une vision pauvre ou simplement abstraite de la réalité historique. Dans le réseau narratif où il enserre la période des *ḥarakāt*, on trouve toute sorte d'éléments, généraux et particuliers, concrets et abstraits. De la lutte entre les deux courants réactionnaire et réformiste dans l'Empire ottoman à la spécificité du lien religieux qui attachait les paysans druzes à leurs seigneurs. Toutefois, cette variété des matériaux n'empêche pas

58. *Ibid.*, p. 353.
59. *Ibid.*, pp. 354-355.
60. *Ibid.*, p. 353.

l'auteur, dès qu'il veut condenser ses vues en une «figure» globale, d'affaiblir — ou même de supprimer — tel plan du tableau au profit de tel autre. Son procédé est le suivant: de l'histoire passée de chaque protagoniste, il confectionne un caractère qui désormais dicte ou explique le comportement ultérieur dudit protagoniste. Ces «caractères» et les conduites qui en découlent se répartissent de part et d'autre de la «ligne de valeur» que l'auteur trace entre le Bien et le Mal et qu'il se garde bien de transgresser. Sujet implicite de l'histoire qu'il écrit, l'auteur ne s'en remet à la dynamique des événements que dans la mesure où elle donne aux caractères l'occasion de rester fidèles à eux-mêmes. Les caractères et les valeurs au nom desquelles ils agissent étant, en définitive, invariables, il s'avère impossible d'obtenir une «figure», sinon neutre, du moins nuancée et équilibrée. Dans le cas de Jouplain, la «démocratie» condense en elle toutes les valeurs et le «féodalisme» toutes les anti-valeurs. La frontière qui les sépare court à travers tous les plans depuis les relations internationales jusqu'au comportement individuel. L'auteur qui se tient, bien entendu, du côté de la démocratie, se condamne par exemple à ne pouvoir *prendre en considération* — au sens fort — la menace ressentie par les druzes, que pourtant il *mentionne*. Cet élément ne figurera pas dans le schéma causal finalement retenu. Le «démocrate» Jouplain se tient parmi «ses» démocrates: les maronites. De ce fait il est pris au piège d'une contradiction dont la solution ne sera pas facile ni pour lui ni pour ses successeurs. Il est obligé, en effet, de faire d'une position particulière ou fermée (communautaire) le support d'une valeur universelle ou ouverte (la démocratie). Ainsi se permet-il de parler comme si les maronites pouvaient être «démocrates» à la place des druzes. Ou comme si, pour déterminer le caractère dominant de la lutte druzo-maronite, on pouvait (fût-ce en théorie) faire abstraction du druzisme des druzes et du maronitisme des maronites, et prétendre qu'il s'agit d'une lutte entre «démocrates» et «féodaux». Il échappe à Jouplain que la démocratie, telle qu'il la conçoit, se ressent dans son universalisme (c'est-à-dire dans l'essence de sa vocation) dès qu'elle devient, au sein de la même société, l'apanage d'une

collectivité fermée dans sa lutte contre une autre communauté fermée. Même le «féodalisme», pourtant favorable aux particularismes, souffrirait mal d'être le cadre explicatif d'un combat entre communautés religieuses.

Récapitulons. La mise en relief de la lutte de classes aux dépens du combat inter-communautaire entraîne l'instauration du mouvement populaire en champion d'une démocratie universaliste. Quant à l'antagonisme des communautés, on y verra une déviation imposée de l'extérieur à la lutte de classes. On reconnaîtra, pour rendre plausible ce diagnostic, l'existence de facteurs autochtones ayant facilité le dévoiement du mouvement. L'idée de démocratie glissera sur les clivages intérieurs avant de se cristalliser en idéal d'«État moderne», symbole de l'insertion de l'intérieur dans le champ sémantique de la modernité européenne et, en même temps, symbole de l'hégémonie exercée par l'universalisme européen sur l'idéologie sociale de l'historien. Cet universalisme, dans sa terre d'origine, allait de pair, nous le savons, avec la possibilité de postuler l'existence d'une *classe* (en l'occurrence, la bourgeoisie), autrement dit d'un ensemble de citoyens ayant en commun une *situation* déterminée. Or, chez Jouplain... comme chez d'autres qui, après lui, ont, en les déformant plus ou moins, rabâché ses idées... au Liban, pourrait-on dire, plus généralement, l'universalité s'avance portée par le particularisme de la communauté. C'est dire qu'elle doit s'accommoder de la pérennité d'une collectivité politique déjà donnée et dont les membres ont en commun une *identité*. Les successeurs de Jouplain ont-ils trouvé de nouvelles parades à cette difficulté? Nous examinerons d'abord les récits de ceux — majoritaires — qui, tout en faisant leur une modernité à la Jouplain, gardent entre eux des divergences et des différences hautement significatives.

* * *

S'il est vrai que les *ḥarakāt* eurent droit, déjà de la part de leurs contemporains, à des récits aussi francs que passionnés et, d'ailleurs, fourmillant de détails concrets, il est vrai également que l'occultation d'aspects importants de cette période commen-

ça tôt à être pratiquée. L'évêque Debs, par exemple, pour qui la migration de l'ancêtre d'un clan d'un village à l'autre est un événement digne d'être exposé dans le détail, se cantonne dans un style réservé et allusif ou même se réfugie dans le silence dès qu'il s'agit de relater un affrontement inter-communautaire. Par exemple, après avoir mentionné l'envoi par Bachīr II, en 1835, sur un ordre d'Ibrahim Pacha, de quatre mille chrétiens libanais chargés de réduire la résistance druze au Wādī al-Taym, Debs rapporte qu'il y eut entre ces hommes et les druzes «plusieurs accrochages à la suite desquels les druzes furent obligés de se rendre; ils regagnèrent leurs villages, humiliés. Cheblī al-ʿAryān demanda l'*amān* qui lui fut accordé. Le pacha le nomma commandant en chef d'une troupe de mille cavaliers *hawwāra*»[61]. Quelques pages suffisent à l'évêque de Beyrouth pour raconter les événements de toute la Syrie de 1840 à 1860[62]. Il s'excuse, d'ailleurs, à la fin de son récit, de ne pas vouloir s'attarder aux «carnages» (*malāḥim*) de 1860 «de crainte de réveiller les rancunes et de rappeler des faits dont les deux parties détestent le souvenir. Il s'agit, d'ailleurs, d'événements de notre époque; et il est dans les habitudes des historiens d'éviter de narrer les événements qui leur sont contemporains»[63].

Pourquoi ce recul en 1905 devant une tâche qu'Al-Ḥattūnī, par exemple, avait acompli déjà en 1884 et dont Jouplain s'acquittera, à nouveau, en 1908? En fait ce trio, al-Ḥattūnī, Debs, Jouplain, réunit des cas aussi typiques que différents. Al-Ḥattūnī est un curé obscur, écrivant une histoire «locale» dont l'audience supposée n'est pas censée déborder les limites de sa communauté et de sa province[64]. Jouplain, lui, écrit à l'étranger,

61. J. DEBS, *Tārīkh Sūrīya..., op. cit.*, vol. 8, Beyrouth 1905, p. 651.
62. *Ibid.*, pp. 667-673.
63. *Ibid.*, p. 673.
64. Le cas d'al-Ḥattūnī est comparable à celui d'un autre historien beaucoup plus professionnel — et beaucoup plus illustre — mais dont l'univers reste aussi un univers de familles, de villages et de provinces. Il s'agit de ʿĪsā Iskandar AL-MAʿLŪF qui, dans *Tārīkh Zaḥla* (Histoire de Zahlé, 1911, 2e éd., Zahlé 1977), présente un récit des *ḥarakāt* plein d'enthousiasme pour les chrétiens en général et les Zahliotes en particulier. Toutefois, arrivé aux

en français: il s'adresse surtout à un public étranger et peut-être aussi à une élite de Libanais chrétiens. Cette image est d'ailleurs — à quelques nuances près — celle que continuent d'avoir de leur public, aujourd'hui même, les Libanais qui s'expriment dans une langue autre que l'arabe et, surtout, en français. Quant à Debs, il écrit, en «érudit» et dignitaire de l'Église maronite, une histoire de «la Syrie» entière que, par ailleurs, il publie au moment où le despotisme ḥamidéen se trouve à son apogée. Sa responsabilité se mesure donc à l'échelle ottomane[65], et la langue (en pleine «renaissance») dont il use est celle d'une religion (l'islām) et d'une nationalité (arabe); elle est donc appelée (à la différence du langage familier d'al-Ḥattūnī) à avoir des échos dans l'espace de cette double sphère.

De fait, al-Ḥattūnī, non content de donner un récit complet des événements, était allé jusqu'à y inclure «des jugements imprudents et des assertions inconsidérées, susceptibles de rebuter les communautés non catholiques, d'exciter les antagonismes confessionnels et d'entamer nottre unité nationale»[66]. Telle est, du moins l'opinion de Yūsuf Ibrāhīm Yazbik, historien aux soins duquel nous devons une réédition de l'ouvrage d'al-Ḥattūnī et l'unique édition d'un autre témoignage: celui d'Anṭūn Ḍāhir al-ʿAqīqī, également contemporain des *ḥarakāt*. Trouvant

massacres de 1860, il se dit «triste d'avoir à en parler, mais l'historien est obligé de raconter les faits» (p. 198).

65. Nous avons déjà signalé (ci-dessus, 2e partie, chap. Ier) l'amitié qui avait lié Debs et Joseph Bey Karam. Mais, longtemps après la mort de l'insurgé, le dignitaire de l'Eglise adopte pour évoquer son souvenir un ton hautement «responsable». Il va même jusqu'à faire de lui un exemple négatif. Ce qui lui est arrivé, écrit Debs, «devrait servir de leçon efficace et d'argument probant interdisant à tout sujet d'oser braver, surtout en ces jours-ci, la volonté du pouvoir suprême (...)» (cf. DEBS, *al-Ǧāmiʿ al-mufaṣṣal..., op. cit.*, 2e éd., Beyrouth 1980, p. 348). Ensuite l'auteur définit indirectement une échelle à laquelle la révolte devient inconcevable (l'échelle de l'Empire ottoman) et une autre (celle de la Montagne) où elle est, à la rigueur, possible. Il raconte que Karam lui a assuré à Naples en 1887 que, contrairement à la rumeur, il n'avait jamais songé à demander la nationalité italienne et à abdiquer sa nationalité ottomane... Sa révolte n'aurait jamais été dirigée contre le sultan, mais seulement contre l'injustice d'un gouverneur: Dāwūd Pacha (*Ibid.*, p. 350).

66. AL-ḤATTŪNĪ, *Nubdha..., op. cit.*, p. 8. Les paroles citées sont bien évidemment de Yazbik.

dangereux pour le lecteur d'être laissé en tête à tête avec ces deux témoins, Yazbik intervient pour exorciser les vieux démons du fanatisme religieux, prêts â l'assaut, semble-t-il, au détour de tel passage descriptif d'al-ʿAqīqī ou de telle phrase injurieuse d'al-Ḥattūnī. Dans le cas de ce dernier, Yazbik ne se contente pas d'orienter nos pas entre les pièges semés à travers le textes; il va jusqu'à purger celui-ci des «jugements imprudents» et «assertions inconsidérées» dont il appréhende l'effet sur le lecteur, et même de certaines «informations» qu'il juge «malvenues»[67]. Mais en homme de scrupule, il «indique à leur place»[68] toutes ces interventions. A la différence du provincial al-Ḥattūnī, Yazbik occupe désormais la grave position d'intellectuel «libanais»; et c'est en cette qualité qu'il dit des massacres de 1860 que «le Liban seul y fut le bouc émissaire, et seul il dut subir des pertes dans les rangs de ses fils, aussi bien druzes que chrétiens»[69]. Cette position libanaise, Yazbik en ressent fortement la fragilité; d'où ses efforts en vue de maîtriser les contradictions à l'intersection desquelles elle se situe. La tactique qui a sa faveur, c'est le silence: un style destiné à faire école. Yazbik pense conjurer la subversion en évitant d'en parler; il reproche à al-Ḥattūnī d'avoir enquêté avec une curiosité malsaine. Toutefois, l'exorcisme par le silence s'avère vite inefficace; il sert même d'indice de la gravité de ce qu'on tente de dissimuler. D'où la nécessité d'une autre tactique que Yazbik avait déjà adoptée lors de sa publication du manuscrit d'al-ʿAqīqī en 1938[70]. Elle

67. *Ibid.*, p. 284. Nous citons une appréciation de Yazbik qui supprime le récit qu'al-Ḥattūnī donne des événements sanglants de 1860 et qui, là où il ne fait pas de coupures dans les textes, y fait des incursions soit pour dénoncer l'attitude passionnelle de l'auteur, soit pour donner un résumé plus «objectif» d'un passage jugé dangereux.

68. *Ibid.*, p. 8.

69. *Ibid.*, p. 284.

70. C'est en 1956 (18 ans après son édition de *Thawra wa-fitna...*), que Yazbik donna sa réédition du livre d'al-Ḥattūnī. Les mémoires d'al-ᶜAqīqī, nous assure leur éditeur, sont publiées intégralement (*op. cit.*, p. 13). Yazbik ne laisse pas informulée la raison pour laquelle il a épargné à ces «mémoires» les coups de ciseaux de sa censure «patriotique». L'auteur, nous dit-il, «fait preuve d'une logique impeccable, d'une véritable capacité d'analyse, d'une excellente conscience politique et, enfin, d'une audace qui n'est autre qu'un sens instinctif de la vérité et qui le pousse — lui chrétien du haut de la tête à la pointe des pieds! — à prendre position contre la politique de certains dirigeants de sa communauté maronite» (*ibid.*, p. 14). La preuve de sa «logique impeccable», etc., al-ᶜAqīqī la donne «en formulant d'une manière tout à fait juste la cause de ces troubles civils advenus entre Libanais: dans le fond, dit-il, il s'agit de la révolte du paysan contre l'*iqṭāᶜ*.» Bien entendu, il n'échappe pas à Yazbik qu'al-ᶜAqīqī met dans sa relation de certains «massacres douloureux» tant de détails «dont la publication aujourd'hui pourraient rouvrir certaines blessures (...) Mais s'il est vrai que la publication de ces mémoires risque, dans une certaine mesure, de faire le jeu des réactionnaires, en revanche la cause nationale, la cause populaire et la vérité historique pourront tirer de grands profits de ce texte et des commentaires dont nous l'accompagnons» (*ibid.*, pp. 15-16). En fait, l'apport de l'éditeur est multiforme: paroles — étayant son point de vue — d'auteurs et de politiciens étrangers, une longue introduction (*ibid.*, pp. 12-34) où le contenu des «mémoires» est résumé et «apprivoisé» à l'avance, lettres et autres documents donnés en annexes pour servir la même cause, phrases et passages soulignés, notes explicatives... En dépit de ce lourd appareil, l'éditeur se sent obligé, devant le récit des événements de 1860, par exemple, d'inviter le lecteur à «garder son sang-froid et à rester prudent (...)» (*ibid.*, p. 100).

consiste à marginaliser le démon sur le plan intérieur (en prétendant que ses serviteurs libanais se réduisent à une infime minorité de meneurs et d'opportunistes), quitte à faire arborer au démon, pour rendre compte de sa puissance, une ou plusieurs nationalités étrangères. Un examen rapide des modes d'administration de ces exorcismes nous aidera à éclairer l'évolution de motivations déjà détectées dans le récit de Jouplain.

Yazbik ne s'éloigne guère de la périodisation proposée par Jouplain de l'histoire de l'émirat de la Montagne, vue à partir de l'époque des *ḥarakāt*. Il situe les causes immédiates des troubles dans la période de l'occupation égyptienne, et constitue l'état de fait (ou ce qu'il pense être tel) des relations intercommunautaires avant cette période, en *norme* bénéficiant de l'adhésion morale de l'historien et dont les *ḥarakāt* seraient l'antidote absolu. «Nous disons, écrit-il, qu'avant l'occupation égyptienne et son fantôche Bachīr Chihāb, les Libanais ignoraient la division confessionnelle; ils se regroupaient en partis *iqṭāʿīya* où chrétiens, druzes et musulmans affrontaient main dans la main d'autres chrétiens, druzes et musulmans. Pendant longtemps les partis en place étaient les Qaysites et les Yéméni-

tes»[71]. Cette absence de l'antagonisme confessionnel tout au long de l'histoire de l'émirat, Yazbik en fait — par opposition — la pièce maîtresse de son interprétation des *ḥarakāt*. Car, si ceux-ci ne sont pas un enfant légitime de l'histoire autochtone, c'est qu'ils lui ont été imposés de l'extérieur. Mais l'auteur, avant de nous parler de cet «extérieur», a fait lui-même, dans l'espace «intérieur», un pas important: il ne se situe plus au sein d'une

71. *Ibid.*, pp. 22-23. Nous avons signalé (ci-dessus, 1re partie, chap. II) que, dans *Tārīkh Lubnān al-ᶜām, op. cit.*, Yūsuf MUZHIR adopte ce même point de vue partagé également par de nombreux auteurs. Certains donnent les seuls druzes et maronites de la Montagne en exemple de la coexistence pacifique des communautés (et de la division sur une base partisane) jusqu'aux débuts du XIXe siècle; d'autres, comme Yazbik ici, étendent cette coexistence à toutes les communautés du Liban d'après 1920. Nous nous sommes abstenus jusqu'à présent d'émettre une opinion personnelle sur cette question. Mais, à s'en tenir au nombre de ceux qui affirment l'antériorité de la coexistence des communautés (pilier théorique de l'État), on a l'impression qu'il s'agit bien d'un *fait* historique et non pas d'une *question*. Notre intervention aura donc pour but, non pas tellement de réfuter cette antériorité, mais d'en établir le caractère pour le moins problématique. La quasi-unanimité réalisée autour de cette thèse s'explique, pensons-nous, non pas par son caractère évident, mais par son importance idéologique.

Soulignons, pour commencer, un fait spontanément oublié par nos historiens: l'*absence des conditions d'une lutte druzo-maronite dans la Montagne des Druzes* avant le début du XIXe siècle ou la fin du XVIIIe. En effet, jusqu'à cette date, les maronites venaient s'établir dans les régions druzes, en général à la requête des seigneurs druzes auxquels ils étaient inféodés. Cela étant, quel sens peut avoir l'exaltation de la «coexistence» druzo-maronite au XVIIe siècles par exemple? Il nous paraît absurde, bien au contraire, de supposer la possibilité d'une lutte antérieure à l'acquisition par les colonies maronites de cadres institutionnels propres, et au mûrissement d'une conjoncture politique leur permettant de passer à l'attaque, ou incitant les druzes à tenter de juguler et de réduire ce peuplement devenu dangereux. Ceux qui s'émerveillent devant l'absence d'une telle lutte avant le XIXe siècle restent fidèles à eux-mêmes lorsqu'ils lui dénient toute causalité socio-historique; ils lui cherchent exclusivement des causes *politiques*, de préférence étrangères: complots tramés par les Ottomans, les Européens ou les Égyptiens, ou par tous ceux-ci à la fois, et, à l'intérieur, détournement par les *muqaṭaᶜajī* de la lutte de classes *remplacée* par les massacres inter-communautaires. La politique de confection tient lieu de socio-politique. Même un historien aussi «familial» que le père Philippe al-Khāzin est obligé d'attirer, avec beaucoup de candeur, l'attention de Yazbik et d'autres sur le fait que la croissance démographique, non accompagnée d'un accroissement parallèle de la superficie des terres cultivables, avait quelque chose à voir dans le soulèvement du Kisrawān en 1859. C'est dire que la «tyrannie» des Khâzin

communauté à laquelle il s'identifie et au nom de laquelle il demande des comptes aux autres; il se situe désormais au point d'intersection des vecteurs communautaires qu'il voudrait dilater jusqu'à en faire un espace social. Noyées dans le silence ou réduites au statut d'accident passager, les luttes inter-communautaires du XIXe siècle ne pourront que servir ce projet de dilatation en faisant briller de tout son éclat la «coexistence» ancestrale des communautés.

n'explique pas tout. Elle s'expliquerait elle-même plutôt par l'augmentation du nombre des cheikhs et la décroissance relative de leurs revenus; surtout que des besoins nouveaux avaient fait leur apparition avec «le changement du style de vie» (cf. AL-KHĀZIN, *Kisrawān ᶜabr al-tārīkh, op.cit.*, pp. 8 et 84-87). Cet auteur s'efforce de mettre en avant le «social», impersonnel par nature, afin de laver sa famille, partiellement, des responsabilités du «politique» dont l'idée contient, plus ou moins implicitement, un élément de responsabilité (individuelle et familiale)... Il ne tarde pas à revenir à un point de vue politique dès qu'il ne s'agit plus de juger les rapports de sa famille avec les paysans. Ainsi «le facteur le plus important» dans le soulèvement «résiderait dans les manœuvres des agents turcs» (*ibid.*, p. 87). Nous avons là un exemple du va-et-vient, d'une grande efficacité idéologique, qu'un auteur peut faire, au besoin, entre les différents plans de causalité, selon que l'un ou l'autre sert la «cohérence» passionnelle de sa position. Al-Khāzin nous donne aussi un exemple de la découverte par un historien «traditionnel» du «social»... des prémices d'une sociologie des besoins et du concept de paupérisation absolue et relative). On chercherait en vain les équivalents de ces éléments (encore qu'il ne s'agit que d'indications frustes, à peine ébauchées) chez des historiens «modernes» dont certains marxistes. En fait, derrière l'insistance sur la pérennité de la coexistence, on entrevoit une conception «sentimentale» quasi personnelle de celle-ci d'où l'objectivité du social est forcément bannie. On préfère concevoir la coexistence en termes d'amour et la lutte en termes de haine. Car, autrement, il serait difficile à l'hypothèse d'une coexistence originelle de s'opposer *aujourd'hui* à la haine qui s'est exprimée dans les conflits ultérieurs et aux possibilités de sa recrudescence immédiate ou future. Une dernière remarque pour clore l'examen de ce point: l'imaginaire historique dominé par la pérennité de la coexistence pose implicitement Fakhr al-Dīn (le mythe ou la réalité, comme on voudra) en regard des *ḥarakāt*, l'apogée de la coexistence en regard de l'apogée du conflit. Capté par ces deux crêtes, le regard devient impuissant à voir *effectivement* le creux qui les sépare. Or ce creux a plus de deux siècles d'envergure, et c'est en lui que se sont formées les conditions du conflit et que sont apparues ses premières expressions: conversion des émirs Chihāb et Abī al-Lamᶜ au maronitisme, influence croissante des *mudabbirûn* (gérants) maronites qui prennent sur eux de protéger leurs coreligionnaires contre l'arbitraire des cheikhs druzes, attribution du titre d'émir de la Montagne à un Chihâb, maronite à partir de Yūsuf Chihāb, etc... Phénomènes

La primauté de la coexistence offre à l'historien l'occasion théorique de réduire les protagonistes libanais — ceux que nous avons appelés «les troncs de l'intérieur» en un seul: «le Liban» ou «les Libanais». Mais la réalisation par Yazbik de cette réduction est une hypothèse qui ne peut être émise sans beaucoup de réserve. Car, dès que ce Liban unique est postulé, le texte n'arrête plus d'afficher — de diverses manières — la peur de le voir se disloquer. Ce «tronc» n'est pas encore un peuple ni

---

qui, bien entendu, ne font qu'exprimer une situation de base: les progrès réalisés dans le Sud par le peuplement maronite, en nombre, en richesse et en encadrement...

Si, quittant le domaine particulier des rapports druzo-maronites dans le Sud, nous élargissons le champ ici survolé pour y inclure d'autres communautés du Liban (actuel), il devient encore plus difficile de défendre la thèse d'une «coexistence» pérenne. En témoignent les «chroniques» libanaises (de Duwayhī à Chidiāq) pas encore obsédées par la préservation d'une entité pluri-communautaire. En témoignent aussi des historiens contemporains qui, se situant eux-mêmes dans des régions extérieures au «noyau» de l'unité libanaise, ont pu prendre au sérieux l'histoire mouvementée des relations entre celui-ci et leurs régions d'origine, ᶜAlī al-Zayn, par exemple, dressant (dans *Li-l-baḥth ᶜan tārīkhinā, op. cit)*, un bilan des rapports libano-ᶜāmilites, trouve l'hitoire du Jabal ᶜĀmil dominée, pendant la plus grande partie de l'époque ottomane, par les conflits successifs avec l'émirat du Chouf. Conflits qui se sont soldés par l'amputation du Jabal ᶜĀmil de quelques-unes de ses contrées «libérées» pour le peuplement chrétien et la domination druze. D'autre part, la lutte contre la tribu chiite des Hamadé (*al-ᶜachāᵓir al-ḥimādīya*) dans le Liban-Nord, paraît être le thème central de l'histoire des maronites du Nord à l'époque de leur patriarche-historien Duwayhī, telle qu'elle est racontée par l'évêque Buṭrus CHIBLĪ dans *Tarjamat abīnā al-maghbūṭ Isṭifānūs-Buṭrus al-Duwayhī, baṭriark Anṭākia* (Biographie de S.B. Étienne-Pierre Duwayhī, patriarche d'Antioche), 1re éd., Beyrouth 1913. Cette lutte ponctue précisément l'étape qui va de la mort de Fakr al-Dīn aux débuts de la confrontation druzo-maronite (c'est en 1772 que Yūsuf Chihāb, premier émir maronite de la Montagne, réussit à refouler les *ḥimādīya* du Liban-Nord). Il ne semble pas faux de dire que les exactions de ces cheikhs chiites, dans le Nord, ont favorisé — dans une mesure qui reste à déterminer — l'émigration maronite vers le Sud. Supportant mal les avanies auxquelles ils étaient exposés dans leur propre montagne, les paysans maronites s'en allaient vers le pays des druzes, en mal de bras, où ils étaient bien reçus...

Ce caractère, si souvent conflictuel des rapports historiques entre les communautés «libanaises», ne nous porte pas à admettre la thèse (défendue, par exemple, par Yūsuf ṢĀYIGH dans *Lubnân al-ṭāᵓifī* [Liban confessionnaliste], Beyrouth 1955) selon laquelle le «confessionnalisme» dans le sens qu'on lui donne en parlant des régimes qui se sont succédés depuis les deux caïmacamats, a

une «entité», mais seulement une «coexistence» ou une «cohabitation» dont l'auteur retrace l'évolution tourmentée, fragile pendant une étape critique de son passé. Il y investit les espoirs attachés à une modernité que les débâcles ne peuvent qu'annoncer et dont l'ultime incarnation est l'État un et démocratique. En situant le foyer d'où émane le «désir d'État» non plus dans la position chrétienne, mais dans celle de la coexistence, Yazbik marque une première différence d'importance entre son point de vue idéologique et celui de Jouplain.

A cette réduction de la pluralité intérieure, correspond, d'ailleurs, chez Yazbik une réduction (à un seul) des protagonistes étrangers. A partir de la nature de leur comportement vis-à-vis du Liban, ceux-ci sont enveloppés, en effet, dans une même haine, où il devient assez difficile de les distinguer les uns des autres. Yazbik reprend à son compte la vision jouplainienne du rôle ottoman. Il reproduit en la soulignant (fidèle à ses habitudes pédagogiques) une opinion émise par des «étrangers», selon laquelle «Wajīhī Pacha qui (en 1845) avait fait semblant de

---

accompagné , sous des formes plus ou moins différentes, toute l'histoire du Liban. Cette réduction de l'histoire du pays à une lutte inter-communautaire perpétuelle dénote une attitude intellectuelle aussi prisonnière des mobiles idéologiques que celle qui ne voit dans la même histoire qu'une éternelle illustration de l'idéal actuel de cohabitation pluri-communautaire. Dans les deux cas, l'idéologie dénie toute réalité aux *processus* historiques dont la fin n'est pas sensée recopier le début (même en le déformant). Pour en revenir à la thèse de Yazbik (et d'autres) selon laquelle les conflits antérieurs au XIXe siècle opposaient les partis *iqṭāᶜī,* alors que les rapports inter-communautaires proprement dits demeuraient pacifiques, disons qu'on ne la réfuterait pas en niant arbitrairement le rôle de la *ᶜaṣabīya* et de la *gharaḍīya*. Toutefois, elle tiendrait difficilement devant la question: l'organisation *iqṭāᶜī* de la société n'impliquait-elle donc pas la dimension communautaire? Était-ce réellement «égal» pour des fellahs druzes, par exemple, que leur cheikh soit druze *ou* chrétien? La question vaut au moins pour l'époque ottomane, période pour laquelle nous disposons de données assez consistantes sur les relations inter-communautaires. Quoiqu'il en soit il importait de dire, face au flot d'«évidences» historiques qui nous submerge, qu'une question se pose.

A propos de l'évolution des rapports de force druzo-maronites dans la Montagne, cf. D.CHEVALLIER, *La société du Mont-Liban..., op. cit.* livre II, chap. IV et V. Dans *Fī uṣūl Lubnān al-ṭāᵓifī, op. cit.*, pp. 40-43, CHARĀRA souligne la nouveauté irréductible de la phase où la tension inter-communautaire était entrée à la veille des *ḥarakāt*.

soutenir les druzes contre leurs frères chrétiens, en prétendant qu'il aimait les uns et détestait les autres, ne fut transféré à Beyrouth que pour abattre les deux partis en même temps et faire disparaître ainsi l'autonomie libanaise qui était une arête dans la gorge de l'Empire ottoman»[72]. A propos de 1860, il souligne une information d'al-ʿAqīqī selon laquelle les assiégeants de Zahlé, en cette année, auraient «bénéficié de l'aide de certains hommes de l'Empire»[73]. En revanche, lorsque l'historien se trouve devant l'obligation de mentionner la complicité ottomane (dont fait état al-ʿAqīqī) avec le soulèvement du Kisrawān (qui pour Yazbik exprime, avant toute déformation étrangère, la volonté du peuple libanais), il choisit ses mots de manière à éviter de ternir l'image des insurgés. Les agents ottomans n'auraient donc pas eu partie liée avec le mouvement paysan, mais auraient encouragé les Khāzin à persévérer dans leur injustice. «Notre devoir, écrit Yazbik, est de rappeler au lecteur que les agissements de certains Khāzin, leur despotisme et leur morgue ne furent pas l'unique cause de l'insurrection, les luttes entre centres d'intérêts coloniaux y furent pour quelque chose; les agents de l'autorité ottomane n'appréciaient pas beaucoup le régime de gouvernement imposé au Liban par l'avidité des Puissances (...) Il était donc plausible qu'ils regardassent d'un bon œil la conduite provocante de certains Khāzīn et aussi les sentiments de dépit et de colère nourris par le peuple à leur égard; ils se sentaient servis également par la révolte des gens contre leurs seigneurs parce qu'ils s'attendaient à ce que les deux parties finissent par se jeter dans leurs bras»[74]. L'analyse est, on le voit, nuancée et, différent en cela des troubles inter-communautaires, le mouvement populaire n'est pas pensé comme étant le fruit d'une conspiration d'étrangers. L'auteur, d'ailleurs, et en dépit de toutes les précautions, ne fait mention de ce rôle ottoman que par sentiment de «devoir»...

Les Européens ne sont pas mieux traités que les Ottomans.

72. AL-ḤATTŪNĪ, *Nudhha, op. cit.*, p. 254.
73. AL-ʿAQĪQĪ, *Thawra wa-fitna..., op. cit.*, pp. 111, 117 et *passim*.
74. *Ibid.*, pp. 61-62.

Le vocable de «colonialisme» les désigne ensemble[75]. Et c'est ce colonialisme qui, au bout d'un long travail de sape, aurait obtenu le passage des Libanais de la division partisane (caractéristique de toute l'ère *iqṭāʿī*) à l'antagonisme inter-communautaire. «Les États européens, surtout l'Angleterre et la France, ont beaucoup œuvré pour créer cette division entre eux et les opposer sur une base communautaire»[76]. Les agents ottomans, nous l'avons dit, et aussi les Égyptiens déployaient obstinément leurs efforts dans le même sens.

La réduction à un seul (au point de vue de la valeur) des «troncs» de l'extérieur et la simplification correspondante de la division intérieure modifient sensiblement la nature des rapports entre les deux parties en amendant surtout la liste des «subdivisions» intérieures ayant la charge de ces rapports. Yazbik est bien loin, par exemple, de reconnaître la part assumée par l'Église maronite dans la direction du mouvement paysan et, partant, dans la promotion de la «modernité» et de l'idéal démocratique. Car l'Église est, par excellence, une institution communautaire. Soucieux de refouler tout ce qui ramènerait la position démocratique à une position communautaire (chrétienne bien entendu), l'auteur ignore ce rôle de l'Église. En outre, il rejette sur l'*iqṭāʿ* la responsabilité d'avoir servi d'instrument local de la conspiration étrangère. Cette honte retombe d'ailleurs, sans distinction, sur les deux ailes, druze et maronite, de l'*iqṭāʿ* libanais. Car toutes les deux «s'adonnaient solidairement à la persécution des fellahs aussi bien maronites que druzes»[77]. Cette énumération des protagonistes et de leur rôle parachève le schéma général de la période des *ḥarakāt*, qui sous-tend les textes de Yazbik. Celui-ci voudrait montrer à ses «lecteurs» «comment la lutte de classes a débouché sur une subversion inter-confessionnelle soigneusement préparée par les hommes de l'*iqṭāʿ*, leurs maîtres dans les consulats étrangers et le gouvernement ottoman»[78]. C'est le même schéma esquissé par Jouplain à

75. Par exemple dans AL-ḤATTŪNĪ, *op. cit.*, p. 267.
76. AL-ʿAQĪQĪ, *op. cit.*, p. 24.
77. *Ibid.*, p. 81, nº 3.
78. *Ibid.*

cette différence près que celui-ci ne cache pas son adhésion au rôle de la France. Ajoutée à la divergence dans l'appréciation du rôle de l'Église maronite, cette différence s'avère importante. Elle dénote l'apparition — encore hésitante — d'une position de « coexistence » où l'historien chrétien peut déjà se tenir en marge de la position proprement chrétienne, sinon en rupture avec la logique communautaire. «Modernisme» et «idéal démocratique» s'inscrivent maintenant dans un contexte inconnu de Jouplain. En effet, Yazbik pousse «la pudeur des communautés» jusqu'à imposer «le port du voile» à la lutte inter-communautaire[79]. Tout en soulignant l'incertitude — encore

79. Dans sa revue *Awrāq lubnānīya,* YAZBIK (éditeur des deux témoignages maronites les plus importants sur les *ḥarakāt*) rendit compte, au moment de sa parution, de l'unique témoignage druze relatif à la même période (*al-Ḥarakāt fī Lubnān* d'ABŪ CHAQRĀ, *op. cit.*). «Dans ce livre précieux — écrit-il, résumant sa philosophie de la science historique, en général, et de l'histoire du Liban moderne, en particulier — on tombe sur des événements terribles, rebutants et horrifiants pour la conscience nationale: ce sont les douloureux *ḥarakāt* que les libanais n'avaient jamais connus avant l'occupation du pays par Ibrahim Pacha (...). Si leur divulgation peut être utile, son utilité ne dépasse pas le plan technique de l'écriture historique. L'historien y entendra (concernant ces honteux *ḥarakāt* dans lesquels nos stupides ancêtres de toutes les confessions se sont jetés, la tête en avant) un nouveau son de cloche. Il s'agit de la version druze authentique... Et s'il est vrai que, dans ce domaine, la version druze vaut la chrétienne, connue avant elle, pour le meilleur et pour le pire, il est vrai aussi que les deux témoignages procèdent d'une logique vicieuse, cèdent trop facilement à la séduction du fanatisme religieux et, loin d'être utile à l'une ou l'autre partie, ne servent finalement que les ennemis des Libanais...

«Malheureusement ces *ḥarakāt* (...) sont des faits établis dont on ne peut nier la réalité historique. Le devoir national et humain nous impose, toutefois, de découvrir les causes réelles qui leur ont donné naissance et les mobiles effectifs dont ils se sont nourris. Les raconter en termes d'antagonismes communautaires ne sert en rien la science ni la vérité et ne fait qu'exciter le fanatisme des ignorants, et ils sont légion dans toutes nos communautés!

«Ces considérations — ou même certaines d'entre elles seulement — suffisent pour montrer que la tâche de l'historien libanais est bien plus difficile que celle des historiens du monde entier (...)

«Avant les *ḥarakāt,* chrétiens et druzes avaient vécu ensemble deux siècles durant... Les chrétiens étaient venus au Chouf en réfugiés fuyant la tyrannie de leurs gouverneurs ou celle de leurs coreligionnaires, et aussi en travailleurs. Ils ne furent jamais obligés de cacher leur foi; les druzes allèrent même quelquefois jusqu'à les aider à bâtir leurs églises sur les sommets (...)

«A l'origine, les *ḥarakāt* n'ont pas été suscités par des rancunes confessionnelles ni par des croyances religieuses. Ils l'ont été, en réalité, par des ambitions colonialistes d'origine extérieure, qui, conjuguées avec des facteurs intérieurs, économiques et sociaux, leur ont imposé un déguisement confessionnaliste.

«(...) [Ce livre] d'une très grande valeur du point de vue de la technique historiographique peut être ajouté aux matériaux utiles pour la construction d'une histoire véridique. Toutefois, du point de vue patriotique, il ne convient pas de l'exposer dans les librairies à la portée des ignorants qui sont si nombreux.» *Awrāq lubnānīya,* revue mensuelle d'histoire libanaise, éditée par Yūsuf Ibrāhīm YAZBIK, vol. I, (1955), nº 7, pp. 330-332.

grande — de ce que nous venons d'appeler «la position de coexistence», l'extrémisme de Yazbik en souligne l'existence! L'adhésion à la coexistence s'efforce désormais de ne pas se faire *à partir* de la position chrétienne. Elle équivaut à un effort d'abstraction fondateur de l'État séparé. Cependant, de cet effort de fondation, on ne trouve chez Yazbik que les prémices.

ISMAIL OU LE DÉSIR DU MÉTA-COMMUNAUTAIRE

Avec Adel Ismail l'idée d'une «société de coexistence» s'affermit tout en se transformant. En fait, Ismail constitue, à plus d'un titre, un cas à part. C'est le premier musulman sunnite à consacrer toute une carrière scientifique à l'histoire du *Mont-Liban.* Qui plus est, il écrit en français. Enfin son attitude vis-à-vis de son objet tranche sur la tendance «annexionniste», caractéristique de ce qu'on pourrait qualifier d'approche sunnite de la politique libanaise; caractéristique aussi des rares analyses consacrées par des historiens sunnites traditionnels (tels que Farrūkh et Naqqāch) à l'histoire du Mont-Liban. Par le seul fait de se vouer à cette histoire, Ismail affiche une attitude radicalement nouvelle. D'un coup il parvient à dérouler sous nos yeux le récit le plus vaste — et le plus complexe — de la période des *ḥarakāt*, jamais produit par un Libanais depuis Jouplain[80]. Sans doute compte-t-il beaucoup — même trop par endroits — sur la version de celui-ci. On ne peut, toutefois, que reconnaître

80. Il s'agit du t. IV (portant le sous-titre de *Redressement et déclin du féodalisme libanais*) de son ouvrage *Histoire du Liban, depuis le XVII*e *siècle jusqu'à nos jours, op. cit.*, dont seuls les t. I et IV sont parus.

l'importance de l'effort déployé par l'auteur de ce livre, demeuré plus ou moins inconnu, tant au niveau de la documentation qu'à celui de l'analyse.

Dans les premières pages de son étude, Ismail reprend une définition de sa position méthodologique qu'il avait déjà donné dans son premier ouvrage consacré à Fakhr al-Dīn II. Il dit adhérer à une «méthode éclectique»... se tenant «à égale distance de l'objectivisme radical, aujourd'hui périmé, et du subjectivisme exclusif qui, à notre sens, ne serait plus de l'histoire (...)»[81]. Ce choix méthodologique n'est pas sans affinité avec le schéma donné par l'auteur de la période étudiée. Pour la première fois, en effet, l'auteur forme avec les druzes, d'une part, et les maronites, de l'autre, un triangle quasiment équilatéral. Jouplain, lui, collait trop à sa position de maronite, alors que Yazbik couvrait de toute se longueur les deux positions communautaires en s'acharnant sur leur différence.

Ismail ne se tient pas très loin de la «modernité» de Jouplain ni de sa «démocratie» sociale. Cependant, cette obédience ne s'exprime plus ici à travers l'adhésion directe au mouvement paysan (chrétien): elle transparaît plutôt dans la réserve de l'auteur vis-à-vis du comportement d'autres «subdivisions» communautaires: les deux *iqṭāᶜ* druze et chrétien et le clergé maronite. Le Règlement de Chékib Effendi, pour ne donner qu'un exemple, «qui, écrit Ismail, affirma juridiquement les anciennes assises du régime féodal druze (...) marqua cependant le premier pas vers sa décadence et celle de la féodalité chrétienne.

«L'institution (...) d'un conseil formé de fonctionnaires responsables, marque, explique-t-il, une étape importante dans la modernisation des institutions sociales du pays. Le régime municipal garantissant les droits des paysans (...) prit racine dans le pays malgré les dures épreuves qu'il dut traverser (...).»

Cependant, conclut notre historien: «(...) les seigneurs féodaux (...) commencèrent, après le départ de Chékib Effendi, à contrecarrer la marche normale de cette institution et continuèrent, à l'égard de leurs administrés, leur politique traditionnelle pleine d'abus et de concussions. Quant aux Caïmacams et membres des deux Majlis, ils n'avaient effectivement aucune autorité réelle sur eux»[82].

81. ISMAIL, *op. cit.*, pp. 19-20.

Nonobstant son hostilité à la féodalité, l'auteur n'en fait pas un mal absolu, inanalysable. Son livre, bien loin de là, est axé de part en part sur les contradictions de cette force historique, ses alliances et ses luttes qui n'obéissaient pas nécessairement à un schéma unique (divisions communautaires, luttes de classes ou antagonismes partisans...). Pourtant, l'éveil du féodalisme et ses tentatives de survivre aux coups reçus de Bachīr II et de l'administration égyptienne constituent «le vrai fond du problème»[83] après 1840. Cette période qui s'étend jusqu'en 1860, l'auteur y distingue trois phases. La première (1840-1842) est celle du «succès éclatant de ce féodalisme rajeuni» (succès inauguré par la destitution de Bachīr II et couronné par l'éviction d'Omar Pacha, en passant par celle de Bachīr III). La deuxième phase (1842-1845) est marquée par le «rétablissement *de facto* puis *de jure*» de ce féodalisme et en particulier de son aile druze. Les druzes deviennent une communauté autonome «avec un apanage d'administration propre». Enfin, de 1845 à 1860, c'est la phase de décadence et de sclérose, puis de déclin de l'autorité féodale[84]. Une identification relative des intérêts féodaux aux intérêts druzes est suggérée. Mais l'auteur se garde bien de l'ériger en principe d'intelligibilité de la période tout entière. Celle-ci s'ouvre sur l'insurrection de 1840 qui «fut, pour le principal, écrit Ismail, une crise sociale à double aspect. D'une part, un mouvement populaire et national, un soulèvement contre la misère, l'oppression et l'injustice; d'autre part, une conséquence inévitable de l'éveil de l'aristocratie druze et maronite. Seigneurs et paysans, menacés ainsi dans leurs intérêts respectifs, se trouvèrent plus que jamais liés face à un ennemi commun»[85]. C'est donc cela! Ceux qui restent «collés» à la

82. *Ibid.*, p. 301.
83. *Ibid.*, p. 33.
84. On trouve cette périodisation pp. 34-35 de l'ouvrage cité.
85. *Ibid.*, p. 41.

position maronite voient dans l'insurrection de 1840 un mouvement maronite avant tout, au sein duquel c'est l'Église qui assuma la part la plus importante des tâches de direction. Ceux qui, au contraire, se reconnaissent dans le rôle druze, placent la même insurrection dans le prolongement de la résistance druze — enfin rejointe par les chrétiens! — aux forces de l'occupation égyptienne. Les «démocrates» enfin mettent en évidence la solidarité qui, en 1840, lia les différentes communautés: l'insurrection aurait été le signe d'une «unité populaire» retrouvée par-delà les clivages religieux... Dans tous ces cas[86] le rôle de l'*iqṭa*' n'est pas perçu séparément; il est intégré au «peuple» ou simplement oublié. La mention de son rôle particulier est réservé pour les occasions où, honni par l'historien, il sert à «expliquer» les catastrophes. Sans dissimuler son hostilité de principe à

86. Nous faisons allusion successivement aux analyses de Touma, d'Abū Ṣāliḥ et de Yūsuf Khaṭṭār al-Ḥulw (encore qu'il ne s'agit que d'exemples). «Druzes et Maronites de tous les niveaux du peuple et de la noblesse s'élèvent au-dessus des raisons qui les divisent, s'unissent et forment un front commun contre les Égyptiens» (Touma, *Paysans et institutions féodales, op. cit.*, p. 168). Dans la suite, cet auteur consacre son attention au comportement des maronites, à commencer par le clergé... Le rôle des druzes n'est mentionné que dans les initiatives témoignant de la solidarité inter-communautaire; il n'est pas placé dans le contexte de la longue résistance druze aux Égyptiens. En revanche, Abū Ṣāliḥ tend à insérer l'insurrection tout entière (et non pas seulement le rôle druze) dans cette tradition druze de résistance. Pour lui l'ambiance insurrectionnelle se serait imposée conformément au schéma suivant: «(...) certains druzes du Liban n'avaient pas pardonné à Muḥammad ᶜAlī d'avoir abattu leurs chefs; ils n'avaient pas oublié non plus les agissements d'Ibrāhīm Pacha contre leurs frères du Hauran depuis l'humiliation de leurs chefs jusqu'à la tentative de les faire tous périr de faim et de soif. Ils restèrent le cœur gros de rancune et de haine pour le gouvernement de Muḥammad ᶜAlī, à cause de toutes les calamités et de toutes les injustices dont il s'était rendu coupable en Syrie. Ils guettaient la meilleure occasion de se révolter, de nouveau, contre le pouvoir du vice-roi, mais, cette fois, en coopération avec leurs frères chrétiens en dépit des précédentes tentatives d'Ibrāhīm Pacha pour diviser leurs rangs sur une base communautaire. Les druzes Nakad ont joué un rôle capital dans cette révolution.» ᶜA. Abū Ṣāliḥ, en collaboration avec S. Makārim, *Tārīkh al-muwaḥḥdīn al-durūz al- siyāsī fī al-Machriq al-ᶜarabī* (Histoire politique des unitaristes druzes en Orient arabe), Beyrouth 1980, p. 226. Le récit des péripéties de l'insurrection elle-même procède du même souffle.

Nous reviendrons, un peu plus bas, à la vision de Yûsuf Khaṭṭār al-Ḥulw.

l'*iqṭā*', Adel Ismail, on le voit, n'hésite pas à souligner la part essentielle de responsabilité assumée par celui-ci à une étape «positive» du processus historique qu'il tente de reconstituer. Car il y a bien un processus: si le «féodalisme» druze a réussi à réaliser l'«autonomie» de sa communauté puis à la défendre au prix des massacres inter-communautaires, ce rôle n'aurait pas été possible sans la participation de ces mêmes cheikhs à l'éviction de Bachīr, et leur résistance prolongée, auparavant, aux armées d'Ibrahīm Pacha. C'est dire que la résistance au despotisme bachīrien et à l'occupation khédivale (moment positif, s'il en est, aussi bien pour les «démocrates» que pour les «confessionnalistes») n'est pas sans avoir été *aussi* une étape dans la préparation des massacres qui ont jalonné les années suivantes. Cette constatation s'impose dès qu'on se décide à sauver l'unité — fût-elle relative — de la période considérée. Nous sentons, dès à présent, que la position occupée par Adel Ismail se laisse difficilement réduire à l'assomption d'une identité communautaire ou encore à ce que nous appellerions, en songeant à Yazbik, *un démocratisme de la dénégation*.

Ce n'est pas à dire qu'Ismail puisse être rangé du côté des «féodaux». Se tenant à distance de ceux-ci, il évite aussi de lier sa cause à celle des druzes. Il sait le sort de cette communauté solidaire, jusqu'à un certain point, de celui de ses notables. Et il ne se prive pas de juger sévèrement le comportement des druzes en certaines circonstances, mais sans perdre de vue la situation globale de la communauté. Pour se défendre en tant que collectivité structurée, celle-ci avait-elle une alternative autre que la défense de sa direction traditionnelle? Ismail condamne sans hésitation les attaques lancées contre les chrétiens de Dayr al-Qamar, de Jizzine, de Zaḥlé, de ʿAbbaye, de Ḥāṣbayya... en 1845. Il y voit une «regrettable et honteuse entreprise» où les druzes furent aidés, précise-t-il, «par certains éléments extrémistes sunnites et métwalis, habitant la région du Sahil et du Kharroub»[87]. Il retrouve le même ton pour juger les massacres de 1860, entreprise également «peu digne» de l'«histoire chevale-

87. Ismail, *op. cit.*, pp. 270-271.

resque» des druzes qui furent encore une fois secondés «par leurs coreligionnaires du Hauran et par des éléments extrémistes sunnites, métwalis et grecs-orthodoxes»[88]. Ce ton réprobateur n'empêche pas l'auteur, dès qu'il étend son regard à l'ensemble de l'époque considérée, de prendre acte de la situation difficile où les druzes se trouvaient après plusieurs décennies d'oppression chihābite, dont la plus dure fut la dernière: celle de l'occupation égyptienne. «Vers 1840, écrit-il, sur les quatorze Moukataas du Chouf, par exemple, gouvernés depuis des générations par des chefs druzes, deux seulement étaient restés à ceux-ci, les douze autres ayant été cédés par l'Émir à certains membres de sa famille ou à des gouverneurs chrétiens»[89]. Outre la situation conjoncturelle des druzes, Ismail souligne leur rôle historique dans la fondation de cette «société de coexistence»... D'entrée de jeu, il note que la «coexistence» et l'«interpénétration sociale» des deux grandes communautés de la Montagne «furent toujours favorisées par la tolérance des Émirs et chefs druzes»[90]. La volte-face druze, si répréhensible soit-elle, est insérée dans un processus de longue durée qui seul peut «expliquer» (mais non pas justifier) l'inversion du comportement «stratégique» de cette communauté.

L'attitude d'Ismail vis-à-vis de l'autre «tronc» de l'intérieur (les maronites) est déjà annoncée par le «modernisme» de l'auteur. C'est une attitude de véritable sympathie bien plus «engagée» que la compréhension réservée montrée à l'égard des druzes. Ce sont les aspirations chrétiennes qui ont formé la lame de fond populaire constitutive de la vérité profonde de la période étudiée. Les paysans chrétiens sont les porte-drapeau de la lutte contre ce féodalisme, ennemi de toute modernisation. Même Assad Pacha, gouverneur de Saïda, trouvait juste la cause des chrétiens en 1843. La Porte, note Ismail, reprenant une déclaration du pacha, ne pouvait pas se permettre des actes de justice «par ce seul motif qu'ils étaient justes»[91]. Les représentants des

88. *Ibid.*, p. 336.
89. *Ibid.*, pp. 128-129.
90. *Ibid.*, pp. 9-10.
91. *Ibid.*, p. 240.

paysans dans les majlis des caïmacamats prirent position pour la délimitation de la propriété foncière par le cadastre, puis pour le recensement de la population, vers 1848. Mais l'hostilité des «féodaux», druzes surtout, et de leurs amis les consuls russe et anglais condamna à l'échec ces deux mesures[92]. Enfin, la «révolution» de 1859 vint couronner le développement du courant modernisateur. La formulation qu'Ismail donne des causes de ce soulèvement et de l'évolution des revendications paysannes est presque «intérieure»: l'auteur se place parmi les fellahs pour nous faire part de leurs doléances. Ceux-ci écrit-il, se bornèrent «tout d'abord, à demander des réformes sociales pour améliorer leur situation misérable. Ces réformes se limitaient à la manière de percevoir le *mīrī*, à l'abolition de certains droits et coutumes féodaux, principalement les corvées, la bastonnade et les cadeaux de toutes sortes.

«Leurs plaintes n'eurent aucun écho parmi les cheikhs jaloux de leur autorité et de leurs privilèges. Aveuglés par leur orgueil et leur puissance fictive, ceux-ci refusèrent toute concession (...) le mouvement d'émancipation se déclencha, à partir de 1858, pour gagner toutes les classes de la population»[93].

Ayant ainsi caractérisé cette première phase du mouvement et souligné la responsabilité de l'*iqṭā'* dans la transformation de l'attitude des paysans, Ismail, s'efforçant de rester — pour utiliser ce terme bergsonien — dans le «courant» même de la conscience paysanne, continue:

«Leurs revendications sociales commencèrent à se préciser. Il ne s'agissait plus pour eux d'une abolition pure et simple des corvées et de certains droits féodaux, ils réclamèrent des droits politiques. Les privilèges des classes devant disparaître, ils demandaient que les cheikhs s'effacent de la vie politique du pays, étant incapables de gouverner avec justice et équité. Les paysans devraient, aux termes de leurs revendications, apporter leur collaboration effective dans l'administration de leurs affaires.

92. *Ibid.*, pp. 303-307.
93. *Ibid.*, p. 321.

«Un autre problème préoccupa longtemps les classes paysannes: il s'agissait d'une répartition plus équitable de la propriété foncière. Les paysans n'étaient pas en effet propriétaires des terrains qu'ils cultivaient ni des maisons qu'ils habitaient (...)»[94]. Enfin, la quote-part du paysan «n'atteignait souvent pas les 10% des produits, alors que ses charges familiales augmentaient (...) Aussi était-il obligé d'émigrer (...) ou de s'endetter auprès du cheikh (...) et rester ainsi à sa solde (...)»[95].

Toutefois, cette compassion reste limitée au mouvement des paysans chrétiens. Vis-à-vis d'autres protagonistes maronites, notamment des instances dirigeantes de la communauté, Ismail garde beaucoup plus de liberté que Jouplain, par exemple. Prisonnier d'un débat implicite avec l'«étranger» (*al-gharīb*), celui-ci est porté à s'accrocher à une autorité représentative jusqu'à un certain point de l'unité communautaire. L'historien musulman, lui, est libre d'opposer au spectacle du monolithisme druze un tableau de l'émiettement chrétien[96]. La mention de ce contraste — relevé par la plupart des historiens — n'aurait pas retenu notre attention si l'auteur ne se tenait pas à l'écart de toutes les directions concurrentes et surtout de la plus qualifiée pour exprimer l'identité maronite: l'Église (dont se réclamait Jouplain). Il est vrai qu'à propos du soulèvement kisrawānais, par exemple, Ismail note que la «cause paysanne prit (...) de nouvelles forces grâce à l'antagonisme qui opposa, pour longtemps, le clergé aux chefs de la féodalité chrétienne»[97]. Mais il s'abstient d'attribuer à l'Église un rôle direct ou organique dans la direction du mouvement paysan. Le rapport entre les deux parties aurait été un rapport d'alliance ou d'association où chacune gardait sa liberté de manœuvre. L'immixion du clergé dans la politique de la Montagne, après 1840 (il s'en désintéressait jusqu'à cette date), s'expliquerait par la «faiblesse manifeste» du caïmacam chrétien devant les «exactions continuelles des

94. *Ibid.*, pp. 321-322.
95. *Ibid.*, pp. 322-323.
96. *Ibid.*, pp. 137-139.
97. *Ibid.*, p. 324.

Ottomans et des Druzes sur les Chrétiens des districts mixtes»[98]. Ce rôle politique de l'Église, d'abord officieux, ne tarda pas à être reconnu par les autorités ottomanes. «L'influence du clergé et ses richesses qui englobaient une bonne partie de la Montagne, croissaient ainsi de jour en jour»[99]. L'Église n'en reste pas moins, pour Ismail, un corps séparé. «La scission entre les émirs Béchir Ahmad et Béchir Assaf, estime-t-il en effet, l'insurrection des paysans (...) la disparition du prestige et de l'autorité des chefs féodaux, créèrent un terrain favorable pour flatter l'illusion du clergé afin de prendre en main le gouvernement de la Montagne»[100]. Cela étant, loin de se reconnaître dans la direction cléricale, les paysans et celle-ci «se méfiaient mutuellement les uns des autres»[101] à la veille de 1860. Plein de compréhension pour les paysans (on l'a vu), Ismail, en revanche, raconte sur un ton impitoyable la campagne montée en 1860 par le clergé et les partisans de Karam au profit de celui-ci. «Cette comédie, dit-il, jouée par Youssuf Karam et admirablement orchestrée par ses fervents partisans en France et auprès du Vatican ne mérite pas l'attention qu'on lui a donnée. Karam était candidat à la dignité de caïmacam des Chrétiens. Il était de son intérêt de gagner la faveur du Pacha [Fu'ād] (...)»[102]. Et ce n'est pas seulement pour raconter le dénouement de la dernière *ḥaraka* qu'Ismail se tient à distance des manœuvres de l'Église. Déjà il avait reproché au patriarche Hubaych, par exemple, sa conduite en 1841: ne s'est-il pas alors refusé, tout en reconnaissant l'incapacité de Bachīr III, à appuyer la candidature de Salmān Chihāb puis celle de Ḥaydar Abī al-Lam', espérant encore le retour du vieux Bachīr II; il dissipait ainsi les chances d'une entente druzo-maronite, et son «erreur d'optique» devait avoir des conséquences «graves et déterminantes dans les relations entre les deux communautés», car, ajoute Ismail, «c'était le Patriarche qui tenait entre ses mains le véritable pouvoir sur la Montagne. Son autorité était indis-

98. *Ibid.*
99. *Ibid.*
100. *Ibid.*
101. *Ibid.*, p. 328.
102. *Ibid.*, p. 338.

cutable tant sur les Maronites que sur les Druzes. Il incarnait, en sa forte personnalité, l'union des deux communautés et intervenait efficacement dans toutes les affaires intérieures du pays»[103], etc... Sa responsabilité dans les événements sanglants qui allaient suivre n'en est que mieux soulignée.

Point n'est besoin d'insister sur l'attitude d'Ismail envers les parties de l'extérieur. Car, faire porter la part essentielle de responsabilité dans les *ḥarakāt* à cette «aristocratie turbulente figée dans ses traditions séculaires»[104], c'est déjà énoncer un jugement sur la partie «extérieure» en homogénéité avec l'*iqṭā'*: l'Empire ottoman... Un jugement que, par ailleurs, on trouve formulé à divers endroits de l'ouvrage. L'administration ottomane, par exemple, est, pour l'auteur, «la plus effroyable école de corruption du monde moderne»[105]. C'est cette corruption qui avait développé chez les populations libanaises un sentiment de méfiance à l'égard de l'autorité et qui, par voie de conséquence, fit des consuls européens des «conseillers», des appuis et des tuteurs»[106] pour les diverses communautés du Liban. En mentionnant le refus ottoman, en 1844, d'un retour du pays (alors divisé en deux caimacamats) «à l'unité sous l'égide de l'émir Béchir aidé par un kyaya druze», l'auteur évoque la justification de ce refus par le fait que l'administration de l'émir avait été «tellement rude que son retour serait un acte contraire à l'humanité», puis, se jetant soudain dans la mêlée, il rétorque: «Nous croyons utile pour notre part, d'invoquer à ce propos la politique d'extermination pratiquée à l'égard de la population de Syrie par les pachas de Saïda, de Damas et d'Acre (...)»[107]. L'idée principale, explique-t-il un peu plus loin, «était de mettre fin à l'autonomie et aux privilèges de la Montagne, personnifiés par l'Émirat héréditaire de ces Princes»[108]. Enfin, arrivant à 1860, il ne laisse guère échapper l'occasion d'insister sur la

103. *Ibid.*, pp. 115-116.
104. *Ibid.*, p. 377.
105. *Ibid.*, p. 15.
106. *Ibid.*, p. 146.
107. *Ibid.*, p. 260, n. 2.
108. *Ibid.*, p. 261.

responsabilité dans les massacres de Khūrchīd Pacha ni sur la duplicité conforme aux «usages turcs»[109] d'Ali Pacha, questionné à Istamboul par les ambassadeurs des puissances. Il relève aussi la «honteuse partialité de la soldatesque ottomane et de ses chefs» qui voulaient «s'enrichir soit par la corruption, soit par le pillage»[110]. On retrouve la liaison — jadis établie par Jouplain — qui constitue en ensemble plus ou moins homogène les druzes, l'*iqṭā'* et les autorités ottomanes. Mais Ismail ne va pas dans l'affirmation de cette homogénéité jusqu'au point où Yazbik avait poussé la liaison binaire *iqṭā'*-agents du pouvoir ottoman. Les *ḥarakāt* pour Ismail (ou encore leur caractère «confessionnaliste») ne sont pas *d'abord* le fait de l'étranger... Cet historien, tout au contraire, s'abstient de suggérer une unité absolue de la partie ottomane: au sein de l'idée d'«ottoman», il réserve une marge pour les contradictions, les déviations, etc... Il tient, par exemple, à rendre justice — après Poujade — à «l'honnêteté», «la modération», «l'esprit de conciliation»[111] de Khalīl et As'ad Pacha. Le consul anglais, insiste Ismail, n'eut de cesse qu'il n'obtînt le remplacement d'As'ad Pacha, compréhensif pour les chrétiens[112], par Wajīhī Pacha hostile «à toute entente entre Druzes et Chrétiens»[113]; ce qui fut fait en avril 1845, etc...

Quant à l'Europe, partie extérieure qui fait face à l'Empire ottoman, elle n'apparaît ici que divisée. L'interminable duel franco-anglais traverse toute la période étudiée. L'auteur met bien en évidence la tutelle de l'Angleterre (représentée par l'entreprenant colonel Rose, par Moore et enfin par Dufferin) sur la politique ottomane au Mont-Liban et sur les druzes. Toutefois, l'Angleterre paraît, à travers le récit d'Ismail, protéger ou «couvrir» les druzes plutôt qu'elle ne les pousse à l'action. Elle soutient, par exemple, le refus druze de compenser les pertes chrétiennes, lors de la première *ḥaraka*, à moins que les chrétiens ne reconnaissent leur soumission à eux dans les districts mixtes.

109. *Ibid.*, p. 342.
110. *Ibid.*, p. 340.
111. *Ibid.*, p. 252, n. 1.
112. *Ibid.*, p. 247.
113. *Ibid.*, p. 256.

Rose présente la réunion des notables druzes à Mukhtāra, qui prépara la poursuite des combats civils en 1845, comme une rencontre destinée au règlement de questions financières... Plus tard, Fuʾād Pacha, désireux d'alléger la répression contre les druzes, peut s'en remettre à Lord Dufferin qui fait endosser aux maronites une large part de la responsabilité des événements de 1860, etc... La France occupe l'autre rive. L'auteur s'identifie profondément avec elle, dans la même mesure où il fait sienne le fond de l'attitude maronite et les valeurs de «modernité» et de «démocratie» attachées à celle-ci. Mais, contrairement à celle de Jouplain, cette identification n'empêche pas Ismail de juger sévèrement certaines prises de position de la France, ou — plus exactement — de ses consuls. L'historien reproche aux consuls européens dont chacun «voulait se réserver l'exclusivité d'influence dans le pays»[114] d'avoir, en s'efforçant de s'attirer des clientèles, favorisé le déchirement politique du pays. Notamment la surenchère à laquelle se livraient Rose et le consul français Poujade, en 1845, «n'était pas, dit Ismail, de nature à apaiser les esprits et à rétablir une paix durable dans la Montagne. La guerre civile continua à dévaster le pays»[115] jusqu'à l'arrivée de Chékib Effendi. «Trop d'intérêts, trop d'influences se heurtaient dans cette petite Macédoine que fut le Liban»[116], etc... On sent bien la présence d'un désir d'«équité» que l'occupation par l'auteur d'une position déterminée dans la confrontation qu'il relate n'arrive pas à réprimer. L'historien appartient — ou du moins nourrit l'ambition d'appartenir — à un système de valeurs et non pas à une communauté.

Quant au schéma auquel obéit, pour Ismail, l'évolution de la situation étudiée, il ne diffère pas beaucoup de celui adopté par Jouplain. «Pour des raisons d'ordre politique, économique et social», estime l'auteur, la tradition druzo-maronite de «coexistence» et d'«interpénétration sociale» fut «rompue durant une courte période du XIXe siècle (...)»[117]. «Le vrai drame du Liban,

114. *Ibid.*, p. 310.
115. *Ibid.*, p. 276.
116. *Ibid.*, p. 267.
117. *Ibid.*, pp. 9-11.

explique-t-il dans la conclusion de son ouvrage, n'était pas mû, comme on a tendance à le croire, par la diversité et l'antagonisme entre les nombreuses communautés religieuses qui y vivaient depuis des siècles»[118]. La grande responsabilité dans ce drame retombe, nous l'avons déjà noté, sur la divergence entre les intérêts majeurs de l'aristocratie et les aspirations populaires. «Cette divergence était, ajoute Ismail, constamment entretenue par la politique sinueuse et faible de Constantinople et aussi, par la diversité des intérêts des Puissances occidentales en Syrie»[119]. Les efforts ottomans visaient «à fatiguer les populations pour les amener à demander un agent direct de la Porte»[120] conformément à la ligne centraliste des autorités impériale. Ces vues — encore une fois — ne nous éloignent guère de l'optique de Jouplain ni même de celle de Yazbik. Mais le respect par Ismail du schéma idéologique traditionnel ne l'empêche pas de se montrer réservé à l'égard de l'une ou de l'autre partie... Plus encore, la postulation d'une ligne de partage mettant, dans la Montagne, la population d'un côté et l'aristocratie de l'autre demeure loin d'être corroborée par le récit historique proprement dit, construit par Ismail. Cette ligne théorique ne donne pas de preuves d'une grande capacité opératoire. Ce dont il s'agit dans la relation des événements, c'est de parties et de sous-parties

118. *Ibid.*, p. 377.
119. *Ibid.*
120. *Ibid.*, p. 378. Ismail ne s'avise guère de «noyer» cette politique ottomane dans l'islām ottoman... Ce sunnite descendu de l'*Iqlīm al-Kharrūb* (district du Mont-Liban) porte, en effet (sans y être tenu par aucune nécessité), la sensibilité d'un minoritaire du Mont-Liban et non pas celle d'un majoritaire de l'Orient arabe. Au cours d'un entretien personnel, nous avons demandé à Ismail si cette appartenance avait joué un rôle dans sa décision de se consacrer à l'histoire du Liban et dans son attitude vis-à-vis de celle-ci. Il répondit que ce rôle était important, en s'empressant d'ajouter que «les sunnites de l'*Iqlīm al-Kharrūb* n'ont pas subi de persécution». Sur le coup, nous n'avons pas mesuré la portée de cette allusion. Mais, en examinant aujourd'hui les textes d'Ismail, nous avons le sentiment que si, d'une part, l'extraction montagnarde de l'historien explique, en partie, son indifférence à l'«annexionnisme» pratiqué vis-à-vis des histoires locales par l'historiographie de l'islām au pouvoir, l'absence de tout complexe de persécution rend compte peut-être, d'autre part, du fait qu'Ismail ait pu éviter l'isolationnisme ombrageux de l'historiographie mont-libanaise (maronite surtout).

communautaires, de protecteurs étrangers, etc... Peut-être sommes-nous encore (et en dépit de cette distance qui sépare le schéma idéologique de sa réalisation narrative) tout près de Jouplain. Le schéma en question n'est en définitive qu'une concession faite par Ismail à la traditionnelle «pudeur des communautés». Mais nous sommes maintenant loin de Yazbik. Au lieu d'amputer son récit d'éléments récalcitrants à un schéma idéologique consacré et de gonfler la valeur d'autres éléments susceptibles de soutenir la crédibilité de celui-ci, Ismail laisse béant le fossé qui sépare le postulat hautement proclamé des hypothèses sous-entendues par la pratique narrative.

Un dernier trait vient parachever la spécificité de cette «position de coexistence». La «réserve» gardée par l'historien à l'égard des différents protagonistes de son récit n'aurait pas de valeur si elle ne dénotait l'existence — ou la possibilité — d'une position autre: celle d'une partie actuelle que la distribution des masques opérée par le récit laisse démunie. Cette position qu'aucun protagoniste des *ḥarakāt* ne semble en mesure d'occuper, l'historien la remplit précisément de sa réticence. Les maronites ne sont qu'une communauté, c'est-à-dire une partie de la population libanaise; l'historien (musulman), quelle que soit la sympathie qu'il éprouve pour les valeurs inhérentes à leur position, ne peut voir en eux l'expression exclusive de la société tout entière. Les paysans (des différentes communautés) ne présentent, pour leur part, à aucun moment de la période étudiée, une unité effective à partir de laquelle l'on puisse rendre compte de ce qui s'est passé *réellement* (et non pas de ce qui aurait pu arriver). L'absence d'un lieu «donnant» sur la totalité de la formation libanaise est ressentie par l'historien à la manière d'un manque de «sens» (dans les deux acceptions de ce terme). Le pays répète Ismail, depuis le départ d'Ibrahīm Pacha, était «laissé à lui-même»[121], c'est-à-dire à ses forces partielles en conflit, dont aucune n'est habilitée à être le porte-parole de son unité.

Pour en revenir à l'époque antérieure à cette période de

121. *Ibid.*, pp. 268 et 310.

dérive, notons que la politique de Bachīr II ne mérite de la part d'Ismail aucun éloge direct. Il souligne, au contraire, la répression «aveugle»[122], par l'émir, de l'insurrection de 1840 (après avoir rappelé que l'une des causes de celle-ci était l'écrasement par Bachīr des familles «féodales» «à quelque communauté qu'elles appartinssent»[123]. Il mentionne aussi (en parlant de soulèvement druze contre son successeur) le traitement de faveur accordé par Bachīr II aux chrétiens et sa tentative de faire battre les druzes, insurgés contre les Égyptiens, par leurs voisins maronites. Néanmoins, de tous les projets présentés en alternative au régime des caïmacamats, les préférences d'Ismail vont ouvertement au projet — soutenu par Poujade et le patriarche maronite — de retour au pouvoir de Bachīr II assisté d'un kyaya druze. Nous l'avons vu se révolter, en évoquant cette question, contre le rappel par un Ottoman de la cruauté de l'émir. Plus significative encore est la comparaison établie entre les deux Bachīr à l'occasion d'une appréciation d'ensemble portée sur la période des *ḥarakāt*. «(...) elle fut, écrit Ismail, une période d'insécurité, de luttes sanglantes et fratricides entre les diverses communautés libanaises. Les antagonismes de races, de religions et d'intérêts, contenus par la fermeté de l'émir Béchir se déclenchèrent avec violence sous le gouvernement faible de son successeur»[124]. Cette place où l'historien ne trouvera plus désormais que la faiblesse et le vide est précisément le lieu de son désir. Elle ne pourra être légitimement occupée que par un pouvoir réellement public dont la fonction — qu'il devra pleinement exercer — est la délimitation stricte des pouvoirs particuliers au nom d'une unité qui leur est extérieure. Ainsi un modèle de «démocratie» est ébauché par le texte d'Ismail, qui est épuisé par l'idée d'une «unité» transcendante, libre de toute détermination par les individus et les collectivités particulières.

122. *Ibid.*, p. 69.
123. *Ibid.*, p. 43.
124. *Ibid.*, pp. 105-106. Ce jugement, on le voit, est plus nuancé que le schéma «classiste» proposé ailleurs par Ismail (voir ci-dessus). Cet historien, ainsi que le laisse sentir la lecture de ses récits, n'est pas un fanatique des schémas.

Loin d'avoir pour règle dominante la préservation des diversités ou la libre éclosion des différences, ce modèle renvoie directement (comme à une référence négative) à la transformation de la diversité en déchirements et de la différence en guerre civile. En guise de prévention, il tend à isoler le pouvoir politique des déterminations en place, c'est-à-dire à élever une muraille entre le social et la politique. Il ne s'agit, toutefois, que d'un désir qui, pour se réaliser, doit consentir à un compromis. La «modernité», qui, à travers le texte d'Ismail, tente de frayer son chemin en traînant derrière elle la démocratie et même en prétendant fonder la politique, n'est en définitive que la modernité d'une communauté. Elle pourra bien piétiner au passage une féodalité moribonde, mais elle ne trouvera à sa disposition aucune classe unifiée susceptible d'être son porte-parole à l'échelle de la Montagne entière. L'antagonisme inter-communautaire traversait bien — en dépit de toute pudeur tardive — toutes les classes. Malgré un puissant désir du politique ou, si l'on veut, du méta-communautaire, le récit d'Ismail demeure soumis à une logique de la «coexistence» des communautés. Celles-ci en restent les personnages inévitables.

Touma ou la permanence des ébauches

Peut-on conclure de ce qui précède à une consolidation progressive et irréversible de la position de coexistence? Non! Car, treize ans après l'ouvrage d'Ismail, cette position (telle qu'elle se présente à nous dans un récit des *ḥarakāt* dû à la plume d'un maronite) paraît moins assurée qu'elle ne l'était avec Jouplain. En 1971, Toufic Touma,[125] retraçant trois siècles de

125. T. Touma, *Paysans et institutions féodales..., op. cit.* Le cas de cet auteur montre, s'il en est besoin, sinon la stérilité totale d'une vision évolutionniste des idéologies de l'histoire libanaise, du moins les limites étroites de son efficacité théorique. Il n'est pas possible de dire, par exemple, que, du début du siècle à nos jours, les historiens maronites se sont détachés graduellement du point de vue de la communauté pour adopter celui de l'État. Touma — pour ne pas parler de B. Ḍaw — peut encore être plus enfoncé dans son maronitisme que ne l'était Mgr Dérian (mort en 1920).

l'histoire de la Montagne, ne se sent nullement à l'étroit dans sa position de maronite du Liban-nord. Des trois historiens dont nous venons d'analyser les présuppositions iédologiques (et dont le dernier est un musulman sunnite) aucun n'est exempt, il est vrai, de maronitisme idéologique. Il s'agit d'égrener une série d'incarnations de la «singularité» (ou de l'«originalité») de la Montagne; incarnations diverses qui sont autant d'«images» d'institutions, de personnages, d'événements, etc... La «singularité» peut s'affirmer, en effet, à travers la volonté personnelle, le mode d'organisation ou de fonctionnement d'une institution, elle peut être la «leçon» d'un événement, etc... Quant à l'autre, en face duquel cette singularité est brandie, son image est aussi figée que sommaire. Elle se réduit en général à un trait unique: la corruption du Turc et sa méchanceté, le caractère soumis de l'Égyptien courbant l'échine sous le joug d'un pouvoir tyrannique, la platitude monotone de l'espace ottoman dont aucune autre région n'est capable de ce repli sur soi révélateur de l'«intériorité» libanaise et du droit de la Montagne à une identité particulière.

Ce qui fait l'unité de la période des *ḥarakāt*, ce n'est donc plus, pour Touma, le développement du mouvement démocratique des paysans, «détourné» et dégardé (par les «féodaux», par les étrangers) en conflit inter-communautaire; c'est plutôt la défense (assumée essentiellement par les maronites) de l'identité libanaise autonome, incarnée surtout par une organisation et un fonctionnement auto-centrés des institutions du pouvoir et de la société. Ce combat défensif est livré d'abord contre la force qui s'acharne à aplanir l'«aspérité» libanaise: l'autorité ottomane; mais aussi contre ses complices de l'intérieur (en l'occurrence, les druzes). Dans la périodisation proposée par Touma, aussi bien que dans les thèmes qu'il choisit pour ses tableaux, l'affrontement avec les druzes occupe moins de place que l'affirmation de la singularité libanaise face à l'environnement immédiat, et de l'autonomie face à l'autorité étrangère. Le caractère spécifique de l'organisation sociale est mis à contribution pour établir la constance d'une identité libanaise particulière, dont les manifestations de refus de l'autorité ottomane constituent aussi une

preuve particulièrement appréciée. Enfin l'autonomie politique proprement dite — effective ou désirée — vient pour certaines périodes de l'époque émirale couronner la même démonstration.

Ce n'est pas à dire que l'interprétation «démocratique» ou «moderniste» des *ḥarakāt* soit absente de l'étude de Touma. S'agissant, par exemple, des associations de jeunesse formées, dans le Sud, au début de l'époque des caïmacamats, Touma affirme qu'elles «menacèrent non seulement l'ordre et la sécurité, mais encore qu'elles mettaient en question les bases du régime féodal représenté par les seigneurs druzes»[126]. Un peu plus loin, il donne l'explication suivante des attaques druzes contre les chrétiens du Sud au printemps 1845: «Le but principal des opérations paraît avoir été, comme en 1841-1842, la libération du territoire, anciennement habité par les Druzes seuls (...) Par le fait même, les féodaux druzes auraient soustrait leur nation au levain des idées d'émancipation en fermentation parmi les Maronites, et ils auraient réussi à étouffer dans les germes une lutte de classes qui menaçait leurs privilèges ainsi que leurs biens immobiliers»[127]. Enfin, nous retrouvons avec Touma l'image (déjà rencontrée chez Yazbik, par exemple) du passage qui se serait effectué de la «révolution» de 1859, dans le Kisrawān, à la *ḥaraka* de 1860. Les trois partis druzes, dit-il, s'unirent alors «mus par une réaction défensive»[128] devant les développements du soulèvement kisrawānais. Le haut et le moyen clergé, de son côté, «avait fini par comprendre que le changement ne s'opérait guère pour son propre et unique compte, que la situation lui échappait des mains, que le charme pouvait se retourner contre le sorcier et l'idée d'une sécularisation de ses biens immenses risquait de germer un jour dans l'esprit de ses ouailles en pleine crise d'émancipation.

«Sans se concerter, évidemment, ajoute Touma, faisant sienne une thèse assez répandue, l'Église et les féodaux chrétiens autant que la noblesse druze cherchaient un moyen efficace qui

126. Touma, *op. cit.*, p. 238.
127. *Ibid.*, p. 239.
128. *Ibid.*, p. 281.

déviât des voies d'une révolution "à la française", la marche redoubtable des forces populaires en éveil.

«Étrange rencontre à cette date, s'exclame notre historien en guise de conclusion et pour "adapter" les réflexions précédentes aux cadres généraux de sa vision idéologique, entre, d'une part, les intérêts des diverses catégories de la hiérarchie locale, qui souhaitait trouver à tout prix une diversion au comportement de la paysannerie, d'autre part, les passions musulmanes et les visées turques, qui étaient très contrariées par l'existence de ces Libanais infidèles, mais encore agents de division au sein de l'Empire»[129]. Ailleurs, Touma fait état d'un rôle de l'enseignement en expansion à travers le Kisrawān, dans la création de cet «état de profonde réceptivité quant à la diffusion de nouvelles idées sur la liberté, l'égalité et la justice sociale»[130]. Il souligne, d'autre part, la stabilité des hiérarchies de la communauté druze dont certains groupes, dit-il, donnaient «l'impression qu'ils défient l'histoire et lui tournent le dos par un comportement de désengagement aussi spontané et naturel que la floraison de la végétation locale»[131].

Toutefois, ces observations ne donnent qu'indirectement la clé, selon Touma, ou (pour reprendre un terme popularisé par les littératures politiques communistes) la «nature» de l'époque considérée. Dès qu'il se détourne de la confrontation avec les druzes pour s'attarder quelque peu sur l'intérieur maronite — et surtout sur le Kisrawān où la vague d'émancipation est censée avoir pris son élan et où elle a atteint son apogée — l'auteur se montre fort réservé devant l'ampleur attribuée au mouvement de classe. Ce n'est pas qu'il nie l'existence de mobiles de révolte en milieu paysan, mais il tend à donner la première place aux rôles politiques directs dans son interprétation globale du mouvement. Ce dernier, tel que Touma le présente, n'est pas très loin de se réduire à un trouble plus ou moins passager, œuvre de personnages pour lesquels l'auteur n'a aucune sympathie: Khūrchīd

129. *Ibid.*
130. *Ibid.*, p. 249.
131. *Ibid.*, p. 83.

Pacha, le wālī des massacres de 1860, le comte Bentivoglio, «le plus corrompu et le plus médiocre des consuls de France que les villes du Liban aient jamais connu»[132], et enfin — soumis à leur double tutelle — Bachīr Aḥmad Abī al-Lam', caïmacam des chrétiens. Touma, on le voit, souligne précisément les rôles que Yazbik (éditeur d'al-'Aqīqī), obéissant à son désir de préserver la pureté révolutionnaire et nationale de la «république» kisrawānaise, s'efforçait de dissimiluer. Le rôle du clergé, mis en vedette par Touma, se solde, lui aussi, par une réduction du poids qu'aurait eu l'initiative paysanne. Car, présume-t-il, les droits des cheikhs «sur la terre et les hommes étaient sans doute pensés en concepts et formulés en termes de vie religieuse. Pour cela, il était "impensable" qu'un peuple aussi catholique que les

132. *Ibid.*, p. 260. Toute la sympathie de l'auteur — ne l'oublions pas — va vers Yūsuf Karam qui (béni par le patriarche maronite et par Fu'ād Pacha) a, en 1861, achevé la «république» de Chāhīn. Mis à part son mépris pour Karam, nous n'avons pas trouvé de quoi taxer Bentivoglio d'une corruption et d'une médiocrité exceptionnelles. On trouve, par exemple dans ISAMIL, *op. cit.*, t. IV, pp. 337-340, des éléments relatifs aux rapports entre les deux hommes. D'ailleurs, les dépêches de Bentivoglio lui-même montrent que, loin d'être un instigateur du soulèvement du Kisrawān (ainsi que le suggère TOUMA, *op. cit.*, p. 83), il se sentait quelque peu débordé par ce mouvement. C'était aussi, selon les mêmes dépêches, (et quelle que fût l'attitude *ultérieure* du consul et du wālī) le cas de Khūrchīd Pacha. Cf. par exemple la dépêche du 19 juillet 1859 au ministre Walewski, où le consul accuse la force ottomane qui avait pénétré dans le Kisrawān d'œuvrer pour empêcher un compromis entre les cheikhs et les paysans; plus généralement, il accuse la Porte de travailler au démembrement de la Montagne... Bentivoglio avait pris la succession d'E. de Lesseps le 10 mai, soit plusieurs mois après «l'incident de Noël», unanimement considéré comme le signe de départ du mouvement kisrawānais. Dans un long rapport daté du 7 janvier 1860, le comte récapitule les phases de ce mouvement; il assure que le consulat a longtemps gardé le silence, qu'il n'est intervenu plus tard que pour favoriser la recherche d'un compromis et qu'il a aidé, dans la mesure de ses moyens, certains membres de la famille al-Khāzin réfugiés à Beyrouth. Tout cela n'accrédite évidemment pas l'idée que le consul, de concert avec le pacha, s'amusait à verser de l'huile sur le feu kisrawānais. Quant au caïmacam Bachīr Aḥmad, Bentivoglio avoue avoir fait pression sur les autorités ottomanes afin de le réintéger dans ses fonctions. C'était, de la part du consul, chercher «un bon côté aux choses les plus mauvaises»; ce n'était pas du tout improviser une «révolution» pour les beaux yeux du caïmacam. Cf. la dépêche du 19 juillet 1859, in A. ISMAIL, éd. *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban, les sources françaises*, vol. 10, Beyrouth 1978, pp. 136-143 et cf. celle du 7 janvier 1860, *ibid.*, pp. 161-169.

maronites du Kesrowān pût envisager d'y attenter et d'encourir les conséquences d'un tel acte sacrilège!»[133]. N'eût été la prise en charge du mouvement par le clergé lui-même!... Cette intervention était motivée par les origines populaires des curés de village et aussi par l'ambition nourrie par les dignitaires de l'Église de rendre à celle-ci son influence temporelle qui, selon la tradition, caractérisait la société maronite des temps anciens. Pourtant, et Touma lui-même y fait allusion, le clergé, craignant pour les biens de l'Église, ne tarda guère à quitter le camp de la révolution. La campagne dirigée par Yūsuf Karam contre Ṭānyūs Chāhīn et ses hommes bénéficia de la bénédiction du patriarche[134]. En fait, la relation qu'il fait de cette campagne offre à Touma l'occasion de formuler, en une seule fois, des questions dont certaines restaient éparpillées à travers son texte, alors que d'autres ne recevaient pas leur pleine expression. «L'élimination facile de Tanios Chahīn, demande-t-il, ne prouvait-elle pas que le poids «du peuple» et de ceux qui misaient sur lui était encore trop insuffisant pour sauver l'embryon de cette éphémère démocratie? Et la montée en flèche, dans ce milieu de révolution paysanne, du prestige de Youssof Karam, ce promoteur de justice selon des normes aristocratiques, ne signifiait-elle pas que la société, malgré une subite flambée d'émancipation, n'aspirait pas tellement à muer, à changer ses cadres traditionnels ou sa structure?»[135].

Et c'est bien cette continuité affirmée dans, où par-delà, les crises que Touma érige en preuve de l'originalité et aussi de l'autonomie libanaises. Ce n'est pas, répétons-le, au niveau du pouvoir politique que cette continuité s'exprime de préférence; sa condition d'être c'est plutôt l'existence d'un «intérieur» propre de la société, capable de tolérer — sans que son élément intime en soit affecté — l'avènement du nouveau aussi bien que le retour à l'ancien. Il existe un domaine de l'identique que le changement est censé ne pas atteindre. Le pouvoir politique, lui,

133. TOUMA, *op. cit.*, p. 262.
134. *Ibid.*, p. 269.
135. *Ibid.*, p. 296.

peut tomber jusqu'au «plus bas niveau d'humiliation», lorsque, par exemple, Bachīr II est obligé de constituer «en otage (d'al-Jazzār) sa femme et ses deux enfants, son frère, la femme et le fils de ce dernier, ainsi que la femme de chaykh Béchir Jomblate»[136]. Plus encore, l'époque entière des Chihāb aurait été marquée par une «ingérence de plus en plus poussée des pachas turcs dans les affaires du pays». Cependant, «certains Grands Émirs Chéhab» réussissaient, malgré tout, «à faire progresser l'unité des Libanais, tâche à laquelle les Maan s'étaient admirablement consacrés»[137]. La focalisation de son attention sur les progrès ainsi réalisés par l'identité libanaise oblige l'auteur à ne consacrer, en définitive, que peu de place au récit proprement dit des *ḥarakāt*. Ce trait se justifie difficilement par «les exigences du sujet»[138] (soit: l'ambition sociologique de l'étude entreprise par Touma). Car, s'agissant d'autres personnalités ou d'autres étapes (l'époque de Bachīr II, Abū Samrā Ghānim ou Yūsuf Karam), l'auteur se montre beaucoup moins avare de détails politiques ou même personnels. Le fait que lesdits *ḥarakāt* ont déjà fait l'objet de nombreuses relations ne constitue pas non plus une justification pertinente, puisque c'est aussi le cas d'autres étapes auxquelles l'auteur consacre un récit plus développé (l'époque de Fakhr al-Dīn II ou celle de Bachīr II, par exemple). La véritable raison de sa réticence devant les *ḥarakāt* doit être recherchée dans l'explication qu'il en donne. Écartant «le fanatisme comme facteur principal» du conflit druzo-maronite, il nous invite à en chercher «les causes réelles» dans la politique des parties étrangères, en l'occurrence «dans les antécédents de discordes déjà semées par les Égyptiens, la concurrence franco-britannique en Orient, les intrigues, les manœuvres et les interventions ottomanes pour en finir avec la quasi-autonomie du Liban et assimiler son territoire aux autres parties de l'Empire.

«Évidemment, ajoute Touma, comme pour se mettre en règle avec une certaine "dialectique", ces données venaient se

136. *Ibid.*, p. 103.
137. *Ibid.*, p. 67.
138. *Ibid.*, p. 210.

greffer sur des difficultés socio-économiques et se glisser à travers les clivages religieux. Attaquer les points faibles et y entretenir le mal: telle était la stratégie qu'on nous a appliquée avec un raffinement particulier de 1840 à 1860»[139].

Par cette dernière réflexion, l'historien, loin de contredire sa «stratégie» globale d'explication, la consolide en la conformant à une norme quasi médicale: celle du microbe et du terrain. Cette stratégie tend à réduire la responsabilité de l'«intérieur» dans le déclenchement de sa crise générale. Se diluant dans la nuit d'un processus de longue durée, la responsabilité interieure ne peut plus se présenter sous les traits fermes d'un *sujet*. Le rôle de l'intérieur n'est plus, pour ainsi dire, que la phase (provisoirement) terminale d'une évolution objective. C'est un rôle passif, subissant la *volonté* de l'extérieur et ne maîtrisant guère ses propres manifestations. On tombe seulement — pour la période envisagée — sur une *situation* maronite, par exemple, alors qu'on tombe sur une *politique* ottomane (même si elle n'est, en définitive, que l'incarnation d'une idée immuable). Cette tendance à faire porter par l'extérieur la plus grande part de responsabilité dans le conflit empêche la transformation en véritables ennemis (pour le temps du conflit, au moins) des deux parties de la guerre civile. Elles évitent ainsi de voir le lien qui les unit manquer totalement d'«intérieur» et se réduire à l'unité de l'objet de la lutte: la terre elle-même, en définitive.

Ce que nous avons appelé un retour à la position maronite n'est que l'élection par Touma d'une identité unique dont l'élaboration est identifiée avec les progrès réalisés sur le terrain par l'identité maronite. La résistance rencontrée par cette marche de l'identité, les tensions qu'elle a suscitées n'auraient, dans l'histoire, qu'une existence négative, dépourvue de toute valeur, n'était leur contribution à faire briller de tout son éclat l'identique en expansion. Les étapes parcourues sur le chemin de l'unité (depuis Fakhr al-Dīn) préparaient en effet l'inexorable avènement de l'hégémonie maronite, avant d'être les incarnations, de plus en plus fidèles de celle-ci en régimes politiques successifs

139. *Ibid.*

(l'émirat de Bachīr II, le Moutassarifat et enfin le Grand-Liban). Grâce à l'étendue et à la densité de leur présence, les maronites étaient devenus les partisans résolus de l'unité. Leur opposition au Règlement de Chékib Effendi en est une preuve remarquable. Touma trouve à cette opposition de nombreuses raisons qui, telles qu'il les formule, appartiennent à une même sphère. Le Règlement en cause «consacrait la division du pays» et écartait les Chihāb, devenus le «symbole mystique»[140] des aspirations maronites, «aussi bien patriotiques que religieuses»[141]. Il abolissait, d'autre part, «en fait, l'autonomie du Liban» et, enfin, il abandonnait «à l'arbitraire des Druzes, les Chrétiens des districts mixtes»... Toutes ces raisons que les maronites auraient eu de refuser le régime des caïmacamats ont trait à l'intégrité du Liban en tant qu'entité nationale et à l'identité de l'autorité politique qui était censée s'y exercer. Pour tout dire, les maronites refusaient, selon Touma, *l'altération de l'identité nationale du pays*. En revanche, le refus druze se limitait au *régime social*, modifié à leur détriment, à travers la nomination dans les districts mixtes de ces «vékils» dont nous avons déjà parlé. La partition, elle, avait l'appui des druzes. Ce qu'ils défendaient c'était le régime «féodal», alors que les maronites demeuraient jaloux de l'unité du pays et de son autonomie. En fait, s'il est vrai que Touma suit, avec attention, la dissolution du régime des *muqaṭa'ajī*, l'alternative qu'il voit se profiler, au bout de cette agonie, n'est pas, d'abord, un autre régime social, mais bien plutôt une identité politique incarnée. Plus encore, ce qu'il cherche dans les rapports «féodaux» eux-mêmes, ce sont des preuves de l'«originalité» libanaise, autrement dit, de l'existence persistante d'une identité libanaise à part. Du coup, l'analyse sociologique n'a plus pour but principal de dégager un tableau cohérent des rapports sociaux, mais bien plutôt d'établir sur des bases «scientifiques» la thèse de la singularité du cas libanais. Ainsi «tordu» au gré de l'idéologique, le social devient incapable de justifier par lui-même l'intérêt qu'on lui porte: il ne se posera

140. *Ibid.*, p. 244.
141. *Ibid.*, pp. 244-245.

en objet d'étude pertinent qu'en s'opposant au voisinage; il brandira plutôt sa différence que la raison de son équilibre. La thèse de l'identité singulière est servie pêle-mêle par la démonstration de l'existence au Liban, depuis les Maanides, d'un régime de propriété privée (démonstration vite promue en thème principal des développements consacrés au système «féodal» libanais), aussi bien que par la promotion des émirs maanides en chefs d'un État proprement dit[142] ... La même cause est servie par le choix, en vue d'établir le bilan de la période chihābite, des deux questions que l'auteur pose à l'administration des émirs Chihāb[143]: a-t-elle défendu l'autonomie politique? A-t-elle servi l'unité nationale? Deux questions politiques par excellence (et non plus «sociales») et qui sont, par excellence aussi, les deux questions posées par l'historiographie maronite à l'histoire du Liban. Le même souci relatif à l'identité transparaît enfin dans le choix des personnalités maronites auxquelles Touma consacre des aperçus biographiques: Bachīr II, Abū Samrā Ghānim, Yūsuf Karam, Khairallah Khairallah, Ilyās al-Ḥuwayyik[144]. Ce sont, en effet, des figures dont le libanisme maronite lui permet d'étayer plutôt sa version de l'histoire nationale que sa vision — dans la mesure où il en possède une — de l'histoire de la société... Quant aux deux figures druzes dont l'historien enrichit sa galerie, elles se situent le plus loin possible de l'idéal (maronite) d'unité et d'autonomie. La première est celle de Bachīr Junbulāṭ, l'homme qui incarna, dit-on, la réaction du particularisme druze à l'œuvre centralisatrice de Bachīr II. La deuxième personnalité, Chakīb Arsalān[145] réagit, pour sa part, à la désagrégation de l'Empire ottoman (dont l'«indépendance» du Liban [sous mandat] ne fut qu'un aspect) en se convertissant à l'islām et en combattant loyalement jusqu'à la fin de la guerre

142. *Ibid.*, pp. 52-56, 571, 574, 578 et *passim*.
143. *Ibid.*, p. 67 (cité ci-dessus) et p. 205, à propos de Bachīr II.
144. On trouvera des éléments biographiques relatifs à ces personnalités, respectivement *ibid.*, pp. 202-207 et *passim*, 184-197, 293-306, 315-328, 664-691, 692-719.
145. Cf. pour la biographie de Junbulāṭ, *ibid.*, pp. 136-145 et *passim*, et pour celle d'Arsalān, pp. 720-753.

sous la bannière impériale. C'est dire que le premier est un adversaire historique de l'«unité» libanaise (telle qu'elle est présentée, du moins, par l'idéologie politique maronite) et que le second est l'ennemi de l'indépendance (du moins de la «séparation») du Liban (dans sa formule maronite aussi). A travers ces contrastes si variés, se profile le schéma d'une longue évolution où la consolidation de l'unité libanaise — et surtout sa cristallisation en État indépendant, valeur suprême pour Touma — va de pair avec le progrès de la domination maronite. Cela dit, il n'est pas étrange de voir cet historien négliger le récit de ces *ḥarakāt* où, le plus souvent, les druzes eurent le dessus. Commentant l'une des victoire druzes, Touma est heureux de pouvoir «rire le dernier»: «(...) à quels résultats, se demande-t-il, auront abouti les efforts? Plus ou moins heureux à la guerre, les Druzes auront-ils vraiment profité de la paix? Il semble, malgré toutes les apparences, que Dieu et les Turcs aient donné la victoire finale aux Maronites»[146].

Pour autant que le régime social soit concerné, il demeure que l'auteur se situe dans le camp opposé à l'*iqṭaᶜ*. Il rapporte affectueusement les nouvelles de «l'éveil populaire» dont la commune d'Antélias, en 1820, constitue, selon lui, «l'une des premières et plus importantes manifestations (...) dans tout le Moyen-Orient»[147]. Il relève régulièrement le rôle de l'enseignement dans l'amplification de cet éveil. Toutefois, il met en avant les progrès de la conscience, du sentiment de liberté et d'autres valeurs individuelles et subjectives, plutôt que les indices objectifs annonçant ou accompagnant les ébauches de démocratie organisationnelle ou institutionnelle. Cette tendance, quelque peu différente de celle de Jouplain, illustre ce que nous appelons ici l'abandon de la *logique des situations* pour une *logique des identités*. Elle permet aussi de mesurer la distance qui, désormais, sépare l'historien-fondateur (Jouplain) procédant à une lecture organisationnelle et institutionnelle des «précédents», de l'historien-conservateur dont la lecture s'efforce de retrouver

146. *Ibid.*, p. 239.
147. *Ibid.*, p. 123.

dans l'histoire les valeurs rattachées à une identité prétendument immuable. Nonobstant cette différence, les deux lectures se font la même idée de la *valeur du passé* ou de l'histoire. Ce qui mérite d'être retenu de ce passé, c'est, dans l'optique de Touma, ce qui souligne la permanence de l'identité et, dans celle de Jouplain, ce qui annonce le système du présent (établi ou simplement désiré). Dans les deux cas, «le désir d'histoire» (si on peut l'appeler ainsi) de l'historien est accaparé par les signes avant-coureurs (les ébauches ou les précédents) du présent réel ou désiré. On en arrive, par exemple, à placer l'examen des époques de *l'iqṭāᶜ* (qu'il s'agisse de l'apogée de celui-ci ou de son déclin) non pas tellement dans la perspective de la division verticale qui, pourtant, constitue leur caractère dominant, mais dans celle des tentatives d'unification (qui seules comblent la nostalgie de l'État moderne). Sur un autre plan, le même examen devra mettre en vedette non pas le modèle d'organisation hiérarchique fondé sur les solidarités communautaires, mais bien plutôt les bouffées de libération exaltant un idéal moderne (occidental) de statut individuel et d'organisation sociale, etc... N'était cette tradition de lectures renversées de l'histoire libanaise, l'historien du Liban pourrait se trouver devant cette conclusion si «effrontée»: en tant que moment du passé et qu'objet de l'histoire, l'époque d'al-Jazzār est strictement «égale» en valeur à celle de Fakhr al-Dīn II... peut-être même la première (ou plutôt ce qu'il nous en est resté) offre-t-elle à l'historien plus de chances de brosser un tableau cohérent d'une société de l'*iqṭāᶜ*.

Abū Ṣāliḥ: les impératifs de l'identité

Point n'est besoin de chercher loin pour établir l'appartenance communautaire du discours tenu par ᶜAbbās Abū Ṣāliḥ[148]. Cet auteur, druze lui-même, publie la première histoire politique

148. ᶜA. Abū Ṣāliḥ *Tārīkh al-muwahhidīn al-durūz al-siyāsī fī al-Machriq al-ᶜarabī* (Histoire politique des unitaristes druzes dans l'Orient arabe). En collaboration avec Dr Samī Makārim, *op. cit.*

des druzes depuis l'ouvrage d'Abū Chaqrā, dans le contexte de l'activité idéologique déployée par une institution druze. Son récit des *ḥarakāt* (qui va maintenant nous occuper) procède d'une optique opposée (en dépit des différences qui séparent celles-ci) à celles des quatre versions que nous venons de passer en revue.

En premier lieu, Abū Ṣaliḥ se distingue par la conception qu'il se fait du processus à long terme dont la période des *ḥarakāt* aurait constitué l'étape explosive. En deuxième lieu, il présente une image originale de la conjoncture immédiate dont les contradictions se seraient traduites, au cours des années qui ont précédé les troubles (les dernières années d'occupation égyptienne), par une montée progressive de la tension inter-communautaire. En troisième lieu, cet auteur propose une répartition inédite des responsabilités sur les parties engagées dans les événements aussi bien autochtones qu'étrangères; il a aussi sa manière propre de distinguer les parties auxquelles il réserve un traitement sommaire de celles qu'il «analyse» en sous-parties. Enfin son schéma d'interprétation est nouveau: pour la première fois, un auteur s'exprimant au nom d'une communauté (de son histoire et de son présent) reconnaît que la motivation proprement communautaire joua un rôle prépondérant dans les troubles civils du XIXe siècle, et ne fut guère un masque dont la fonction se limitait à dissimuler des causes plus «essentielles». Bref, le fait qu'Abū Ṣāliḥ comble un vide dans notre tradition historiographique contemporaine paraît contaminer d'une certaine originalité tous les plans de son récit.

S'occupant de la longue durée, Abū Ṣāliḥ démolit en un tournemain une thèse que nous avons vu faire l'unanimité des autres, celle qui veut que les rapports druzo-maronites, dans la Montagne, soient restés des rapports de coexistence fraternelle jusqu'au jour où — précédée et suivie par les efforts des walis ottomans, des consuls européens et autres agents de l'étranger — la politique égyptienne, conjuguée avec les agissements du «fantôche» Bachīr II, vint les corrompre. Si, par ailleurs, l'acquisition progressive par les maronites de la position dominante, dans toute la Montagne, n'échappe pas à ces historiens, ils

tendent à assimiler l'avance maronite à un phénomène naturel aussi innocent que la formation d'un cours d'eau souterrain. Ce processus séculaire était destiné, ajoutent-ils, à exploser en une révolution de classe, n'eussent été certaines circonstances qui, *de l'extérieur,* sont venues modifier la marche «normale» des événements.

Abū Ṣāliḥ, pour sa part, n'oublie pas le mouvement de classe représenté par les luttes des paysans chrétiens. Mais il ne le découvre réellement que vers la fin de son récit lorsqu'il introduit le soulèvement kisrawānais parmi les facteurs qui lui servent à «expliquer» la *ḥaraka* de 1860. Il attribue alors à «une école de chercheurs» l'opinion selon laquelle «la cohérence traditionnelle du système social» en milieu druze, ajoutée au fait que «la majorité des paysans dans les deux provinces était chrétienne», rendit aisée la transformation «par les notables et les hommes de religion» d'une révolution sociale en un conflit inter-communautaire. Ainsi formulée, cette opinion n'est, pour notre historien, qu'«une tentative de simplifier ces événements complexes avec toutes les interventions extérieures et intérieures qui les accompagnèrent et finirent par les faire dérailler»[149]. Quoi qu'il en soit, cette explication par les contradictions des classes n'occupe dans la stratégie d'Abū Ṣāliḥ qu'une place secondaire...

L'auteur n'oublie pas, d'autre part, de noter que les chrétiens qui immigraient dans le sud de la Montagne, au cours du XVIIIe siècle, «s'installaient librement dans les villages druzes et y rencontraient une grande tolérance»[150]. Cette tolérance druze, qu'on pourrait qualifier de «sociale», n'empêche point Abū Ṣāliḥ de suivre attentivement la lutte politique qui a abouti à la domination chrétienne et dont les péripéties s'égrènent tout au long du XVIIIe siècle et des quatre premières décennies du siècle suivant, avant de tourner, au cours de la période des *ḥarakāt,* à la guerre ouverte entre les deux communautés. On peut même ne pas prendre trop au sérieux cette déclaration de l'auteur, où il est dit que l'acceptation par Bachīr

149. ABŪ ṢĀLIḤ, *op. cit.,* p. 256.
150. *Ibid.,* p. 160.

II, sous la pression des Égyptiens, d'expédier des troupes chrétiennes en campagne contre les druzes révoltés plaça, «pour la première fois»[151] dans l'histoire du Liban, la division politique libanaise sur le terrain communautaire. Car, en dépit de concessions faites ça et là, par l'auteur, aux schémas d'explications imposés par une assez longue tradition, le schéma global qui ressort de sa version, à lui, des événements demeure fort différent.

Comment l'historien druze décrit-il cette lutte politique dont le résultat fut de déloger les druzes de la position dominante qui leur revenait dans le pouvoir de la Montagne?

Abū Ṣāliḥ trouve un sens assez inhabituel au transfert du pouvoir en 1697 des Maʿn aux Chihāb et à la bataille de ʿAyn Dārā en 1710. En raison de la tolérance religieuse des druzes et de la prépondérance, à l'époque, des querelles partisanes, les Chihāb,dit-il, purent enlever à la communauté druze la première place dans l'émirat «que, sans discontinuer, elle monopolisait depuis plus de sept siècles»[152]. ʿAyn Dārā mit fin à la tentative (qui tourna en catastrophe) de Maḥmūd Abū Harmūch et du parti yéménite pour rendre aux druzes une place que leur destinait une si longue tradition. Le retour au pouvoir de Ḥaydar Chihāb, après la défaite des Yéménites, ne fut pas, en premier lieu, l'installation définitive d'un sunnite à un poste qui revenait de droit aux émirs druzes. En effet, le sunnisme des Chihāb — à moins d'être énoncé en une formule négative — n'aura sur le cours futur des événements aucun impact sensible. C'est dire que l'importance du sunnisme des Chihāb semble se limiter au fait qu'ils n'étaient pas druzes. Car, au moins à partir de

151. *Ibid.*, p. 222.

152. *Ibid.*, p. 151. L'auteur fait allusion à l'élément des Tanūkh et à celui des Maʿn... La formule n'est pas exempte d'exagération. En effet, ce n'est que vingt ans après 1697 que s'achève le VIIe siècle après la proclamation par le calife al-Ḥākim de la doctrine unitariste (cf. *ibid.*, p. 60). A moins que l'on n'assimile les ancêtres des druzes aux druzes proprement dits, comme le suggère discrètement l'auteur dans le premier chapitre de son ouvrage. Par ailleurs, Abū Ṣāliḥ passe outre la querelle des historiens au sujet de la religion des Maʿn. Il fait sienne (*ibid.*, p. 129) l'opinion de ceux qui les ont déclarés druzes (et non pas sunnites, comme l'étaient les Chihāb jusqu'au XVIIIe siècle).

l'époque de Mulḥim Chihāb, la position du Grand Émir dans le «bipartisme» *iqṭāʿī* — renouvelé alors sous la forme de l'opposition entre Yazbakī et Junbulāṭī — commence à affecter le statut politique de la communauté druze tout entière. «Souvent l'émir au pouvoir (...) exploitait l'opposition de ces deux partis en vue de les affaiblir politiquement et, par conséquent, de renforcer sa propre position (...)»[153].

Un fait important — où d'autres ont vu une preuve du caractère tardif de l'antagonisme inter-communautaire — n'échappe pas à la vigilance de l'auteur; à savoir que la dichotomie yazbakī-junbulāṭi «ne se limitait pas à la communauté druze, mais la débordait aux autres communautés dans l'émirat de la Montagne»[154]. Ce sont les termes mêmes d'Abū Ṣāliḥ. Ils lui servent, cependant, à introduire une réflexion capitale: dès que cet antagonisme est regardé dans la perspective de la longue durée, il s'avère que les pertes qui en ont résulté ont été subies par les seuls druzes (en raison justement de leur position prépondérante) alors que les bénéfices s'accumulaient dans le camp maronite. Les querelles partisanes, écrit notre historien, «mettaient souvent les druzes en mauvaise posture face à l'émir au pouvoir (...). Et de fait, ajoute-t-il, la position des druzes allait s'affaiblissant, au cours du XVIIIe siècle, au profit des maronites»[155]. Après avoir relevé le rôle de l'immigration maronite dans la modification du rapport de forces, il se hâte de désigner, en citant Kamal Salibi, une nouvelle étape dans la dégradation de la situation politique des druzes: la conversion au christianisme (en 1756) des fils de l'émir Mulḥim Chihāb[156], dont Yūsuf qui allait s'emparer du pouvoir en 1770, près de deux ans après l'abdication de son père. A partir de cette date, l'émir au pouvoir appartenait «officiellement» à une position que son prédécesseur avait renforcé en frappant les cadres politiques de l'*iqṭaʿ*... Il se trouve que ceux-ci coïncidaient pour une très large part avec les cadres de la chefferie druze.

153. *Ibid.*, p. 160.
154 *Ibid.*
155. *Ibid.*
156. *Ibid.*, pp. 160-161.

Ainsi, en s'acharnant à réduire et à contrôler la direction politique des druzes, l'émir sunnite servait de «masque»[157] au développement d'une force historique qui, pendant une première phase, paraissait n'être qu'un instrument de la politique émirale, mais qui n'a pas tardé à faire preuve d'une stature et d'un impact historiques beaucoup plus importants que ceux de la fonction émirale elle-même. Ce fut, partiellement, au moins, le rôle de certains Chihāb du XVIIIe siècle dans leur rapport avec le bloc historique maronite en pleine croissance. On pouvait donc s'attendre — et c'est bien ce que constate Abū Ṣaliḥ — à ce que l'installation d'un maronite au pouvoir inaugurât une ère de franche incompatibilité entre l'intérêt présumé général de la communauté druze et la politique de l'émir. Plus encore, depuis le temps de Yūsuf, il s'est agi plutôt de lutte ouverte — fût-elle, d'abord, intermittente — que d'incompatibilité passive. Après quelques années d'indécision, où l'émir pouvait encore se fier à la tactique traditionnelle de division, il arriva plus d'une fois à Yūsuf de devoir compter avec un front uni de Yazbakī et de Junbulāṭī. L'émir se vengea des Nakadi aussi pour l'appui qu'ils avaient donné à son frère Sayyid Aḥmad. Ensuite, assisté de troupes d'al-Jazzār, il dut faire face à ce même frère... Les Yazbakī, qui autour de Sayyid Aḥmad faisaient cause commune avec les Junbulāṭī, ne tardèrent pas à abandonner l'émir rebelle. Victorieux, Yūsuf se défoula alors sur les Junbulāṭī. D'autre part, dès qu'al-Jazzār se fut installé à la tête du wilāyat, les besoins en argent de Yūsuf allèrent grandissant. Les druzes, plus que les autres, eurent à pâtir d'extorsions diverses. Abū Ṣāliḥ cite un exemple célèbre: l'impôt sur la *chāchīya* (turban) qui touchait, en premier lieu, les *'uqqāl* (sages) druzes. Ceux-ci, jugeant que «leur dignité avait été piétinée», réunirent dans les environs de Ba'aqlīn «une armée de plus de sept mille *'uqqāl*»[158], avec le dessein d'envahir Dayr al-Qamar... Les Nakadi offrirent leurs bons offices et l'émir dut revenir à de meilleures dispositions. Dans son exposé des rapports entre Yūsuf et la chefferie druze,

157. Au début du *18 brumaire*... Marx rappelle une formule de Hegel selon laquelle «l'histoire avance masquée».

158. ABŪ ṢĀLIḤ *op. cit.*, p. 166.

l'auteur souligne le rôle des deux *kyaya* maronites de l'émir: Sa'd al-Khūrī et son fils Ghandūr. C'est, par exemple, Ghandūr qui se trouvait aux côtés de l'émir Yūsuf lorsque celui-ci reçut le cheikh des cheikhs druzes, venu exiger la suppression de l'impôt sur les turbans. L'émir et son *kyaya* multiplièrent «défis et menaces»[159] à l'encontre du vénérable cheikh...

Les Nakadi s'étaient réconciliés avec Yūsuf, au cours de la lutte qui l'opposait à ses deux frères, grâce aux efforts de Sa'd al-Khūrī. Les Yazbakī, eux, lui étaient hostiles, «presque depuis son arrivée au pouvoir»[160]. Quant aux Junbulāṭi, ils l'abandonnèrent une nouvelle fois, peu avant sa destitution... ce qui l'empêcha de ménager l'avidité d'al-Jazzār en décrétant de nouveaux impôts. Avec l'aide de celui-ci et «grâce au soutien des deux partis Yazbakī et Junbulāṭī»[161], Bachīr Qāsim Chihāb fut porté au pouvoir en 1789.

Ainsi, il paraît établi que la tendance de l'émir au pouvoir à affaiblir les druzes, en divisant leurs rangs et en extorquant leurs biens, est de beaucoup antérieure à l'époque de Bachīr II[162].

159. *Ibid.*

160. *Ibid.*, p. 167.

161. *Ibid.*

162. Cette «antériorité» se dégage déjà, nous venons de le voir, du choix, fait par Abū Ṣāliḥ, des éléments de son récit et des relations qu'il noue entre eux. C'est — du point de vue qui est le nôtre ici — plus significatif qu'une déclaration établissant formellement ladite «antériorité». Pourtant, cette déclaration existe. Pour l'auteur, en effet, si la lutte entre l'émir au pouvoir et les notables druzes ne s'est pas déchaînée depuis le temps de Ḥaydar (premier gouverneur Chihāb de la Montagne, exception faite de son tuteur Bachīr Ier) «c'est peut-être parce que la victoire fraîche du parti qaysite sur le parti yéménite empêcha une pareille lutte de se déclarer (...).

«Quant à l'émir Mulḥim (le successeur de Ḥaydar), il réussit à circonscrire cette lutte dans les rangs des druzes eux-mêmes (...). Peut-être (...) son aspiration à créer une nouvelle force non druze sur laquelle il puisse compter dans l'exercice du pouvoir a-t-elle été une cause de la conversion de ses fils au christianisme. Ce fait, à son tour, ne fut pas étranger probablement à la tournure violente prise par la lutte politique entre l'émir converti Yūsuf et les notables druzes» (*ibid.*, p. 176).

Plus tard encore «la liquidation des chefs des deux partis druzes yazbakī et junbulāṭī, sous l'émir Bachīr, fut un tournant dans cette période de recul politique des druzes» (*ibid.*, p. 187-188). C'est ce dernier point qui va nous occuper maintenant.

Sous celui-ci, il est vrai, cette tendance s'est aggravée. Al-Jazzār exploitait la concurrence entre Bachīr et ses cousins pour s'emparer, par leur entremise, des trésors de la Montagne. «Encore propriétaires de la plus grande partie des terres dans l'émirat»[163] et supportant, par conséquent, la part la plus considérable des frais de cette concurrence, les notables druzes n'étaient point exempts de responsabilité dans ce qui leur arrivait. Car ils «étaient divisés, partisans de tel émir et opposés à tel autre. Souvent l'émir vainqueur s'en prenait aux notables vaincus, puis, au gré des changements de conjoncture, les rôles s'inversaient, et les vaincus d'hier tiraient vengeance de leurs ennemis»[164]. Ces luttes n'épuisaient pas la seule chefferie druze; toute la communauté en sortait de plus en plus étiolée. C'est pourquoi l'auteur, dès qu'il veut dresser le bilan de cette époque mouvementée, ne parle plus que de «druzes» sans distinction de catégories[165]. Tout au long de ce chapitre consacré aux druzes à l'époque des émirs Chihāb, il ne se sent nullement porté à séparer les destinées de la masse druze de celles des notables, ni *a fortiori* à opposer ceux-ci à celle-là. Le recul des familles *iqṭā'ī*, loin d'être, par exemple, la contrepartie — même à terme — d'une montée de la classe paysanne, était, au contraire, l'aspect apparent d'une décadence globale de la communauté druze et aussi le signe de l'ascension globale des maronites.

En dépit de l'émiettement qui caractérisait la direction druze, pendant la première période de l'aventure bachīrienne (la période d'al-Jazzār), elle prenait conscience depuis lors — c'est du moins ce que suggère Abū Ṣāliḥ — du danger représenté par les maronites. L'auteur n'exclut pas que l'attitude passive observée par les druzes vis-a-vis de l'expédition de Bonaparte

163. *Ibid.*, p. 168.
164. *Ibid.*
165. «Les druzes eurent à subir les maux de cette politique d'arbitraire et d'exploitation dont la seule raison d'être était de satisfaire l'émir, avide de pouvoir» (*ibid.*) (...)
«A cause de cette lutte interne qui divisait l'émirat libanais, les druzes restèrent incapables d'unir leurs rangs afin de faire face à la politique de cruauté et d'injustice appliquée par le wālī d'Acre et les autres agents de l'autorité» (*ibid.*, pp. 168-169).

puisse s'expliquer par la crainte «de voir une éventuelle victoire française modifier le rapport de forces, dans le Mont-Liban, en faveur des maronites qui s'étaient ouvertement déclarés pour Bonaparte»[166]. Les changements successifs intervenus dans ce «rapport de forces» ne se réduisaient donc pas à de simples moments d'un processus «objectif» (tirant son énergie du mouvement d'immigration maronite, par exemple). La relation faite par Abū Ṣalīḥ de l'époque bachīrienne et, auparavant, des menées de l'émir Yūsuf contre la chefferie druze suggère (on a pu s'en rendre compte) que la dimension communautaire des conflits n'échappait pas aux intéressés. Mais les druzes étaient divisés! Et l'historien druze éprouve beaucoup de peine à cacher son énervement devant cet état de choses. Car ce qui n'est, pour d'autres, que querelles partisanes, très normales et même bénéfiques puisqu'elles aident à laver nos ancêtres de tout soupçon de «confessionnalisme», c'est, pour Abū Ṣāliḥ, l'inversion, dissimulée par un rideau de fumée, du rapport de forces inter-communautaire.

Dès lors, Abū Ṣāliḥ est tenté de voir dans les coups de main perpétrés par Bachīr II successivement contre les chefs druzes des trois partis autre chose que des opérations répressives dirigées par l'émir de la Montagne contre ses *muqāṭa'ajī*. Certes, l'émir voulait «en finir avec l'hégémonie que les notables druzes exerçaient sur le pouvoir»[167]. En d'autres termes, il voulait

166. *Ibid.*, p. 173.
167. *Ibid.*, p. 177. Pour faire ressortir la dimension communautaire de cette lutte entre Bachīr et les familles de l'*iqṭā'*, l'auteur est obligé de compter avec deux difficultés:
1° La répression bachīrienne n'a pas épargné les notables chrétiens. C'est là un point que souligne par exemple Touma (*op. cit.*, p. 147), en réponse à Lammens. Jouplain, de son côté (*op. cit.*, p. 157), avait insisté sur le fait que Bachīr, dans la guerre qu'il a menée contre les hommes de l'*iqṭā'*, comptait sur l'appui de l'Église et soutenait à son tour l'influence de celle-ci. Quant à Abū Ṣāliḥ, il se contente d'effleurer ce point. L'exécution de Bachīr Junbulāṭ, dit-il, «a couronné la politique répressive appliquée par l'émir contre ses adversaires politiques des diverses communautés. Mais ce sont les chefs de l'*iqṭā'* druze qui, beaucoup plus que ceux d'autres communautés, eurent à pâtir de cette répression bachīrienne» (ABŪ ṢĀLIḤ, *op. cit.*, p. 186). Cela dit, l'auteur donne la

renforcer le pouvoir central aux dépens des directions de partis. Mais cet objectif, qui de prime abord, paraît imposer — et qui impose aux yeux des historiens chrétiens — une lutte verticale (menée par l'émir contre ses propres subordonnés), n'est, selon l'historien druze, que le masque dont il faut se défaire si l'on veut découvrir la vérité de la lutte: à savoir qu'il s'agit d'un combat horizontal pour l'hégémonie communautaire. Bachīr «réussit, en fin de compte, à exécuter son plan visant, d'une part, à briser la force dirigeante druze et, d'autre part, à créer une force de remplacement formée, en majeure partie, de chrétiens et soumise à son pouvoir personnel»[168]. Tel est, en termes de

liste complète des familles druzes frappées; les Nakad, les Arsalān, les ᶜImād, les Ṭalḥūq, les ᶜAbd al-Malik et enfin les Junbulāṭ.

2º La participation de certains chefs druzes, aux côtés de l'émir, à la liquidation d'autres chefs druzes (en 1797, dans l'enceinte du sérail émiral à Dayr al-Qamar, Bachīr Junbulāṭ, en personne, prend part à la mise à mort des Nakad, etc...). Loin de dissimuler ces conflits internes, l'auteur les rend largement responsables du recul politique de la communauté. Il n'est pas tenté, toutefois, de réduire le comportement politique des notables druzes à des querelles partisanes. Bien au contraire, il lui arrive de leur attribuer des plans et des ambitions qui, débordant les limites de la communauté et même celles de l'émirat, atteignent la sphère régionale de celui-ci. Ainsi — suivant sur ce point l'auteur d'*al-Ḥarakāt*... — il trouve probable que Bachīr Junbulāṭ voulût «rendre aux druzes la première place dans le gouvernement du Liban (...)» et aussi «réunir les druzes sur un même territoire, soumis à son propre pouvoir et s'étendant entre la mer à l'ouest et le Hauran à l'est» (*ibid.*, p. 85). D'un autre côté, l'auteur (refusant de les dire «traîtres» ou inconscients de l'intérêt général de la communauté) cherche une excuse aux cheikhs druzes qui aidèrent l'émir à se débarrasser de son adversaire junbulāṭī. «Peut-être, dit-il, ils croyaient que les druzes ne seraient pas capables de résister seuls aux armées ottomanes (...) et qu'il n'était pas de l'intérêt des druzes de payer la note des changements d'humeur des wālīs ottomans vis-à-vis du cheikh Bachīr et de ses alliés (...)» (*ibid.*, p. 184).

Peut-être!... Nous ne manquerons pas de relever au passage la fonction de ce «peut-être» et de ses équivalents dans le discours d'Abū Ṣāliḥ. Elle est contraire à celle des expressions de doute ou de restriction que nous avons rencontrées dans les textes de K. Salibi, par exemple (voir plus haut, 1re partie, chap. II). Alors que «Dieu seul sait» rongeait, dans le passage cité de Salibi, une certitude maronite, «peut-être», sous la plume d'Abū Ṣāliḥ, est l'allié des druzes... La «sagesse» hypothétique introduite par ce «peut-être» ouvre la voie devant une lecture honorable du comportement concret des cheikhs intéressés... lecture où des «faits» apparemment déshonorants sont plus ou moins neutralisés par des «calculs» et des «intentions» présumés.

168. ABŪ ṢĀLIḤ, *op. cit.*, p. 177.

rapports inter-communautaires, le bilan de l'expérience bachīrienne, bien antérieur à l'arrivée d'Ibrahim Pacha. Quant à la réputation «progressiste» des mesures «centralisatrices» adoptées par Bachīr II, Abū Ṣāliḥ ne s'y arrête que le temps de les réfuter. Le but de l'émir était «de consolider son influence et sa position politique dans le pays. Toutefois, cette politique de l'émir, loin d'emprunter la voie de la législation moderne et de limiter légalement les prérogatives des *muqāṭa'ji*, consista en mesures arbitraires et vexatoires (...). Parfois les biens réquisitionnés des druzes étaient offerts sans contrepartie à des proches de l'émir; dans d'autres cas on eut recours à la vente obligatoire au profit de riches chrétiens ou même de simples paysans»[169]. Qui oserait encore trouver à ce style d'action une portée «progressiste»?

Qu'y avait-il donc de si neuf dans la mobilisation des chrétiens pour écraser les druzes insurgés contre le gouvernement?... puisque le mécanisme de la confrontation inter-communautaire était déjà enclenché depuis si longtemps... La bataille de Jinᶜim ne fut certainement pas un commencement absolu. Mais la «force» chrétienne que Bachīr et certains de ses prédécesseurs avaient travaillé à mettre en place est apparue ici, pour la première fois, absolument «séparée». En effet, l'historien druze ne reconnaît l'existence d'une «politique» continue des chrétiens que depuis la fin de l'époque égyptienne. Auparavant les chrétiens — plus particulièrement les maronites — ne se montrent sous forme de bloc que dans l'orbite de l'émir de la Montagne. Ils sont alors «le parti» de l'émir ou, au moins, le parti que celui-ci s'efforce de constituer en arrachant ses éléments à l'hégémonie des chefs druzes. L'apparition d'une politique chrétienne autonome est — dans le domaine des rapports inter-communautaires — la nouveauté de l'ère égyptienne. Elle est la seule.

Après s'être mesurés ouvertement aux druzes, les chrétiens obtiennent la reconnaissance de l'auteur en tant que partie intérieure appelée à jouer désormais un rôle politique continu. En entamant sa relation de la période de troubles inter-

169. *Ibid.*, p. 239.

communautaires, Abū Ṣāliḥ inaugure, en quelque sorte, son conflit personnel avec les chrétiens. Alors que Touma distribue les rôles, dans la «révolution» de 1840, entre l'Église maronite et certains rassemblements, maronites pour la plupart, et qu'Al-Ḥulw, comme on le verra bientôt, est fasciné par l'unité «nationale» qui se serait affirmée au cours de cette «révolution»[170], Abū Ṣaliḥ, lui s'efforce de mettre en vedette l'initiative révolutionnaire des Nakadī[171], tout en «noyant» les rôles chrétiens — quand il s'avise de les mentionner — dans une énumération anonyme. En revanche, il prend soin de mentionner spécifiquement les rôles chrétiens qui, au cours de la première phase de la «révolution», ont servi Bachīr et Ibrahīm Pacha dans leurs efforts pour mater le mouvement. Il rappelle, par exemple, le recours de Bachīr à certains membres du clergé[172] afin de raisonner les insurgés, alors qu'il «oublie» de signaler la volte-face opérée par le patriarche Ḥubaych entre les deux phases du mouvement. Enfin, ayant clos son récit de la «révolution» et de la défaite d'Ibrahīm Pacha, il s'avise de dire — en guise de comparaison et de conclusion — que la révolution druze contre ce dernier avait été «la plus violente» et aussi «celle qui put tenir le plus fermement et qui vit offrir les sacrifices les plus grands»[173]. Bref, la partie druze qui, depuis le début de l'époque des Chihāb, faisait face, dans le discours d'Abū Ṣāliḥ, au poste de l'émir de la Montagne, commence autour de 1840 à reconnaître son adversaire principal, à l'intérieur, en la partie maronite.

A peine a-t-il fini d'installer les chrétiens dans cette nouvelle position, Abū Ṣāliḥ se met à énumérer les responsabilités qui leur incombent dans le déroulement des *ḥarakāt* et aussi dans les pourparlers et les mesures de toutes sortes qui les suivirent ou les accompagnèrent. L'Église maronite n'a-t-elle pas maintenu son

170. Touma, *op. cit.*, pp. 167-172. Pour lui, les révolutionnaires (maronites, s'entend) de Dayr al-Qamar «ont réussi à convaincre» plusieurs Nakad de se joindre à eux (*ibid.*, p. 170). Y. Kh. Al-Ḥulw, *al-ᶜĀmmīyāt al-chaᶜbīyah fī Lubnān* (Les communes populaires au Liban), 2e édition, Beyrouth 1979 (1re édition, 1955), p. 107.

171. Abū Ṣāliḥ, *op. cit.*, pp. 226, 229 et 232.

172. *Ibid.*, p. 230.

173. *Ibid.*, p. 235.

soutien à Bachīr III, alors que le différend qui opposait celui-ci aux chefs druzes avait atteint son paroxysme? En 1841, ceux-ci œuvraient pour récupérer leurs biens et mettre fin à l'état de misère où, à leur retour d'exil, ils avaient trouvé les familles druzes... misère qui tranchait — d'après un passage de Salibi cité par l'historien druze[174] — sur «l'état d'aisance et de confort» dont jouissaient les chrétiens. «Le patriarche maronite, conclut Abū Ṣāliḥ, en prodiguant son appui à Bachīr III et en exigeant le retour de Bachīr II, visait, semble-t-il, à concentrer tout le pouvoir au Liban dans les mains des maronites. Cette attitude du patriarche, en allant à contre-courant de l'opposition des chefs druzes aux deux Bachīr, élargissait le fossé politique entre maronites et druzes»[175]. Pour l'historien druze, la tendance à monopoliser le pouvoir est bien la cause intérieure immédiate (à laquelle il ajoute les effets de facteurs extérieurs) responsable des troubles civils de 1841... Plus tard, cette cause réapparaîtra, sans modification importante, chaque fois qu'il s'agira de fournir une explication intérieure à un développement similaire.

Ainsi les druzes, après avoir agréé la remise à Omar Pacha des rênes du pouvoir (afin d'éviter le retour de Bachīr II), «furent les premiers» à récuser ses tentatives de consolider le régime d'administration ottomane directe dans la Montagne. Mais les chrétiens, choyés par le gouverneur, ne se «contentèrent pas» (malgré leur désir de voir revenir Bachīr) «de rester à l'écart de la résistance druze à Omar Pacha»; «les plus fanatisés» allèrent jusqu'à rejoindre les rangs des forces ottomanes[176].

Après la proclamation des caïmacamats, les tiraillements auxquels fut soumis le statut des districts mixtes (et qui furent une cause de la reprise des combats en 1845) eurent pour point de départ concret, d'une part, le refus par les *muqāṭaᶜajī* de la nomination, pour chaque district, de deux *wakīl* (un druze et un chrétien) dont chacun serait chargé de veiller sur les intérêts de sa communauté... et, d'autre part, le refus des seigneurs druzes

174. *Ibid.*, p. 242.

175. *Ibid.*, p. 241.

176. *Ibid.*, p. 250.

de verser les indemnités exigées par les chrétiens pour les destructions occasionnées lors des troubles de 1841, à moins de voir les chrétiens rentrer sous leur dépendance. «Condition qui, remarque Abū Ṣāliḥ, fut, bien entendu, refusée par les chrétiens que le clergé maronite et grec-catholique exhortait à secouer la domination des *muqāṭaʿaji* druzes»[177]. Les combats reprirent donc, «l'initiative venant souvent du côté chrétien»[178]... Enfin, dans la reconstitution faite par Abū Ṣāliḥ du processus qui a abouti aux massacres de 1860, l'attitude ottomane semble consister en perpétuels atermoiements entre les druzes et les chrétiens. D'ailleurs, encouragés ou, au contraire, bridés par les Ottomans, les chrétiens se sont laissés aller à un jeu dangereux. Lorsque, en effet, les Ottomans échouèrent à imposer aux druzes la conscription, «ils mobilisèrent contre eux les chrétiens»... Mais ils ne tardèrent pas à revenir à de meilleures dispositions envers les druzes. Ce rapprochement «provoqua l'énervement des chrétiens et de leurs chefs religieux. Les rapports druzo-chrétiens se mirent à se dégrader progressivement; en 1857 les conflits armés reprenaient entre les deux communautés, pour atteindre leur apogée en 1860»[179].

Abū Ṣāliḥ réserve son jugement quant au partage des responsabilités dans les massacres de 1860: les sources ottomanes ne sont-elles pas encore soustraites à notre curiosité[180]? Pourtant, après avoir mentionné (avec la réticence dont nous avons déjà fait état) l'assimilation (basée sur le soulèvement du Kisrawān) de ces massacres à un conflit de classes, l'auteur insiste, toujours à propos des facteurs internes, sur «le rôle de l'Église maronite qui a contribué à transformer ce conflit social en un conflit inter-communautaire, au service de ses propres intérêts politiques»[181]. Il énumère quelques composantes de ce rôle: le comportement

177. *Ibid.*, p. 254.
178. *Ibid.*
179. *Ibid.*, p. 256.
180. Il est entendu que notre ignorance des sources ottomanes ne se limite pas à celles qui concernent les événements de 1860... Pourtant ce n'est qu'à propos de ceux-ci qu'Abū Ṣāliḥ ressent le manque desdites sources.
181. *Ibid.*, p. 259.

fanatique du patriarche Masʿad, les activités de Mgr Ṭūbīya ʿAwn, le message de Mgr Buṭrus al-Bustānī aux chrétiens de Rāchayyā, les organisations de jeunesses chrétiennes mises sur pied dans les villages... Plus encore, oubliant sa réserve initiale, l'auteur ne tarde pas à faire sien le diagnostic des druzes de 1860: il se serait agi d'une guerre civile «dont la responsabilité doit être partagée à égalité entre les deux parties belligérantes»[182]. Cette attestation est suivie d'une dénonciation violente de «la partialité franco-ottomane contre les druzes»[183] et «des mesures arbitraires de Fuʾād Pacha» qui aurait «tenté, dans toute la mesure du possible, de favoriser les chrétiens aux dépens des druzes»[184]. Le rejet par le ministre ottoman de la première liste d'«agresseurs» où les chrétiens avaient inscrit les noms d'un très grand nombre de druzes, son refus de faire exécuter ceux qui furent arrêtés, conformément à une liste raccourcie, sa décision de limiter à quatre cent cinquante le nombre des druzes exilés en Tripolitaine (où ils passèrent quatre ans), ne semblent pas de nature à atténuer notablement l'hostilité d'Abū Ṣāliḥ à la ligne de conduite adoptée par Fuʾād Pacha dans la crise libanaise.

En dépit d'une certaine modération dans le ton, l'image de la partie maronite qui ressort du discours d'Abū Ṣāliḥ se caractérise par un égoïsme foncier et une promptitude certaine à la querelle, voire à l'agression. Mais cette image des maronites ne se dégage pleinement que par opposition avec celle de leurs contemporains druzes et, secondairement, avec celles des parties étrangères mêlées aux affaires de la Montagne. Les druzes paraissent ici en état de légitime défense, exposés à un danger multiforme. Citant le *Bulletin des Missions américaines,* l'auteur assure que les jésuites et le clergé maronite caressaient même le projet de «chasser les druzes de la Montagne»[185]. Sans doute le caractère défensif de l'attitude druze est-il reconnu aussi bien par Abū Ṣāliḥ que par Jouplain. Mais le recul, dans le texte de l'historien druze, de l'assimilation du mouvement chrétien à un

182. *Ibid.*, p. 262.
183. *Ibid.*
184. *Ibid.*, p. 263.
185. *Ibid.*, p. 247.

mouvement «démocratique» change de fond en comble la signification de la «défense» druze[186]... Désormais, il s'agit ouvertement d'une communauté qui s'efforce de contenir l'offensive d'une autre, abstraction faite du sentiment que l'on peut nourrir envers l'idéal social incarné par l'une ou par l'autre.

Enfin, les rapports, qui, dans le discours d'Abū Ṣāliḥ, se nouent entre l'étranger et chacune des parties druze et maronite, paraissent foncièrement asymétriques. Ils sont dans chaque cas de nature et de portée différentes. D'ailleurs, les parties extérieures ne font pas ici l'objet d'une véritable discrimination entre elles. France n'est pas synonyme de démocratie, et l'assimilation avec l'*iqṭaᶜ* ne rehausse ni ne diminue l'image du style de gouvernement ottoman. Considérées en leur qualité d'«étrangers», les parties extérieures finissent par se valoir.

Ainsi l'auteur s'efforce de battre en brèche la thèse de l'«ottomanisme» des druzes. Alors qu'il avait tenté, en parlant, par exemple, des Croisades, d'insérer le comportement druze au sein d'un large courant, arabe et islamique, nous le voyons, dès qu'il arrive à l'époque ottomane, mettre l'accent sur la défense par les druzes de l'«autonomie» de leur communauté et de la Montagne. Il est vrai que, retenu par la volonté de ne jamais rompre avec la majorité, Abū Ṣāliḥ assigne à ce désir d'autonomie des limites précises: à part l'expérience de Fakhr al-Dīn, les druzes se sont interdits toute initiative ou alliance susceptible de

186. Le recul de cet élément, dans le texte d'Abū Ṣāliḥ, n'équivaut pas à une absence. On y trouve, par exemple, le passage suivant: «Les changements dans la situation du Mont-Liban en général et dans celle des druzes en particulier ne se sont pas réalisés d'un seul coup. Leur réalisation a nécessité un temps prolongé, de sorte que ce renversement du rapport des forces politiques au profit des maronites ne s'est fait que par étapes, d'une manière progressive et pacifique. Ce renversement aurait pu prendre des significations socio-politiques progressistes, n'était son exploitation par des forces étrangères en activité dans les consulats, et d'autres, locales, représentées par les hommes de religion et surtout le clergé maronite (...)» (*ibid.*, p. 244). En fait, la portée de cette appréciation globale se trouve sensiblement restreinte par le traitement réservé, dans le récit, aux faits particuliers. Jamais — au cours de la période considérée — les maronites n'apparaissent dans le récit «séparés» (dans une mesure historiquement significative) de leurs directions communautaires (et «confessionnalistes»).

menacer l'unité de l'Empire... Plus réservé sur ce point que Touma ou Ismail, l'auteur n'en désigne pas moins la liquidation de l'«autonomie» libanaise comme objectif numéro un de la politique ottomane après le départ d'Ibrahīm Pacha. Il prend soin aussi, chaque fois que les druzes se rangent dans le camp du wālī ottoman, de souligner le caractère obligatoire de leur comportement. C'est le sens qu'il faut donner, par exemple, à sa manière de retracer l'évolution des rapports entre les druzes et Omar Pacha l'Autrichien[187]. Il néglige totalement d'autre part le fait, rapporté par Ismail, qu'Asᶜad Pacha, compréhensif pour les chrétiens, fut remplacé, en 1845, dans le poste de wālī de Saïda, par Wajīhī Pacha qui, lui, laisse aux druzes une grande marge d'intiative et de manœuvre dans les combats[188]. Abū Ṣāliḥ passe également sous silence la formation par les chefs druzes — afin de se concilier les faveurs ottomanes — d'un corps de trois mille hommes, placé sous le commandement du caïmacam druze et destiné à se battre sous la bannière ottomane en Crimée[189]. Il ne fait aucune mention, enfin, de la partialité du wālī ottoman, au cours des événements de 1860, si l'on excepte une allusion au «fanatimse religieux» de Khūrchīd Pacha. En revanche, les mesures prises par Fu'ād Pacha appellent de la part de l'auteur une appréciation globale — négative, nous l'avons vu — de l'attitude du ministre dans la crise libanaise.

Tous ces éléments — qu'il s'agisse de silences ou d'opinions exprimées — tendent à à réduire, aux yeux du lecteur, l'influence ottomane dans la politique druze et à défendre les druzes contre une accusation précise: celle qui veut que cette communauté (ou, du moins, sa direction politique) ait préféré le dévouement aux visées ottomanes, à la préservation de son «association», si vitale pour les deux parties, avec les maronites. Car comment maintenir une telle accusation (réitérée par tous les récits qui font leur la thèse chrétienne, et aussi par ceux qui

187. *Ibid.*, pp. 249-253.
188. ISMAIL, *op. cit.*, t. IV, pp. 269-270 et 272-273.
189. *Ibid.*, p. 317.

rejetent sur l'étranger la responsabilité des actes commis de part et d'autre) si les druzes, ainsi que le pense Abū Ṣāliḥ, n'ont fait que se défendre contre les assauts destinés à assurer une mainmise maronite sur le pouvoir dans la Montagne, et peut-être sur la Montagne elle-même?

Abū Ṣāliḥ prend soin de réfuter une autre accusation relative, elle aussi, aux relations des druzes avec les puissances «étrangères». Les druzes se sont-ils mis à la remorque de la politique britannique après 1840? Leur acceptation de la protection britannique, affirme l'auteur, leur fut imposée par le partage entre les consuls européens des communautés de la Montagne. «La plupart des historiens», ajoute-t-il, ont accordé à ce fait «une importance exagérée»[190]. En fait, «dans la plupart des cas, il s'est agi de relations personnelles» qui d'ailleurs se sont développées à un moment où la Grande-Bretagne était encore jalouse de l'intégrité de l'Empire ottoman; jamais cette amitié ne se fixa pour but la création «dans la Montagne d'un État indépendant dominé par les druzes»[191]... Toutes ces précisions sont données en regard d'autres relatives aux rapports des maronites et autres catholiques avec la France. Ici, en effet, il s'agit d'un lien historique, indépendant de la conjoncture, «à caractère collectif» et visant, bel et bien, à la fondation d'un État indépendant[192]... Plus encore, ce lien débordait le plan politique et avait de multiples aspects: religieux, culturel, économiqe... Abū Ṣāliḥ choisit d'insister sur ce dernier aspect. Les rapports commerciaux des chrétiens avec l'Europe, et l'installation par des Européens de filatures modernes, favorisèrent le développement d'une puissante classe de commerçants chrétiens et obligèrent les *muqāṭa'ajī* à fermer leurs vieilles filatures. Ainsi les chrétiens s'emparèrent-ils «des rênes du commerce et aussi de celles de l'industrie locale de la soie dans la Montagne»[193]. Leurs commerçants devinrent les créanciers des paysans et l'influence qu'ils exerçaient sur ceux-ci concurrençait celle des *muqāṭa'aji*

190. ABŪ ṢĀLIḤ, *op. cit.*, p. 246.
191. *Ibid.*
192. *Ibid.*, p. 247.
193. *Ibid.*, p. 243.

(druzes surtout). Ce sont ces *muqāṭa'aji* qui, selon Abū Ṣāliḥ, avaient à faire barrage «devant la pénétration économique européenne au Liban»[194]. Le combat était inégal... Dans le même temps, les maronites s'offraient en escorte du capital européen, s'ajustaient à ses exigences et provoquaient, grâce à leur capacité d'adaptation, une inversion du rapport de forces économique — et par conséquent politique — à leur profit...

Abū Ṣaliḥ, on le voit, s'abstient d'établir un quelconque lien organique entre sa communauté et une partie étrangère déterminée... Il ne garde qu'un rapport d'appartenance à un islām «général» (ou «abstrait») et à une arabité «générale», elle aussi. Ce rapport, s'il nourrit un sentiment d'identité, ne dénote aucune allégeance pour un idéal actuel de société. En tant que valeur actuelle, l'histoire de la communauté n'a pas pour critère son adoption de l'idéal démocratique, par exemple, ni le fait qu'elle soit restée, jusqu'à la fin, le domaine le mieux protégé du régime de l'*iqṭā'* dans la Montagne. Pourtant, l'historien druze d'aujourd'hui n'est pas insensible aux charmes de la «modernité» et de la démocratie. Nous l'avons vu, par exemple, reprocher aux coups assénés par Bachīr II à l'*iqṭā'* de ne pas avoir emprunté les formes de «la législation moderne»[195]; nous l'avons vu également trouver à l'ascension des chrétiens une signification «progressiste»[196] qu'on aurait pervertie de l'extérieur comme de l'intérieur, etc... Abū Ṣāliḥ n'est pas un avocat de l'*iqṭā'*. Mais ce n'est pas sous le signe du couple «progrès-décadence» ni sous celui du couple «démocratie-*iqṭā'*» qu'il place l'histoire de sa communauté... Ce point de vue reste marginal dans son récit... tellement marginal que l'historien n'hésite jamais à prendre le parti de l'«*iqṭā'*-décadence», chaque fois qu'il a affaire à l'une de ces confrontations *précises* qui, au siècle dernier, jalonnèrent l'ascension d'une communauté et le déclin d'une autre. Car, s'il n'est pas l'avocat de l'*iqṭā'*, Abū Ṣāliḥ est celui de la communauté. Et si, faisant une concession à la «pudeur des communautés», il

194. *Ibid.*
195. *Ibid.*, p. 239.
196. *Ibid.*, p. 244.

réserve une marge à des valeurs (telles la «modernité» ou la «démocratie») qui intéressent la société tout entière, il ne va pas, pour autant, jusqu'à donner le pas à la réalisation de ces valeurs-situations sur les impératifs de l'identité.

Charāra: délices de l'organicisme et rictus de la violence

Waḍḍāḥ Charāra se range dans le camp de l'histoire. C'est dire que, pour lui, le cours effectif des luttes sociales est seul réel et qu'il ne peut être jugé au nom de valeurs transcendantales. Dans ce sens, le «progressisme» de Charāra est radical. Car le progrès pour lui n'est autre que le dynamisme même de la situation qu'il voudrait voir changer. Il existe une tendance dominante de l'évolution historique, c'est-à-dire — pour employer une expression que Charāra évite — une «nature de l'époque». Mais en quoi consiste, dans le cas qui nous occupe, cette histoire dont it faut déterminer la tendance dominante, et quelle force a pu représenter celle-ci au cours de l'époque considérée?

Charāra trouve un vice commun à plusieurs approches de la société pluri-communautaire, qu'il soumet à la critique: le fait qu'elles se cantonnent dans un niveau unique de la structure globale de la société. Ainsi la lutte inter-communautaire est-elle réduite à n'être qu'une «déformation» qui, corrigée, laisserait luire, semblable au fil d'une épée, la lutte de classes... Tel qu'il s'offre à la perception, le combat serait un mirage trompeur, création de l'imagination idéologique qu'il faut écarter pour faire apparaître l'essence de la lutte et son authentique enjeu. C'est là le point de vue «marxiste» qui (après avoir supposé au réel une existence indépendante de la conscience et soumise, à son tour, à une norme constante) assigne à la conscience le but de coïncider avec le réel. Il rejoint, en définitive, d'autres points de vue pour lesquels la même coïncidence, au lieu de se faire dans le feu des luttes sociales, est médiatisée par la «science» ou par la «technique»... Elle se ferait, dans ce cas, non pas au prix de la dissipation d'un mirage, mais au prix du drainage de «résidus»,

d'«impuretés» confessionnalistes... L'imagerie du visage et du masque est remplacée par une imagerie du pur et de l'impur. Dans les deux cas, cependant, la société est supposée avoir un ordre caché (et l'histoire, un cours souterrain) que la conscience — ou ce qui en tient lieu — est censée mettre à découvert. Quant à l'ordre social apparent (ou au cours visible de l'histoire), il est supposé n'être qu'un tissu idéologique, une création de l'imaginaire[197].

Ayant relégué le «confessionnalisme» au rang de l'inessentiel, les «marxistes» aussi bien que les «scientistes» se hâtent de lui trouver des causes «inessentielles». Or, du point de vue de l'intérieur, la cause la moins essentielle est, bien évidemment, la cause «extérieure». Elle est suivie en cela par la cause dont la responsabilité n'incombe qu'à des groupes intérieurs restreints ou marginaux et, si possible, inféodés à l'étranger. D'où le fait que l'isolement, dénoncé par Charāra, du niveau idéologique est compensé, en général, par la dotation de celui-ci d'un bras «politique» — au sens très étroit du terme — ou diplomatique d'une efficacité démesurée. Ainsi le capitalisme (européen), loin d'être considéré comme un «système» dont la domination «coloniale» affecte la structure de la société autochtone dans son ensemble, sera traité comme «un facteur localisé»[198]. Des «membres du clergé», ajoute Charāra, «auront pour mission pas moins que la création d'une patrie et d'un État»... Des «opportunistes», «intrus dans les rangs d'une insurrection populaire armée, réussiront, on ne sait comment, à la faire avorter»[199]. L'auteur note que ces créations de l'imaginaire aux pouvoirs si exorbitants finissent par se retourner contre la thèse qu'elles prétendaient servir. Car «qu'est-ce qui fait que les victimes — majoritaires — des intérêts d'une étroite minorité s'associent à la protection de ces intérêts et à l'extension de leur domination?

197. Cf. Charāra, *Fī uṣūl Lubnān al-ṭā'ifī*, *op. cit.*, pp. 5-13.
198. *Ibid.*, p. 22.
199. *Ibid.*, p. 23. L'auteur fait allusion à la manière dont *Barnāmaj al-ḥizb al-chuyūᶜī al-lubnānī* (Programme du Parti communiste libanais), adopté par le IIe congrès du Parti en 1968, rend compte de la fondation de l'État du Grand-Liban en 1920 et du compromis né de l'insurrection de 1958.

Qu'est-ce qui défend la déformation idéologique contre la «réalité»? Et comment, par conséquent, la conscience peut-elle demeurer si fruste[200]?...

Mue par le désir de voir disparaître le «confessionnalisme», cette thèse, basée sur la marginalisation de celui-ci, rejoint, quant au fond, celle qui tend à l'éterniser. Ce qui est «éternel» en effet, ce sont les «divergences confessionnelles» dont les plus anciennes remontent aux premiers siècles du christianisme. Or ceux qui retrouvent le «confessionnalisme» tout au long de l'histoire du Liban tirent argument de l'efficacité persistante de ces divergences dans «le domaine idéologique»[201]. L'histoire, telle qu'ils la voient, suppose aussi «l'isolement du niveau idéologique et la réduction à lui de tous les autres»[202]... Une différence cependant: alors que pour la thèse considérée précédemment, le «confessionnalisme» relevait de l'illusoire, il devient ici l'«esprit» de notre histoire, seul capable de procurer aux événements «épars» du devenir historique une cohérence de signification. A ce titre, le «confessionnalisme» fit pendant à la lutte de classes ou au progrès, autres normes «éternelles», empruntées, elles, à l'histoire européenne et qui, dans le cadre de la thèse opposée, étaient supposées transposables à l'histoire du Liban pluri-communautaire et devaient même rendre compte de sa vérité.

Ces deux thèses — dans leur convergence comme dans leur divergence — ne servent, d'après Charāra, qu'à occulter l'historicité du système libanais en vigueur depuis le XIXe siècle. Le constat de leurs carences sert de point de départ à l'auteur pour définir sa propre conception du «confessionnalisme». Ni illusion ni vérité éternelle, celui-ci est, d'une part, le mode d'organisation globale de la société libanaise et, d'autre part, un fruit de l'histoire dont la naissance a coïncidé avec le déplacement d'un «bloc historique» à un autre de l'«hégémonie» au sein de la formation libanaise. Ainsi, la société, pour Charāra, se présente comme une totalité contradictoire dont le régime se définit par la

200. *Ibid.*, p. 24.
201. *Ibid.*, p. 40.
202. *Ibid.*, p. 41.

nature de son bloc hégémonique. L'histoire de la société est l'histoire de la lutte pour l'hégémonie. Et c'est bien celle-ci qui offre le principe de *l'unité théorique* d'une société nécessairement divisée.

Car, pour Charāra, la division est la manière d'être d'une société historique; l'unité n'étant que la condition ou le cadre de la division et de la lutte. Toutefois, sans hégémonie, l'unité, même ainsi définie, ne peut être assurée. En maintenant la totalité sociale en tant qu'unité des contradictions, l'hégémonie empêche les parties de la lutte de s'isoler les unes des autres à tel point que la lutte elle-même devienne impossible.

Une hiérarchie normative des forces en présence et des thèmes abordés traduit, sous la plume de Charāra, ce «progressisme» qui épouse par le choix de ses valeurs la tendance même du rapport de forces stratégique au cours de l'époque étudiée. Les *ḥarakāt* ne constituent que la dernière étape de cette époque dont la caractéristique la plus marquante est le transfert de l'hégémonie aux maronites. Cela étant, le bloc historique maronite devient le «héros positif» de l'auteur, celui qu'il affecte du coefficient le plus élevé de valeur historique[203]. D'autres «progressistes»

203. Pourtant Charāra a bien conscience du fait que ce qu'il appelle «la ligne de masse» maronite s'est développée à l'ombre de l'offensive coloniale contre l'Orient. Le chapitre qui suit l'introduction de son ouvrage est consacré à la définition de ce cadre. Pour plus de précision, il y lie la dernière période des troubles libanais (la plus importante) à la bataille pour le percement du canal de Suez. «(...) Les troubles confessionnels au Liban, écrit-il, tout en ayant leurs bases propres, contribuaient à donner corps au projet français. La France réussit à fournir la preuve de sa capacité de manipuler un élément docile de l'intérieur de l'Empire et de le pousser à élargir un conflit vieux de quelque vingt ans. Elle réussit aussi à préparer la mise en question de l'unité de l'Empire ottoman (...)» (*ibid.*, p. 36). C'est là une estimation aventureuse, sinon fausse, de la capacité française de manipuler les maronites telle qu'elle s'est exprimée entre 1858 et 1860. Elle l'est en dépit de l'allusion à la «base propre» des troubles. Dans les *Documents diplomatiques et consulaires* édités par Adel ISMAIL, *op. cit.*, vol. 10, on trouve des indices qui portent à croire que les «événements» — qu'il s'agisse de l'insurrection kisrawānaise ou des massacres de 1860 — se déclenchaient tout à fait indépendants de la volonté française. Plus encore, le consul se dit préoccupé à l'avance par l'état des rapports inter-communautaires, mais, le moment venu, il est totalement incapable d'arrêter ou de circonscrire le carnage. A la rigueur, on pourrait parler de «manipulation» ou

n'avaient pas manqué d'exalter, eux aussi, le mouvement des paysans chrétiens; ils le faisaient, cependant, en prenant soin de placer ce mouvement, «moralement» du moins, en dehors de l'antagonisme inter-communautaire et en «neutralisant», au profit de sor appartenance paysanne, son identité maronite. Le seul historien musulman (A. Ismail) qui, s'idendifiant partiellement avec le «personnage» maronite, se reconnaît, par exemple, dans l'alternative «démocratique» (plus exactement anti-*iqṭa'*) n'en récuse pas moins le genre de luttes au prix desquelles cette alternative (essentiellement maronite) put enfin se concrétiser. Ce refus, qui équivaut à isoler la «valeur» historique du contexte où elle eut l'unique occasion de s'incarner, s'explique, en définitive, par l'emprise si difficilement évitable de l'«idéal de coexistence». Semblables aux citoyens devant la loi démocratique, les communautés destinées à la coexistence sont supposées toutes égales. C'est cette coexistence à égalité que Charāra remplace par son hégémonie gramscienne.

Mais quel «charme» cet auteur trouve-t-il aux maronites? Le bloc historique maronite occupant le centre du tableau brossé par Charāra, la réponse à cette question rendrait aisée, dans son cas, la poursuite de l'enquête à laquelle nous avons déjà soumis d'autres textes. On verrait se dégager le schéma des relations qu'il noue entre les parties de l'intérieur et celle de l'extérieur, la

d'«élargissement» à condition d'entendre par ces termes l'amplification de l'impact d'événements locaux pour leur donner une dimension internationale. Dans les *Documents...*, il y a d'ailleurs de quoi étayer une telle assertion. En revanche, il n'est guère prouvé que les Français aient jamais poussé les maronites à l'insurrection ou à la guerre ni qu'ils aient voulu — dans un cas ou dans l'autre — «élargir le conflit».

En dépit de son apparente surestimation du rôle français, Charāra reste loin de nourrir de l'inimitié envers le mouvement maronite. Car d'abord le rôle français ne lui paraît pas épuiser ce mouvement et, ensuite, il ne juge pas les protagonistes des *ḥarakāt* à partir de son hostilité *à lui* (un siècle plus tard) envers le colonialisme européen. En particulier, les luttes maronites sont envisagées dans leur opposition au despotisme ottoman et à la domination druze, et aussi dans leur assimilation des rapports capitalistes, alors synonymes de «progrès». L'historicisme n'est donc pas synonyme d'attachement au statu quo. Bien au contraire, l'auteur se place dans la dynamique d'une situation contradictoire, en donnant son adhésion à la tendance principale de son développement.

distribution entre elles de coefficients de mérite pour leurs comportements respectifs dans la lutte, la nature de celle-ci et le lieu qui y est assigné à l'auteur par son propre désir, lieu qui reste, d'ailleurs, à définir en termes de «situations» ou d'«identité».

Lisons Charāra: «Écrire l'histoire du Liban actuel — à partir de son noyau qui est sans conteste le Mont-Liban — suppose qu'on écrive l'histoire de la catégorie qui a passé de l'état de dépendance, ou d'une situation secondaire, à la domination... de même que l'histoire du capitalisme a eu pour fil directeur la ligne d'évolution de la classe dominante au sein de ce système: la bourgeoisie»[204]. L'auteur venait justement de désigner «l'offensive capitaliste» comme événement fondamental de la période considérée. Car les autres événements, «même s'ils paraissaient d'abord plus ou moins indépendants» de celui-là, ne pouvaient pas lui rester «longtemps étrangers ni à ses conséquences qui empruntaient parfois des voies sinueuses»[205]. Ces voies, l'auteur s'efforce de les découvrir. Et si, en parlant de la naissance du système pluri-communautaire (avec l'avènement de l'hégémonie maronite), il évoque le développement du capitalisme, ce rapprochement ne relève pas seulement, dans son esprit, de l'association par ressemblance. L'«interprétation» des deux «événements» mondial et local, en dépit de sa complexité, rend particulièrement significative la symétrie des positions occupées respectivement par le groupe ayant accédé dans chaque cas à l'hégémonie. Avec la victoire du capitalisme, en effet, une «histoire universelle» était née dont *Le Manifeste communiste* souligne la portée en y voyant «un caractère essentiel et nouveau, produit spécifique du mode de production capitaliste»[206]. C'est de s'être placé dans le sens de cette universalité en marche que le mouvement maronite tira autrefois sa force. Il en tire aujourd'hui encore, entre autres choses, sa valeur pour l'historien. Car la valeur ne peut exister en dehors du sens positif de

204. CHARĀRA, *op. cit.*, p. 40.
205. *Ibid.*, p. 38.
206. *Ibid.*, pp. 22-23.

l'histoire ou, plus précisément — et depuis que le devenir mondial a un sens général — en dehors de la tendance générale de l'époque.

Néanmoins, cet historicisme reste loin d'imposer une unité simple à la tendance de l'histoire ou de l'époque. L'unité n'est pas ici synonyme de simplicité. Nous avons vu, à propos de l'histoire locale, que l'unité se définit comme division dominée par une force hégémonique. D'une manière analogue, l'absence d'un modèle unique de la domination exercée par les métropoles capitalistes est la condition même de l'universalité du capitalisme. L'image que Charāra présente du rôle maronite n'obéit à aucun schéma préconçu. Le système basé sur l'hégémonie maronite — le «confessionnalisme — n'est pas fait, nous dit-il, de «résidus» ou de «vestiges» d'une autre temps. Médiateur de la pénétration capitaliste et donc agent de la «modernité», ce système — on doit le lui reconnaître — jouit d'une entière positivité historique.

Sans doute, les maronites possédaient-ils, face aux druzes, certains atouts qui les rendaient plus aptes à offrir à l'expansion capitaliste des structures d'accueil autochtones. Et si l'auteur désigne l'époque de Bachīr II comme phase préparatoire qui vit se former les conditions de l'hégémonie maronite, c'est, en partie, parce que la politique bachīrienne, par les réactions qu'elle suscitait, dévoila l'inégale réceptivité des druzes et des maronites. En effet, le bilan de cette politique ne se réduit pas aux coups assénés par Bachīr aux familles de l'*iqṭa*ᶜ et dont les plus durs furent le lot des druzes, surtout avec la liquidation de Bachīr Junbulāṭ. En elle-même, la partialité pro-maronite de Bachīr II n'a pas une grande signification historique. Le trait important, dans ce domaine, de l'époque bachīrienne, il faut le chercher dans la différence d'impact des mesures répressives sur les rapports d'allégeance respectifs chez les druzes et chez les maronites. Pour les premiers, nous dit Charāra, la fidélité aux structures *iqṭā'ī* apparut comme «une protection naturelle»[207] contre l'exorbitant pillage bachīrien. Elle ne put qu'être renforcée par les menées adverses. Dans le camp maronite, les pressions émirales favorisaient, au contraire, le détachement relatif des paysans de leurs obligations vis-à-vis des *muqāṭa'aji* et l'assomption par le clergé d'un rôle dirigeant au sein du mouvement paysan. «Ainsi la tendance à l'affaiblissement des rapports traditionnels apporte, d'autre part, la réactivation de ceux-ci et leur renouveau, sans, toutefois, que ce double mouvement traduise un piétinement du devenir historique: en effet, les deux aspects de ce mouvement contradictoire ne tendent pas à s'équilibrer»[208]. Au surplus, la tutelle des cheikhs chiites, dans le nord, avait contrecarré l'enracinement de familles *iqṭā'ī* de grande envergure, préparant ainsi la cristallisation des aspirations paysannes autour de l'Église[209]. Ici aussi la communauté tourna à son profit une circonstance défavorable. Elle mit aussi à contribution «une grande expérience des affaires de l'administration et de l'État» que ses «intellectuels» (au sens gramscien) avaient acquise dans la cour de Bachīr et au service d'autres émirs et *muqāṭa'aji*: le statut de «seconds»[210] était ainsi transformé en position d'avant-garde sur la voie de l'avenir. Sur un autre plan, «les maronites se tournaient en grand nombre»[211] vers le commerce, à la faveur de l'expansion des relations avec l'Europe et du régime des Capitulations. Ils retrouvaient ainsi, par un autre biais, le statut de «minorité» jusque-là exprimé par leur maintien de l'orthodoxie romaine au milieu d'Églises «d'obédience orientale»[212]... telles sont les circonstances qui donnèrent à la «grande croissance démographique» de la communauté maronite et à l'accélération de l'immigration maronite dans le sud, au temps de Bachīr II, leur impact particulier sur le devenir de la société du Mont-Liban. Car, observe Charāra, «cette croissance démographique n'est pas un facteur isolé, séparable de l'ensemble des conditions historiques qui l'ont affecté»[213].

207. *Ibid.*, p. 48.

208. *Ibid.*, P. 49.
209. *Ibid.*, p. 59.
210. *Ibid.*, p. 58.
211. *Ibid.*
212. *Ibid.*,p. 59.
213. *Ibid.*, p. 57.

En face de cette image qu'il donne des maronites (avant de l'engager dans la dynamique des luttes civiles), Charāra place une autre image aux traits et aux valeurs opposés: celle des druzes. Son expression dominante dénote une double régression «vers un rapport de forces antérieur et arriéré (...), régression qui renvoie, d'une part, à des rapports sociaux de plus en plus décalés et, d'autre part, à un Empire ottoman s'efforçant de contenir les effets de l'influence grandissante de l'Europe»[214]. Le signe le plus patent de cette réaction est l'acharnement des *muqāṭaᶜajī* druzes, de retour à la Montagne après le départ d'Ibrahīm Pacha, à récupérer l'«auréole» druze (*al-mahāba al-durzīya*) en rétablissant le *statu quo ante*[1] (*iᶜādat al-qadīm ilā qidamih,* selon l'expression d'Abū Chaqrā)[215]. Cette réaction eut un effet décisif sur les rapports intra-communautaires, puisque les revendications paysannes druzes «vinrent s'insérer au sein du mouvement des *muqāṭaᶜajī* en vue de récupérer leur ancienne position et de rétablir les rapports antérieurs; les paysans ne jouèrent qu'un rôle dépendant et secondaire dans ce mouvement»[216]. Il était donc inévitable que le fossé entre les deux communautés se creusât. Cette opposition de deux *weltenschauung*, l'auteur la pousse jusqu'à y intégrer l'opposition entre la fécondité remarquable des maronites et la régression démographique de la communauté druze. Car, dit-il, «alors que l'assimilation par la collectivité maronite des rapports, qui constituent l'"univers" de l'époque, se traduit par un épanouissement effectif, même s'il est contradictoire, les liens de la collectivité druze aboutissent, au contraire, à l'isolement, prélude de la décrépitude aussi bien morale que physique»[217].

La dynamique de l'épanouissement maronite se résume en

214. *Ibid.*, p. 56. Notons l'insistance sur l'obédience ottomane des druzes (niée par Abū Ṣāliḥ; voir ci-dessus les pages que nous avons consacrées à ce dernier). En fait, Charāra et Abū Ṣāliḥ parlent de deux choses différentes. Alors que l'historien druze met en avant les hauts et les bas «factuels» enregistrés par les rapports druzo-ottomans, l'auteur marxiste souligne leur appartenance à une même tendance historique.

215. Citée in CHARĀRA, *op. cit.*, p. 54.

216. *Ibid.*, p. 55.

217. *Ibid.*, p. 60.

deux traits: 1º la formation du mouvement paysan et l'émancipation déjà signalée des paysans, à travers les initiatives populaires et les confrontations civiles; 2º la prise en charge par l'Église maronite (et aussi par les commerçants) de la direction du nouveau bloc historique. Ce dernier transfert caractérise, en définitive, le mouvement paysan lui-même, en tant que «force principale», puisque «les traits spécifiques des mouvements paysans autochtones se déterminent selon les relations diverses qui se nouent entre les paysans, d'une part, et les autres catégories sociales et les institutions politiques et idéologiques qui se trouvent à l'œuvre au sein de la formation sociale, d'autre part»[218]. C'est ce qui explique que l'intérêt dont témoigne Charāra pour les maronites est, en fait, polarisé surtout par la transformation du rôle de l'Église et par le développement de deux villes de l'intérieur, Dayr al-Qamar et Zahlé, centres commerciaux et artisanaux, certes, mais aussi foyers d'une organisation municipale, administrative et militaire qui fit d'elles, au cours de la période des *ḥarakāt,* deux expressions avancées et deux remparts de l'«autonomie» maronite. Pour l'Église, l'auteur relève que son accès à la position de «force dirigeante» du mouvement populaire est rendu possible grâce à une transformation interne que connaît à l'époque le rapport des forces à l'intérieur même des institutions ecclésiastiques. Ces dernières voient, en effet, la tendance qui voulait les maintenir dans leur rôle de points d'appui du pouvoir des notables faiblir au profit d'une tendance opposée qui aspirait à voir l'Église «représenter, y compris dans leurs contradictions, les intérêts de la communauté, mais à partir de l'aile marchante de celle-ci incarnée, en tout premier lieu, par les paysans et les commerçants»[219]. Ce qui sert de catalyseur à ce revirement, c'est le développement pris par les *waqf* (biens de mainmorte) qui donne une base plus large á l'indépendance de l'Église vis-à-vis des notables et — en favorisant l'expansion des œuvres de bienfaisance — multiplie les points de contact de l'Église avec la vie du peuple[220]... Il est

218. *Ibid.*, pp. 62-63.

219. *Ibid.*, p. 65.

220. *Ibid.*, p. 66.

inutile de dire que, par opposition à celui décrit par Yazbik, le rôle attribué par Charāra à l'Église est loin de se réduire à un simple «détournement», opéré de l'extérieur, du mouvement paysan. Bien au contraire, ce rôle se distingue, avant tout, par le caractère «organique»[221] du rapport qu'il noue avec le mouvement de masse. Il apparaît même que c'est ce dernier qui — non sans lutte — arrive à «détourner» l'Église de ses choix traditionnels et non l'inverse. Car la nouvelle attitude du clergé n'est que l'un des acquis (le plus important sans doute) de cette «percée paysanne ou populaire»[222] opérée au travers des remparts du pouvoir *muqāṭa'ajī*.

Au clergé, Charāra joint, dans la «force dirigeante» du mouvement paysan, des éléments citadins «démeurés si liés à la vie rurale que la définition d'une frontière séparant les deux secteurs est chose impossible»[223]. Ce sont eux qui, pour la première fois, instaurèrent le «mandat», comme principe du «pouvoir» ou de la «direction», au sein du groupe, introduisant ainsi une innovation qui «bouleversait de fond en comble l'univers politique»[224] de l'époque. Pendant que curés et moines, et même certains évêques, participaient à l'encadrement des initiatives populaires, Zahlé et Dayr al-Qamar mobilisaient plusieurs milliers de combattants et «se consultaient» en vue d'arrêter les meilleurs plans d'attaque et de défense. Cette diversité des provenances de ses éléments n'a nullement empêché l'unité du nouveau «bloc historique». L'auteur cite plusieurs cas où les fellahs maronites prennent sur eux la défense des villes et où celles-ci leur servent de points de rassemblement et de bases de départ, etc... En revanche, l'état de désunion maronite, que de nombreuses sources soulignent en l'opposant au monolithisme druze, ne semble pas gêner outre mesure la cohérence du tableau brossé par Charāra. Il appelle cet état des choses «absence de rapports hiérarchiques»[225] à l'intérieur des rassemblements

221. *Ibid.*, p. 107 et *passim*.
222. *Ibid.*, p. 69.
223. *Ibid.*, p. 72.
224. *Ibid.*
225. *Ibid.*, p. 70.

maronites; une absence qui aurait «libéré les maronites de la dépendance intérieure tant sociale qu'idéologique, les obligeant à assumer les responsabilités de l'auto-défense et de l'administration»[226]. Ailleurs, cette même absence lui semble être le point de départ d'un «renouveau militaire» maronite qui, «tout en se basant sur des données fondamentales dans les rapports familiaux et locaux, fut réalisé contre la structure militaire traditionnelle que les druzes ont conservée»[227]. Une telle appréciation ne se comprend qu'à la lumière de cette conception particulière de l'unité que nous avons déjà signalée. Certes, les troupes maronites étaient faibles, face aux «forces de choc compactes et mobiles» formées par les druzes; «mais le facteur politico-militaire, stratégique si l'on veut, jouait sans aucun doute en faveur des chrétiens»[228]. Et lorsque l'auteur souligne la «haut degré d'homogéneité et d'unité» qui aurait caractérisé le camp chrétien, il résume dans cette formule d'autres développements libellés en termes de «décalages et d'oppositions» et — pour définir le contenu de l'unité — de «pluralité, de cohérence et de généralité», ou encore de «réseau», de «différenciation et de diversité»[229], etc... Encore une fois c'est l'«organicité» qui constitue, aux yeux de Charāra, le secret de la supériorité du bloc historique maronite et, en particulier, du rapport entre ce bloc et sa propre direction[230].

226. *Ibid.*, p. 71.
227. *Ibid.*, p. 80.
228. *Ibid.*, p. 96.
229. *Ibid.*, pp. 95-96 et *passim*.
230. Charāra use largement de la terminologie gramscienne: bloc historique, force dirigeante, «intellectuels», hégémonie, etc... Plus importantes encore sont ses affinités avec l'imaginaire historique gramscien, historiciste et organiciste. Cela étant, il nous est difficile d'avaliser le titre d'«althussérien-maoïste» décerné à Charāra par S. AL-KACH, dans *Convaincre: discours de répression* (thèse ronéotée), Paris 1979, pp. 148-156. En fait al-Kach se contente pour appuyer sa classification d'un seul ouvrage de CHARĀRA, *Le discours arabe sur l'histoire* (thèse ronéotée), paris 1972, paru en (mauvaise) traduction arabe sous le titre *al-Masʾala al-tārīkhīya fī al-fikr al-ʿarabī al-ḥadīth* (La question historique dans la pensée arabe moderne), Beyrouth 1977. De tous les ouvrages de Charāra, c'est le seul qui porte des marques d'althussérisme.

Nous avons négligé jusqu'à présent la relation des *faits* telle qu'elle est donnée par Charāra. C'est qu'en règle générale, les faits ne sont évoqués dans ce texte que pour autant qu'ils viennent étayer le système d'interprétation adopté par l'auteur. Sans doute est-ce de rigueur dans un ouvrage polémique dont le propos n'est pas d'établir une relation exacte des événements, mais de déterminer la place qu'occupe le «confessionnalisme» dans le devenir du régime social libanais. Néanmoins, cette renonciation à raconter, par exemple, les *ḥarakāt*, l'une après l'autre, ou à égrener le chapelet des initiatives pouplaires, recèle une conception «autre» du rapport — caractéristique de la période étudiée — entre les luttes de classes et les confrontations inter-communautaires. Autrement dit, Charāra introduit, moyennant cette renonciation, sa conception de la nature du confessionnalisme. Rappelons-nous qu'en dépit d'une répartition de *densité existentielle,* différente d'un récit à l'autre, entre le conflit inter-communautaire et le conflit de classes, aucun des récits déjà examinés n'admettaient la réduction de ce dernier conflit au premier. Aucun d'eux ne souffrait la diluation de la lutte de classes dans les eaux de la vague de luttes inter-communautaires à tel point que la distinction des deux éléments devienne purement mentale. La réduction en sens opposé était mieux tolérée... Mais, en règle générale, deux courants de luttes, quoique peut-être d'inégale densité existentielle et d'inégale légitimité historique, sont distingués. Ils se rencontrent en un certain nombre de points, mais sans fusionner durablement. Charāra, lui, décrète au contraire l'unité — dans le sens que nous avons vu — de tous les processus qui traversent l'époque considérée.

L'affirmation de cette unité balaie entièrement la «pudeur des communautés». Face à ceux qui décrivent un «confessionnalisme» parasitant le devenir social, Charāra soutient que le confessionnalisme n'est pas venu se greffer «sur une lutte sociale pure comme les bonnes luttes sociales se doivent de l'être, pour la dévoyer et y introduire un goût étranger. Le confessionnalisme est au cœur d'une lutte de masse, populaire, plébéenne (*ᶜāmmīy*). Il a été l'un de ses piliers principaux avant de constituer sa forme

dominante»[231]. Face aux tenants d'une «coexistence» éternelle des communautés, comme caractéristique des formations sociales libanaises, à travers l'histoire, Charāra date la naissance du système confessionnaliste de cette lutte druzo-maronite qui a abouti au Moutassarifat et affirme qu'il n'est pas né de la coexistence mais d'un transfert d'hégémonie. Énumérant, ensuite, les facteurs de reproduction du confessionnalisme, il déclare que «le mouvement maronite a porté un contenu et s'est développé en une pratique recélant tous deux une énergie révolutionnaire restée jusqu'à nos jours sans égale, tant sur le plan politique que sur le plan organisationnel»[232]. Et s'il est vrai que les dernières pages de ce livre expriment, par les interrogations qu'elles formulent, un désir d'en finir avec le système confessionnaliste, il n'empêche que ce que l'auteur reproche aux «anti-confessionnalismes» actuels est précisément de manquer de ce qui a fait la force du mouvement maronite et — plus tard — du système confessionnaliste: leur «organicité». «Car la lutte de masse autochtone n'a pas réussi à faire de la solution arabe une ligne de masse égalant quant à l'ampleur, à la profondeur et à la nouveauté, la ligne libanaise au moment de sa formation»[233]. Se présentant en alternative à l'entité libanaise elle-même, lors de chaque crise générale, cette solution arabe a pourtant échoué à dépasser «la question de l'identité» et à freiner l'intégration des «élites» chrétiennes dans les cadres du régime confessionnaliste[234]. Pour tout dire, elle a échoué à s'ériger en «système» faisant face à un autre système.

A partir de ces considérations, l'attitude de Charāra vis-à-vis des parties étrangères se laisse deviner aisément. Nous assistons d'ailleurs à une énumération, toute imprégnée de sympathie, des «significations», pour les chrétiens libanais, de chacune de ces deux parties: l'Empire ottoman et l'Europe. L'«ottomanité» c'est «le despotisme des walis auquel rien ne

231. CHARĀRA, *Fī uṣūl..., op. cit.*, pp. 110-111.
232. *Ibid.*, p. 114.
233. *Ibid.*, p. 124.
234. *Ibid.*

peut soustraire les biens ou les femmes; (...) c'est aussi la persécution du *dhimmī* et son exclusion de la vie publique»[235]. C'est, d'autre part, l'intérieur arabo-oriental, source des combattants hauranais venus mettre le siège devant Zahlé. Et c'est enfin une crise socio-économique sans issue. L'Europe, au contraire, est «une garantie contre les exactions perpétuelles et l'humiliation»; c'est un frein pour «le Turc au pouvoir», et c'est un modèle de pratique économique et culturelle que les élites autochtones se sont efforcées de copier[236]. Pourtant, aux dires de l'auteur lui-même, en se liant à l'influence européenne, la «ligne confessionnelle» (maronite) se fourvoyait «dans les interstices de la domination coloniale puis impérialiste» et tendait à «se lier organiquement au marché impérialiste et à servir d'intermédiaire entre celui-ci et l'intérieur arabe»[237].

Telle est la position de Charāra dans la querelle libanaise sur la signification de l'Occident[238]. Il ne semble pas embarrassé par le statut colonialiste de celui-ci et ne va pas, afin d'y parer, se réfugier, par exemple, dans l'islām ottoman: il ne quitte pas la partie maronite pour la «noyer» dans les destinées globales de l'Orient arabe d'où elle ne sortirait qu'après avoir mérité le titre de «fantoche», pour avoir trahi la majorité et rejoint le camp de l'ennemi. Évidemment, Charara conserve sa place *actuelle* dans

235. *Ibid.*, p. 111.
236. *Ibid.*, pp. 111-112.
237. *Ibid.*, p. 113.
238. L'auteur fait preuve de compréhension et, même, de sympathie à l'égard des *deux* parties de cette querelle. Ce qui est chose rare chez nos historiens. SALIBI, par exemple, dans son *Tārīkh Lubnān al-ḥadīth, op. cit.*, nous présente un récit exempt aussi bien de fanatisme que de pudeur communautaire. C'est beaucoup. Mais Salibi situe la trame de son récit au plan de la causalité événementielle «assistée» d'éléments minimaux relevant d'une interprétation sociologique ou conjoncturelle. Autrement dit, il donne la priorité aux éléments relevant de la courte durée, même en racontant une histoire étalée sur plusieurs siècles. En dépit de ce fossé qui sépare deux «genres» ou deux «écoles » historiographiques, un souci demeure commun aux deux auteurs: celui d'affronter les événements du passé dans leur contexte temporel propre (même si — dans le cas de Charāra surtout — *une ombre maîtrisée du présent* plane sur le récit tout entier). Le «positivisme» de Salibi et l'historicisme de Charāra ont en commun le respect du temps ou, si l'on préfère, la reconnaissance de l'histoire.

les rangs de la résistance à ce même Occident dont le capitalisme «n'est plus ce mouvement impétueux qui refondait les sociétés sur des bases nouvelles et différentes», mais «se contente le plus souvent, des rapports d'échanges (...) comme moyen de mettre les rapports d'échanges (...) comme moyen de mettre les rapports sociaux sous la dépendance des bourgeoisies fantoches»[239]. Néanmoins, la positivité historique du colonialisme (celle précisément qu'il tire de ses percées du XIXe siècle) est totalement sauvée. L'auteur ne laisse voir aucun signe de protestation contre le sens de l'histoire.

C'est donc dans la foulée de l'expansion capitaliste, dans le courant du mouvement maronite à la base paysanne et à la direction plus ou moins cléricale, dans la ligne de la mutation qui accoucha du système confessionnaliste à dominante chrétienne, que se situe ce marxiste marginal au ban d'une gauche marxiste elle-même marginale. Et il s'y sent bien à l'aise. Nous ne pensons pas, pour notre part, qu'il lui ait fallu «dépasser» — théoriquement s'entend — cette marginalité pour réaliser une synthèse équilibrée de cette période de troubles, susceptible de rendre compte, sans en «refouler» aucun, des différents aspects du processus historique considéré. Bien au contraire, cette marginalité a permis à l'auteur de définir pour lui-même une *position* adaptée au processus en cours, au lieu d'épuiser son texte en brandissant, à chaque ligne, son identité. Parmi tous les récits qui nous sont parvenus, celui de Charāra se distingue par le fait qu'il prend le moment historique au sérieux. Le «confessionnalisme» a pris forme à un moment passé et non pas dans le refoulement actuel d'émotions passées. Il s'est perpétué jusqu'à ce jour où il est devenu possible de le regarder à distance pour le confronter avec une opposition qui prétend le contester. Ce mode de perception permet à Charāra de passer outre la «pudeur des communautés» et de prendre au sérieux le mouvement de masse maronite en tant que levier d'une œuvre légitimée par l'histoire: la fondation du régime confessionnaliste. Loin d'être présentés sous les traits de l'ethnie fourvoyée dans le rôle d'agent

239. CHARĀRA, *op. cit.*, pp. 124-125.

collectif de l'impérialisme, ou maquillés en classe trahie par son monolithisme communautaire, ou enfin reconnus dans leur statut de communauté, mais accusés de s'être déguisés en classe pour se tailler frauduleusement une place hégémonique, les maronites sont dits être une *communauté sociale* mobilisant pour s'ériger en «nouveau bloc historique» les énergies de ses paysans, celles de son clergé, celles de ses commerçants, etc... Afin de s'assurer ce rôle, ils ont dû affronter, tout en l'utilisant, le réseau de rapports traditionnels que coiffaient les *muqāṭa'ajī*, druzes et chrétiens. L'identification de l'auteur — disponible à cause de sa triple ou quadruple marginalité — avec ce nouveau bloc historique dans sa formation et sa marche vers l'hégémonie culmine en image idéale du rapport entre les deux «sociétés», civile et politique. L'avatar de ce rapport, décrit par Charāra, est celui qui aurait soudé «force principale» et «force dirigeante» au sein du mouvement maronite. Le modèle de «force dirigeante» — incarnée surtout par l'Église qui bénéficie ici d'une attention particulière — est sans aucun doute fourni à l'auteur par la *tête* qui, d'une part, porte les organes des sens et oriente les mouvements de l'être, mais qui, d'autre part, se nourrit à travers un réseau d'artères issues des profondeurs de l'organisme et qui demeure à l'écoute de celui-ci et cherche à réaliser des compromis entre ses intérêts plus ou moins incompatibles. Les images de liaison multiple et d'écoute paraissent même plus importantes que l'idée abstraite de «direction»; elles sont les conditions de sa crédibilité. La direction doit être plutôt expression que sens dicté. Trouvant cette condition réalisée dans le «bloc» maronite, Charāra, se souciera fort peu — dans le feu de sa polémique avec l'opposition actuelle au «confessionnalisme» — du *coût* qu'aura valu aux maronites, avant tout autre, le trajet parcoura par ce rouleau compresseur que l'auteur appelle, non sans candeur, leur «bloc historique». L'unique allusion à «l'immense violence asiatique» se clôt en érigeant celle-ci en «véritable accoucheuse de notre histoire contemporaine»[240]. C'est dire que, dans le contexte d'une vision où les massacres inter-communautaires et les

240. *Ibid.*, p. 121.

initiatives populaires se fondent en un seul courant, la guerre civile est jugée sur son efficacité historique et aucunement sur son coût. D'un point de vue plus général, l'absence de toute considération relative au coût est une conséquence de ce «progressisme» qui avalise, sans conditions, les forces «montantes» de l'histoire et qui est inhérent à divers marxismes... Pourtant, l'hypothèse enjoignant à la direction politique d'«exprimer» la tendance principale de la société civile ne recèle pas, sous la plume de Charāra, l'appel à une nouvelle guerre civile. Le souci actuel, sous-jacent, aux descriptions de cet auteur n'était pas tant la définition d'une forme de lutte que celle d'un style de relation entre la direction politique et les masses. Il s'agissait d'établir, moyennant une comparaison avec les origines du régime confessionnaliste lui-même, l'échec des avant-gardes opposées à ce régime, à brancher leurs activités sur les luttes des masses. Cette problématique occultait assez efficacement la question de la violence, dans la mesure où le choix de cette forme de lutte ou de toute autre devait dépendre essentiellement de la «libre» décision des masses. D'ailleurs, la comparaison des oppositions contemporaines avec le mouvement des paysans maronites et de leur Église n'était pas exempte d'un certain «volontarisme» qui, modelant la perception du présent, s'avérait peu compatible avec l'historicisme gramscien appliqué au passé.

Donc la violence, qui n'avait pas bénéficié d'un traitement spécifique de la part de Charāra explosa démesurée, quelques semaines seulement après la parution de son ouvrage en 1975... Elle prouva que, sans se mettre nécessairement au service d'un quelconque idéal issu de l'idée de «progrès», elle pouvait être l'«expression», envahissante et infernale, des dynamiques contradictoires de la société civile. C'est au spectacle de cette violence nullement «progressiste» que la question du «coût» des transformations sociales fit irruption dans le discours de Charāra. La problématique de la politique-expression céda le pas à la problématique de la politique-maîtrise[241]. La première protestait

241. L'hésitation entre ces deux pôles traverse les articles (écrits entre 1974 et 1976) que CHARĀRA a réuni en un volume sous le titre *Ḥurūb al-istitbāᶜ*,

contre le repli sur elle-même de la pratique politique, le fonctionnement à vide de ses appareils; la seconde vint protester contre l'explosion de la société civile en un dédale de politiques cloisonnées. Ainsi, grâce à la guerre civile, la problématique de l'«opposition-expression» fut récupérée par la sphère de l'État. Charāra se consacra à mettre au point un système où l'État puisse allier «expression» et «maîtrise» sans être accusé de tenter la quadrature du cercle.

Ḥulw/Qāzān: l'«essence de classe» et l'ennemi démasqué

La fusion du combat inter-communautaire et des luttes paysannes n'est pas un procédé agréé dans toutes les histoires marxistes de la période des *ḥarakāt*. Ce gramscisme, qui confectionne un bloc historique dont le désir d'hégémonie suffit pour l'ériger en «valeur», est — en plus de ses autres marginalités — un marxisme marginal. En affrontant la même phase de l'histoire du Liban moderne, les marxistes du parti communiste

op. cit. Dans les derniers en date de ces articles, l'État occupe déjà le centre de la problématique en tant que «gestionnaire» de la division de la société. Nous avons déjà rendu compte de cette évolution dans A. Beydoun, «Waḍḍāh Charāra: dīmuqrāṭīyat al-dawla amᶜumq al-ḥurrīya? (W. Ch.: démocratie d'État ou profondeur de la liberté?), *Dirāsāt ᶜarabīya,* novembre 1979, pp. 131-152. Un peu plus tard, Charāra publiait un gros ouvrage où cette évolution se confirmait: *al-Silm al-ahlī al-bārid min 1964 ilā 1967* (La paix civile froide de 1964 à 1967), 2 vol., Beyrouth 1980. C'est une vaste analyse du «noyautage» de «l'État» (en tant qu'institution liée à la société capitaliste) et des institutions (à caractère «capitaliste» et «démocratique») en homogénéité avec l'État moderne, par les rapports dits traditionnels (rapports fondamentaux de la société civile libanaise). Ce noyautage ne se solde pas, comme on pourrait le croire, par une «libération» des groupes civils. Ces derniers sont, au contraire, renvoyés à leurs lois internes d'une rigueur inexorable. S'affrontant encadrés par ces lois, au sein de secteurs et d'institutions régis, en principe, par des modes d'unification et de division foncièrement différents, ces groupes sont, en permanence, exposés au danger de guerre civile. Par ailleurs l'ouvrage de Charāra fait sentir, mais sans l'énoncer explicitement, la nécessité d'une critique du concept de «politique» (détaché du «civil» par toute la tradition occidentale issue de Machiavel et de Hegel) que l'on applique sans discernement aux sociétés dépendantes.

libanais — qu'il s'agisse de dirigeants ou d'intellectuels — ont d'autres soucis en tête. Charāra relève que le mot «confessionnalisme» n'est pas utilisé une seule fois dans *Le programme du P.C. et les méthodes et moyens de sa réalisation*, publié par le 2e Congrès du parti en 1967, quoique le «mot absent» «se dissimule derrière plus d'un mot dans le texte»[242]. Ce rejet du donné confessionnaliste est loin d'être l'apanage d'un texte tel que le «programme» où les éléments historiques sont directement placés au service de choix politiques qui, eux, constituent l'objet avoué et le contenu principal du texte. Nous tombons sur le même rejet dans d'autres discours marxistes qui, apparemment, n'ont que l'histoire à cœur. Tel est, par exemple, le cas de la brochure de Yūsuf Khaṭṭār al-Ḥulw, *al-ᶜĀmmīyāt al-chaᶜbīya fī Lubnān*[243]. Le titre donne à croire que l'auteur a choisi d'étudier isolément ces «communes» disséminées entre 1820 et 1859. En réalité, il s'agit d'un récit «suivi» où seuls sont laissées en blanc les confrontations inter-communautaires... tellement l'auteur est certain que celles-ci n'ont pas leur place dans une histoire axée sur le mouvement paysan. En racontant les faits relatifs au «communes», sans se priver de citer *in extenso* certains documents, al-Ḥulw ne s'intéresse qu'accidentellement à l'appartenance communautaire des paysans. Il réussit à écrire une histoire des *ʾāmmīyāt* où il n'est presque jamais question de druzes ni de chrétiens. Et s'il lui arrive de faire mention des uns ou des autres, c'est ou bien pour dire que les communautés n'ont joué aucun rôle dans les *ʾāmmīyāt* si ce n'est celui d'y fusionner, ou bien pour montrer que leur présence, en tant que communautés, y était toujours parasitaire, imposée par les efforts conjugués de forces qui semblent toutes (quoique dans des sens divers) soit étrangères, soit isolées du mouvement populaire (ce dernier gardant de ce fait une essence paysanne pure). Ces forces comptent, d'une part, les «étrangers», ottomans et européens, et, d'autre part, les *muqāṭaʿajī* autochtones et les hommes de religion. En bref, l'auteur tend à *dépouiller* l'essence de classe du

242. Charāra, *Fī uṣūl...*, *op. cit.*, p. 9.
243. Al-Ḥulw, *op. cit.* Nous citons ici l'édition de 1979.

processus historique soit en isolant ses moments les plus dominés par la lutte de classe (les *ʿāmmīyāt*), soit en y marginalisant les données communautaires qui ne seraient que de l'artificiel et du parasitaire. Ce double «dépouillement» va évidemment à l'encontre de la thèse selon laquelle le mouvement paysan a constitué la «force principale» au sein d'un «bloc historique» en ascension... Car, pour Charāra, la dimension communautaire, loin d'abâtardir le processus ou d'en constituer l'aspect négatif, faisait corps avec les autres dimensions du mouvement. Par contre, l'unique allusion faite par al-Ḥulw à une «transformation» de la lutte de classes en confrontation inter-communautaire suggère qu'il s'est agi, en réalité, d'un coup de force perpétré par les ennemis du mouvement populaire. En tant que tel, ce dernier n'est jamais montré parmi les forces en présence dans les luttes inter-communautaires. «La complicité de l'*iqṭaᶜ* avec l'autorité turque, écrit al-Ḥulw, les ingérences étrangères (...), l'attitude de certains hommes de religion ont transformé la glorieuse révolution kisrawānaise, après l'avoir liquidée, en querelle confessionnaliste qui eut pour théâtre d'autres régions du Liban et, notamment, le Chouf»[244]. Ainsi il ne reste plus rien de commun entre le *mouvement lui-même* et ce qu'il est devenu.

Un autre texte consacré également à la *ʿāmmīyā* du Kisrawān (et à ses prémices) et se réclamant, lui aussi, du marxisme-léninisme du P.C.L. offre, cependant, sous certains rapports, des différences d'optique assez importantes avec la brochure d'al-Ḥulw. Il se caractérise en plus par une délimitation plus ambitieuse du champ de l'analyse et du récit et par une certaine rigueur méthodologique dénotant un historien de métier. C'est l'article de Fu ʿād Qāzān, «La révolution paysanne populaire au XIXe siècle»[245]. Cet auteur paraît moins soucieux que son camarade de bannir du processus analysé les éléments qui risquent de nuire à son homogénéité postulée et de sacrifier l'impact concret de l'événement au profit de la «leçon» qui en découle.

244. *Ibid.*, p. 114.
245. F. Qāzān, *« al-Thawra al-fallāḥīya al-ḍhaᶜbīya fī al-qarn al-tāsiᶜ ᶜachar bi-qiyādat Tānyūs Chāhīn»*, in *al-Tariq*, 1970, nº 3, 1970, pp. 75-127.

Pour citer un exemple, son appréciation de l'insurrection de 1840 se situe aux antipodes de celle d'al-Ḥulw qui, lui, concentrait sur elle une part importante de sa sympathie. En effet, pour l'auteur d'*al-ʿĀmmīyāt*... cette insurrection a «ébranlé les bases» du pouvoir égyptien et du gouvernement de son «agent» Bachīr II, elle a réuni les représentants «de toutes les communautés» et préparé la révolution du Kisrawān dirigée par Chāhīn; «il n'est pas vrai», enfin, que des provocations européennes aient été à l'origine de cette insurrection[246].

Contrariant toutes ces observations, Qāzān trouve à l'insurrection de 1840 «un seul aspect positif», par ailleurs «très important»: «la prise de conscience des paysans de leur propre importance en tant que classe sociale»[247]... Prise de conscience qui n'empêche pas l'historien de se montrer fort réservé quant au caractère *ᶜāmmī* (populaire) du mouvement et *a fortiori* à son identité «révolutionnaire». «Les émirs, les *muqāṭaᶜajī* et la cinquième colonne» auraient, selon Qāzān, séduit les paysans «fût-ce pour un moment», et les aurait fourvoyés dans la «révolution»[248]. Ces jugements se comprennent à la lumière de la réponse que Qāzān donne à une question qui, tout en y restant implicite, pèse sur son texte d'un poids obsédant: Qui sont nos amis? Qui sont nos ennemis? Dans le camp des ennemis, nous tombons sur les Ottomans, «l'Europe réactionnaire», les chefs de l'*iqṭaᶜ* libanais et le clergé. Dans celui des amis, nous trouvons tout ce qui est moderne et centralisateur: Mohammad Ali et Bachīr II: deux «amis» de l'historien, quoique considérés à juste titre par le mouvement paysan comme des ennemis... Les insupportables pressions exercées par le pacha égyptien sur la masse des fellahs n'auront été, pense Qāzān, qu'un mal exceptionnel, presque inévitable, dû aux circonstances de la guerre. Elles ne doivent pas obnubiler l'appartenance stratégique des deux parties à une même tendance historique: la tendance anti-*iqṭāᶜ* et pro-capitaliste. Cette tendance, à la longue irrépressible et destinée à dominer notre histoire moderne, mérite bien qu'on

246. Al-Ḥulw, *op. cit.*, pp. 106 et 107.
247. Qāzān, *loc. cit.*, p. 79.
248. *Ibid.*, p. 80.

lui sacrifie la rencontre «de toutes les communautés» et autres valeurs du même genre que d'autres auteurs, dont al-Ḥulw, avaient cru apercevoir dans l'insurrection de 1840. Le même «modernisme» désigne l'unique aspect du mouvement auquel Qāzān trouve une signification positive: sa promotion de la conscience de classe des masses paysannes.

Le système de valeurs qui soutient la vision de notre historien communiste est d'une cohérence à toute épreuve. L'appartenance à la «réaction» sert de titre commun à tous les ennemis, des cléricaux et *muqāṭa ʿajī* autochtones aux Européens contre-révolutionnaires, en passant par l'autorité ottomane et ses agents. A y regarder de près, la révolution bourgeoise de style européen est, à n'en pas douter, la matrice de toutes les valeurs de ce système. Qāzān ne doute pas que la modernité bourgeoise soit promise à remporter, un jour, la victoire. Et, pour sa part, il est décidé à ne s'identifier à aucune valeur si elle n'est puisée dans le courant même de l'histoire. «Alors que l'Europe féodale (...), écrit-il, se tordait encore (...) dans sa difficile gestation historique pour mettre au monde son enfant bourgeois (...) la métropole ottomane, elle, faisait marche arrière, en tentant d'entraîner avec elle tous les peuples de l'Empire sur la voie de l'affaiblissement, de la décadence et du déclin»[249]. la gestation bourgeoise a servi de modèle á Mohammad Ali, en Égypte, d'abord, puis au Liban et dans les autres provinces syriennes, après son entrée en guerre avec la «réaction ottomane» et son occupation de la Syrie. Dans notre pays, dit Qāzān, «Mohammad Ali, en dépit de certains aspects négatifs de son style de gouvernement, laissa derrière lui (...) des ébauches de sécularisation et de mesures égalitaires (...) qui vinrent renforcer l'attachement des Libanais, en général, et des chrétiens, en particulier, aux principes de la Révolution française, et surtout à l'abolition des privilèges féodaux (...)»[250]. Quant à Bachīr, il est l'agent d'exécution libanais du plan adopté par le vice-roi, et qui d'ailleurs n'était pas en contradiction avec la politique de l'émir

249. *Ibid.*, p. 84.
250. *Ibid.*, p. 85.

antérieure à l'occupation égyptienne. Dès 1805, cette politique obéit à une «tendance centralisatrice» consistant à «opposer les féodalités les unes aux autres au profit de la féodalité centrale et de ses favoris»[251]. Qāzān reproche à la plupart de nos historiens de ne pas comprendre que, «dans certaines conditions historiques, la concentration du pouvoir féodal dans les mains d'un prince fort et de sa suite (...) est une mesure progressiste (...) compatible avec les intérêts de l'État et recelant des possibilités de développement de la nouvelle classe bourgeoise et des germes de la révolution agraire»[252].

Ce pas franchi, la révolution kisrawānaise pourra, selon Qāzān, constituer, vingt ans après le départ d'Ibrahīm Pacha et la chute de Bachīr, une nouvelle étape contrastant avec «la consécration officielle du confessionnalisme par les Ottomans»[253], à travers l'instauration des caïmacamats et le retour en force de l'arbitraire féodal, surtout en dehors des districts mixtes... Ce que la «république» de Ṭāniyus Chāhīn apporte de neuf c'est précisément le remplacement de cet arbitraire, basé

251. *Ibid.*, pp. 77-78.
252. *Ibid.*, p. 78. Masʿūd Ḍāhir, qui appartient avec Qāzān à la même tendance marxiste, trouve lui aussi un contenu progressif à cet aspect de la politique bachīrienne. Cf. son article «Ṣirāʿ al-markazīya dākhil al-niẓām al-muqāṭaʿajī al-lubnānī fī al-thuluth al-awwal min al-qarn al-tāṣiʿ ʿachar aw ṣirāʿ al-bachīrayn» (La lutte pour le centralisme au sein du régime de l'*iqṭāʿ* libanais au cours du premier tiers du XIXe siècle, ou la lutte des deux Bachīr), *Dirāsāt ʿarabīya*, nº 3-7, 1977; nous tombons, pp. 122-123, sur une opinion modérée sur cette question. Quant à Abū Ṣāliḥ, nous l'avons vu (cf. *supra*) dénier tout contenu authentiquement moderniste au combat de Bachīr contre les *muqāṭaʿajī* (dont les plus importants étaient druzes).

Nous devons signaler d'autre part que, jusqu'à présent, nous nous sommes abstenus de rendre *iqṭāʿ* par «féodalité». Nous suivions en cela les remarques judicieuses de M. Rodinson in *Islam et capitalisme*, Paris1966, pp. 73-83 et de D. Chevallier, *La société du Mont-Liban..., op. cit.*, pp. 83-85. ... Sauf dans le cas d'auteurs qui, s'exprimant en français, pratiquent eux-mêmes cette assimilation (Jouplain, Ismail...). Dans le cas de Qāzān, qui écrit en arabe, nous nous sentons fondé à traduire *iqṭāʿ* par «féodalité»... L'univers terminologique de cet auteur (et de certains autres marxistes) favorise — pour ne pas dire impose — ce genre d'assimilation au sujet de toutes les classes sociales («aristocrates», «bourgeois», «paysans», etc...).
253. QĀZĀN, *ibid.*, p. 80.

sur le pouvoir familial, par une sorte de volonté générale. Le «concret» de l'ascendance distinguée cède la place à la souveraineté de la loi issue d'une volonté anonyme et «abstraite». On passe successivement de la répartition du pouvoir entre les membres — nombreux — de plusieurs familles à sa concentration en la personne de l'émir (Bachīr II) et son administration, pour l'ériger enfin en puissance abstraite «déléguée» par la «volonté du public» à toute personne ou équipe sur laquelle tomberait le choix de celui-ci. Désormais, le pouvoir se détache de toute identité personnelle et transcende ceux qui le détiennent. Le dépassement par la «république» du centralisme émiral ne diminue en rien le caractère «progressif» de celui-ci. Étape nécessaire, il préfigure le centralisme auquel ne manquera pas de se rallier la république bien établie. Le chef de la révolution n'a-t-il pas commencé, dès que celle-ci a pris une ampleur suffisante, à «délivrer des mandats pour la perception des droits et la punition des coupables, sans qu'il soit contrarié par qui que ce soit»[254]?

Il va sans dire que le camp des ennemis est, lui aussi, un camp homogène. Les *muqāṭa ʿajī*, l'autorité ottomane, la réaction européenne (et les agents locaux de ces deux dernières) donnent l'impression — à s'en tenir à l'article de Qāzān — d'agir de concert. Pourtant, le comportement de l'un des protagonistes de ce camp, le clergé maronite, présente une certaine ambiguité... que l'auteur s'empresse de dissiper. Pour ce faire, il est obligé de poser une question de principe: le clergé a-t-il le *droit* de rejoindre les rangs de la révolution? Et si oui, est-il *possible* qu'il rallie effectivement les forces révolutionnaires? Dans un passage étonnant, Qāzān nous assure que, «d'une façon générale, tout citoyen a le droit d'intervenir et de participer aux affaires politiques qui décident du sort de son pays (...) Quant à promulguer ou à faire promulguer un décret ou une décision interdisant à tel individu ou à telle catégorie de la population, les hommes de religion, par exemple, à quelque confession ou religion qu'ils appartiennent, de faire de la politique, c'est là une

254. *Ibid.*, p. 113. Qāzān reprend la formulation d'AL-ʿAQĪQĪ, *op. cit.*, p. 87.

chose risible»[255]. Voilà pour le droit. Aussi était-il *possible* (c'est la réponse de Qāzān à la question de la possibilité) «que, dans les rangs du clergé, un ou plusieurs individus se montrent sensibles à l'intérêt du peuple (...)»[256]. L'auteur est même certain que «la révolution démocratique populaire paysanne dont il est question ici (...) n'a pas manqué en son temps d'éveiller la sympathie d'individus appartenant au clergé, mais dont le rôle a été perdu ou occulté après la faillite des princes de l'Église à exploiter la révolution et la volte-face qui en a résulté»[257]. L'auteur, qui se sent plus à l'aise sur le plan des principes, ne tarde pas à trouver naturel — au prix d'une digression assez pédante — le ralliement du père Grégoire «à la cause du peuple français dans la Révolution de 1789» et «l'attitude positive du Patriarche Tikhon à l'égard de la Grande Révolution socialiste d'Octobre»[258]. Il conclut qu'*il ne serait* pas étonné par l'apparition éventuelle d'autres personnages de la même étoffe.

Cette réserve, dont nous verrons sous peu l'importance, ne modifie pas sensiblement l'idée que Qāzān se fait du rôle joué par le clergé dans l'insurrection du Kisrawān. Car tout, sous la plume de cet auteur, retrouve son essence première. Et le clérical, par essence, s'apparente au féodal. Tous les deux appartiennent à ce patrimoine menacé par la prédilection capitaliste pour les valeurs du présent. C'est grâce à l'héritage que le pouvoir se perpétue dans une lignée féodale... Et le clergé se charge, lui aussi, de perpétuer un patrimoine spirituel, en incarnant institutionnellement sa continuité, à l'intérieur d'une communauté confessionnelle ou religieuse. Par contre, la révolution démocratique suspend tout à un présent essentiel: celui de la volonté générale. Qāzān insiste, il est vrai, sur les différences qu'il perçoit entre le clergé et ceux qu'il appelle «la classe des nobles séculiers»[259], aussi bien au point de vue de

255. QĀZĀN, *op. cit.*, p. 108.
256. *Ibid.*, p. 111.
257. *Ibid.*
258. *Ibid.*
259. *Ibid.*, p. 108.

l'évolution culturelle et civique qu'à celui de la proximité des milieux populaires. Ces différences, toutes à l'avantage du clergé, ont nourri son ambition, déjà soutenue par une puissance économique grandissante et par les réminiscences d'une vieille tradition, de remplacer les féodaux au pouvoir. Mais si ces clivages suffisent pour «expliquer» la contradiction entre les deux catégories concurrentes, ils ne nuisent pas, en dernière analyse, à la communauté de leur appartenance de classe... Il ne s'agit là, pour Qāzān, en effet, que des «deux catégories de l'aristocratie chrétienne»[260]. Le lien de l'attitude ecclésiastique vis-à-vis de la révolution avec le mouvement paysan paraît loin d'avoir ce caractère «organique» que lui attribue Charāra ou cette importance que lui trouvait Jouplain qui y voyait la grande force de la révolution. Aux yeux de l'historien communiste, il s'agirait plutôt d'un faux-semblant, le clergé ne faisant que «prétendre appuyer la révolution, dans la mesure où celle-ci était un fait accompli, bien loin de répondre à ses vrais désirs, mais qu'il espérait contenir et exploiter en vue d'imposer un pouvoir temporel à caractère autocratique et religieux ou, le cas échéant, de se retourner contre elle, faute de pouvoir la dominer»[261].

Une prise du pouvoir éventuelle par le clergé, loin de créer une situation historique nouvelle (en comparaison avec le pouvoir des féodaux), serait, au contraire, foncièrement discordante avec le contenu démocratique du mouvement paysan. Le clergé n'est que l'aristocratie religieuse faisant face à l'aristocratie séculière. Aucune mutation socio-politique n'est à espérer de ce côté-là. Il était même à craindre qu'une hégémonie cléricale rende impossible cette mutation. Mais les intentions du clergé furent «dénoncées»[262]. Il n'a jamais réussi «à prendre la tête de la révolution»[263] pour en perdre plus tard la direction, comme l'a prétendu un Jouplain. Quant au «rôle important assumé en propre par le clergé», il a consisté à prendre part à cette fameuse

260. *Ibid.*, p. 109.
261. *Ibid.*
262. *Ibid.*, p. 113.
263. *Ibid.*, p. 114.

transformation «de la lutte populaire de classe en combat fratricide entre les communautés»[264].

Ce diagnostic du rôle du clergé occupe une place centrale dans le récit «marxiste-léniniste» du soulèvement kisrawānais et dans la description du passage de la lutte de classe à la confrontation «confessionaliste». Le rejet du clergé au dehors du front révolutionnaire proprement dit se solde par une marginalisation de l'appartenance communautaire des paysans chrétiens

264. *Ibid.*, p. 117. La thèse de la transformation est commune à un grand nombre d'historiens aux positions éloignées les unes des autres, voire contradictoires. Ils en rejettent la responsabilité sur certaines parties libanaises (cléricaux, muqāṭaᶜajī, etc...) et d'autres étrangères. Mais, naturellement, ils divergent sur la désignation de ces parties. Pour Jouplain et Ismail, (v. *supra*) il faut chercher du côté des autorités ottomanes et des chefs druzes... Pour Yazbik, al-Ḥulw, Qāzān (v. *supra*) et ᶜA. ḤANNĀ, *al-Qaḍīya al-zirāᶜīya wa-al-ḥarakāt al-fallāḥīya fī Sūrīya wa-Lubnān* (Question agraire et mouvements paysans en Syrie et au Liban), Beyrouth 1975, pp. 172-173, la responsabilité est partagée entre toutes les parties «étrangères» (y compris l'ottomane)... Enfin pour certains historiens maronites, par exemple Y. AL-SAWDĀ, *Tārīkh Lubnān al-ḥaḍāri, op. cit.*, p. 207 et *passim*, seuls les Ottomans, de toutes les parties étrangères, doivent répondre de la transformation en cause.

Pour dire vrai, nous n'avons trouvé dans tous ces récits ni dans ceux qui y sont cités aucun élément matériel permettant de dire avec certitude que ladite transformation a eu lieu. Il existe, bien entendu, à partir de l'incident de Beit-Méri, en août 1859, de nombreux indices de préparatifs dénotant l'imminence de la guerre inter-communautaire. Auparavant, il y avait eu les prises de position des maronites du Sud et de leurs *wakīl* contre l'arbitraire de l'*iqṭā* druze. Mais rien ne prouve que les paysans druzes aient été sérieusement contaminés. Les allégations de certains auteurs à ce sujet restent purement conjecturales. Il y a enfin l'allégeance au caïmacam Bachīr Aḥmad Abū al-Lamᶜ, commune aux fellahs du Kisrawān et à une partie de la minorité druze du Matn. Elle indique peut-être que les Kisrawānais n'étaient pas particulièrement mobilisés contre les druzes autour de 1859... Peut-être éclaire-t-elle aussi le retard mis par Ṭāniyūs Chāhīn à lancer son appel (le 10 juin 1860, soit deux semaines après le début des combats) au secours des maronites du Sud. Quoi qu'il en soit, le malentendu sous-jacent à la thèse de la «transformation» demeure entier. En effet, les paysans du Kisrawān avaient-ils, en se révoltant contre les Khāzin, mis de côté leur appartenance communautaire en dépit de cette légion de prêtres à l'œuvre dans leurs rangs?... Le fait de se révolter contre les cheikhs maronites prouve-t-il que les *paysans maronites* étaient devenus paysans tout court? Ces paysans maronites étaient une composante de l'alliance majeure dans le caïmacamat chrétien... Alliance qui comptait aussi l'Église maronite, le caïmacam et le consulat de France... et qui était loin d'être en

et, partant, par la réduction en simple masque confectionné par l'ennemi de classe, du «confessionnalisme» en général. Le contenu véritable de l'histoire c'est la lutte de classes que l'on cherche ainsi à dissimuler, voire à défigurer. Comprendre un événement c'est, en définitive, rejeter comme accessoires tous les attributs des protagonistes pour ne garder que leur appartenance de classe. La démarche de cette pensée marxiste est une démarche de *dépouillement* dont le but avéré est de mettre à nu le cœur vivant ou le noyau des événements, toujours le même. Elle n'est pas une démarche d'*organisation* d'éléments aux rôles divers, sans doute, et d'importance inégale, mais tous *réels*. Nous sommes renvoyés à Yazbik, mais aussi, et quoique d'une manière beaucoup moins abrupte, à Ismail.

A force d'être ainsi *dépouillée* de ses déterminations concrètes, la situation de classe n'est plus, à proprement parler, une situation. Normalement, la notion de situation sociale s'associe, en effet, avec une idée de plasticité ou de mobilité décrivant son appartenance au monde du devenir... idée qui, précisément, tend à s'évanouir sous le poids de l'essentialisme classiste. A la lumière de cet essentialisme, hostile au temps et à ses «accidents» et destructeur de tout ce qui est «propre» ou «singulier» ou «contingent», dans la conjoncture analysée, on comprend comment Qāzān a trouvé convenable de discuter du *principe* de l'intervention cléricale dans les mouvements populaires avant de se demander si, *en réalité*, le clergé maronite a participé au soulèvement du Kisrawān. Le principe est ce qui exprime la «nature» de classe; il baigne dans un éternel présent. Le clergé

mauvais termes avec Khūrchīd Pacha durant la première phase de son mandat. Elle faisait face aux Khāzin et à Bachīr ᶜAssāf Abū al-Lamᶜ (cousin-ennemi du caïmacam) considérés comme étant les hommes de Moore, consul anglais, ennemi de la communauté et ami des druzes.

L'hypothèse de départ erronée des tenants de la «transformation» est que la communauté est simplement une communauté religieuse et non pas une formation sociale aux fonctions multiples, que ses contradictions n'empêchent pas de constituer un cadre de solidarité. S'induisant ainsi en erreur, tous ces historiens promènent un regard admiratif sur les paysans kisrawānais en révolte contre les cheikhs de leur propre communauté et laissent échapper un cri unanime: «Regardez-les! Ils n'étaient pas "confessionnalistes"!...»

est le clergé, la féodalité la féodalité, et les paysans sont les paysans. Ni le temps ni l'espace n'ont de prise sur ces substances. Surtout, elles ne sont pas affectées par les hauts et les bas d'une histoire commune ni par ce qui s'est noué et dénoué de relations entre ces protagonistes et les autres. Il est vrai que le cours réel de l'histoire met souvent à l'épreuve la fidélité des essences sociales à elles-mêmes. Les paysans, par exemple, passent, sous la pression d'ennemis divers dont le clergé, d'un comportement de classe à un comportement «confessionnaliste». Mais ce passage (qui d'ailleurs s'explique par les limites des dispositions révolutionnaires des paysans que devra compenser la direction prolétarienne) ne saurait être qu'une parenthèse. Il n'empêchera pas le retour, un jour, à des dispositions plus conformes à l'identité de classe.

Identité (ou nautre) de classe, donc, et non pas situation de classe. Car le propre d'une situation socio-historique est de constituer la résultante provisoire de déterminations qui, tout en combinant leurs effets, constituent un ensemble clivé de l'intérieur et ouvert, de ce fait, au devenir. Pluri-détermination et clivage rendent possible l'événement, c'est-à-dire ce dont l'arrivée n'est pas garantie avant d'avoir lieu et dont la destinée demeure également plus ou moins incertaine. En choisissant d'évoluer parmi les «situations» et leurs interactions, l'historien s'impose de rester attentif à ce qui est réellement arrivé et non pas à ce à quoi il s'attendait lorsque, armé de «lois», d'essences et de «droits» (tel que celui du clergé à rejoindre les mouvements populaires), il a abordé la période à analyser. Nous avons vu le «confessionnalisme» se présenter chez Charāra comme une combinaison d'aspects dont aucun — même s'ils sont d'importance très inégale — n'est à rejeter. «A l'instar de la valeur d'échange dans le capitalisme, explique cet auteur, le confessionnalisme traverse tous les plans des rapports de production jusqu'aux rapports de distribution et aux relations entre les personnes. On le trouve mêlé à la répartition de la main-d'œuvre en contremaîtres et ouvriers. à la définition d'une échelle de salaires et de promotion — liée à l'appartenance communautaire — à l'intérieur de l'usine, et aussi à la détermination des types de

production agricole et du mécanisme de leurs prix, à la délimitation des aires d'habitat, aux chances de réussite scolaire et au choix de conjoint, aux références culturelles et linguistiques et aux cadres de la vie quotidienne... A l'intérieur de ces mécanismes et domaines, des frontières passent qui renouvellent la sélection en la soumettant à des critères dont la communauté constitue la base et le cadre de référence»[265]. De dimension essentielle de l'identité, l'appartenance communautaire devient ici (en dépit de son caractère séculaire, hérité) la charpente d'une situation globale. En traversant les plans énumérés par le texte, elle épouse les lignes du réseau constitutif du «social», sans que ce dernier puisse être réduit au communautaire. L'approche du «social» par Charāra n'est pas une approche réductrice, dépouillante. Renonçant à cerner une «nature», elle tisse un réseau. L'emprunt à Gramsci du concept de «bloc historique» est un autre aspect de cette approche topique. Le bloc historique est pluri-dimensionnel. Dans le cas des chrétiens du Mont-Liban, à l'époque des *ḥarakāt*, il réunissait paysans, artisans, cléricaux, commerçants et certains éléments *muqāṭa ʿajī*. Les rôles y étaient partagés entre les villages et des villes telles que Dayr al-Qamar et Zahlé, etc... Ces rôles ne s'additionnaient pas, mais s'organisaient en hiérarchie, les paysans formant la force principale, le clergé et les commerçants, la force dirigeante, etc... La dynamique de ce bloc se solde par une résultante provisoire, produit de l'interaction avec l'adversaire, de cette pluralité hiérarchisée et du rapport de force général où cette interaction vient s'inscrire. Dans cette résultante où se conjuguent l'appartenance communautaire des paysans et leur situation de classe, la dualité n'est pas celle du masque et du visage et les rôles sont tous également «vrais» dans ce sens que chacun d'eux est significatif de la situation de l'acteur et qu'aucun n'est destiné à occulter celle-ci. Il n'est pas loisible de mettre le réel historique de notre côté et, du côte de l'adversaire, la supercherie.

A travers cette opposition du «bloc historique» et de la «classe», de la «situation» et de l'«identité», du «réseau» et de la

265. CHARĀRA, *op. cit.*, p. 115.

«nature», de l'«historique» et de l'«éternel présent»[266], se profilent deux conceptions du social dont le pouvoir classificateur ne se limite pas à Qāzān et à Charāra. En tant que cadre de référence adopté par Qāzān (mais aussi par al-Ḥulw, ʿAbdallah Ḥannā, Yazbik et beaucoup d'autres), la «classe» ne diffère pas, au point de vue de la position épistémologique qu'elle dénote, des «vertus druzes»[267] alléguées par Abū Ṣāliḥ. Les deux auteurs s'adressent à des «natures» censées leur découvrir la vérité dernière des faits. De même le bloc historique de Charāra ne présente que des différences de détail (par exemple, une description plus «cristallisée» des rapports intra-maronites) avec la «communauté» de Jouplain ou de Adel Ismail. En revanche, entre ces deux groupes d'auteurs, se creuse un fossé séparant deux approches: celle qui réduit et dépouille pour accéder aux «natures» abstraites et celle qui tisse un réseau de rapports aux mailles inégalement achevées, producteur des événements et que

266. Cet «éternel présent» n'est pas aussi récalcitrant qu'on pourrait le croire à la périodisation. C'est précisément la période présente qui tend à s'éterniser, même quand il s'agit par exemple de la phase de «décomposition accélérée» du régime en place. Certains marxismes, notamment, ne reconnaissent à tous les événements qui remplissent des décennies entières qu'un rôle unique: celui de prouver l'aggravation de la crise du capitalisme et le caractère irrésistible de la marche vers le socialisme. La même tendance à subsumer dans une même rubrique les événements de toute une époque (au moins) se retrouve, sous des formes diverses, dans toutes les théories «militantes» nourries d'optimisme historique. La «période» ne fait que remplacer cette «durée accablante» (*al-dahr* des Arabes) chère aux immobilismes d'origine religieuse. L'histoire n'est-elle pas, pour une certaine sagesse, un éternel combat entre le Bien et le Mal ou ce qui en tient lieu? Il en va de même de la «phase» ou de l'«époque»... puisqu'il suffit de donner à l'une ou à l'autre un *nom* pour que leurs «contenus» sémantiques se réduisent à une répétition de celui-ci.

267. Parodiant une phrase de Philip Hitti, Abū Ṣāliḥ écrit qu'«en général, les druzes n'acceptent pas l'injustice, ne courbent pas l'échine devant l'agression, ne se montrent pas dociles aux mauvais traitements, ne refusent pas de relever un défi et résistent à tout ce qui pourrait les humilier ou les couvrir de honte» (ABŪ ṢĀLIḤ. *op. cit.*, p. 201; cf. HITTI, *Lubnān, op. cit.*, p. 320). Précisons que ce que nous mettons en cause ici, ce n'est pas l'efficacité de l'appartenance de classe ni celle des «vertus»... Il nous suffit de relever que l'approche «dépouillante» que nous venons de cerner, en tendant à réduire tout processus à un seul de ses éléments, érige celui-ci en clef magique d'une certaine omniscience qui, pensons-nous, n'est pas l'histoire.

ceux-ci, à leur tour, font et défont. Ces deux conceptions du social ont leurs répondants respectifs dans le domaine de l'idéologie politique. Nous y reviendrons.

Kawtharānī et l'«histoire» du même

Il n'existe pas de récit «arabiste» ni «pro-islamique» complet de la période des *ḥarakāt*. Ce manque s'explique aisément par la «division communautaire du travail culturel», déjà mentionnée, à laquelle se soumettent volontiers les historiens libanais... Pourtant, l'ouvrage de Wajīh Kawtharānī *al-Ittijāhāt al-ijtimāᶜīya al-siyāsīya fī Ǧabal Lubnān wa al-Machriq al-ᶜarabī*[268], quoique centré sur la période allant de 1860 à 1920, offre, dans ses deux premiers chapitres, surtout, mais aussi dans sa tendance générale, un exemple modèle de l'attitude «annexionniste» ou «dissolvante» vis-à-vis de l'histoire de la Montagne. Cette attitude se situe délibérément aux antipodes des discours inspirés par la *ʿaṣabiya* maronite et charpentés sur la fameuse thèse de la «singularité» libanaise. Il n'est pas étrange de ce fait que Kawtharānī se retrouve dès ses premiers pas en face de Touma[269]. Ce qui est plus digne d'attention c'est le dessin si simplifié que, vu l'extériorité foncière de sa position symbolique par rapport à la Montagne, Kawtharānī donne à la ligne de démarcation qu'il trace entre le libanaisme des maronites et lui-même. Habillant son attitude islamo-arabiste de la terminologie du maoïsme, l'auteur discerne deux contradictions: l'une, «principale», avec l'offensive colonialiste de l'Occident, et l'autre, «secondaire», avec la domination ottomane. Si, à l'origine, cette distinction est destinée à établir un classement des protagonistes et des événements d'après 1860[270], les deux

268. Kawtharānī, *al-Ittijāhāt*... (Les tendances socio-politiques au Mont-Liban et dans l'Orient arabe, 1860-1920), Beyrouth 1976.

269. Kawtharānī, *op. cit.*, p. 16 et *passim*.

270. «(...) La principale était avec l'offensive colonialiste qui apportait vers la fin du XIXe siècle et le début du XXe des projets de domination et de démembrement, et aussi d'États et d'entités dépendants; la secondaire était avec

contradictions ne se sont pas pour autant *formées* dans la deuxième moitié du siècle dernier. Ce qui est né au cours de cette période, c'est le «projet» de la nation arabe. L'offensive européenne et la mainmise ottomane sont, bien entendu, autérieures à ce projet et responsables, dans une large mesure, de sa cristallisation.

Comme il arrive souvent en politique, il suffit à l'historien de classer ainsi les contradictions pour qu'il se retrouve lui-même simple militant sous l'étendard de l'ennemi «secondaire». Pas d'historicisme ici. Kawtharānī ne se laisse pas séduire par l'aptitude de l'Europe à déterminer la «tendance» de l'époque étudiée ni par l'ascension des parties autochtones qui avaient assimilé cette tendance. Pas de progressisme non plus. On est plutôt devant une sorte de fondamentalisme des vaincus: soit le refus de «ce qui est arrivé», c'est-à-dire de l'histoire en tant qu'elle est égrenage des dominations successives. «Ce qui est arrivé» ne fait pas l'objet d'un refus «actuel», contemporain de la formation des forces qui refusent; il est refusé dès *l'origine*. Le transfert de domination est comme déclaré nul et non avenu et ses agents, autochtones et étrangers, sont condamnés . Ce n'est plus «la nature de l'époque» considérée qui oriente le jugement de l'historien. Face à l'«offensive colonialiste«, l'historien se tient du côté de ce que cette offensive a balayé. Ainsi du fait que certains intellectuels syriens chrétiens s'étaient mêlés «des projets de partition impérialiste de la patrie arabe et du monde musulman», leur laïcisme et leur libéralisme sont tenus en suspicion, et l'appel «à se séparer des Turcs» qu'ils ont lancé, vers la fin du siècle dernier, est condamné[271]. Le fait qu'ils l'aient lancé au nom du nationalisme arabe ne devrait pas, semble-t-il, constituer une circonstance atténuante. D'autre part, «les appels à l'unité islamique portés, pendant lapremière phase de l'offensive colonialiste, par des penseurs et des intellectuels arabes (...) ne doivent pas être mis en opposition avec l'appel à l'unité arabe tel qu'il s'est cristallisé dans l'Orient arabe, après la

l'hégémonie turque, après la montée et la consolidation de la tendance raciste dans le Pouvoir ottoman» (*ibid.*,p. 7).

271. *Ibid.*, p. 10.

première guerre mondiale». C'est que les deux slogans procédaient «d'une même attitude: la nécessité pour la résistance aux projets colonialistes de s'appuyer sur toutes les formes de cohésion, d'alliance et d'unité offertes par l'histoire arabo-islamique»[272].

La ligne de démarcation ainsi tracée ne permet pas seulement une classification commode des tendances de la pensée politique; elle offre aussi la possibilité d'établir une hiérarchie rigoureuse des faits concrets. La Valeur et, avec elle, l'historien sont cantonnés dans l'une des deux aires ainsi séparées. D'ailleurs, dans le feu de la polémique avec l'histoire mont-libanaise, la synonymie de l'Être et de la Valeur se rétablit sous une forme nouvelle, et l'auteur consacre une bonne part de ses efforts à attirer «de son côté» faits, événements et personnages. Tout ce que ceux de l'autre bord avait mis «à part» pour le revêtir de leur fameuse «singularité», l'auteur le déclare propriété commune, du moins jusqu'à l'offensive de l'ennemi principal auquel seul cette singularité doit d'exister. D'être mise en connexion avec l'agression qui a entamé l'Être authentique, la singularité se laisse affecter d'un coefficient de valeur négative et, partant, d'une existence moindre.

Ainsi, par exemple, Kawtharānī proteste contre «toute cette littérature historiographique qui gonfle (pour ne donner qu'un exemple) la révolution de Ṭāniūs Chāhīn (...) en lui donnant le statut de phénomène historique relatif à la lutte des classes dans «la société libanaise», ou encore celui de révolution paysanne qui, n'eût été son échec, aurait pu étendre son rayonnement à tout l'Orient arabe»[273]. L'auteur a soin ensuite de nier que le modèle de «démocratie occidentale» ait constitué en aucune manière une source d'inspiration pour le soulèvement de Chahīn. Ce sont plutôt les *tanẓīmāt* ottomans «qui ont servi de toile de fond et de référence aux revendications formulées»[274]. Il est impossible, d'autre part, ajoute Kawtharānī afin de boucler la boucle, «de

272. *Ibid.*, p. 8.
273. *Ibid.*, pp. 9-10.
274. *Ibid.*, p. 64.

considérer les éléments bourgeois locaux, en formation, comme étant le sujet de cette pensée «réformiste» et «démocratique» qui s'est exprimée dans les revendications formulées au Kisrawān»[275].

Cette tentative de «noyautage» s'étend pour couvrir d'autres événements et étapes de l'histoire du Mont-Liban. Par-delà les événements et les étapes, elle veut même ronger la dimension temporelle du «nom» (Liban) et déclarer abolie la «personnalité» à part de l'émirat libanais, dès avant l'époque ottomane tout entière. Reprenant un texte de Salibi, que nous avons déjà cité, sur l'évolution de l'extension du nom libanais, Kawtharānī, soucieux de mettre les remarques de Salibi au service de sa thèse propre, s'empresse d'ajouter que «ce qui fut connu historiquement sous le nom de "l'émirat de la Montagne" ne constituait pas, avant 1860, une administration ottomane "spéciale", comme ont tenté de le prouver certains historiens libanais». Cette province avait relevé, ajoute l'auteur, de ce «mode d'organisation

275. *Ibid.*, pp. 64-65. Kawtharānī se fonde sur le message adressé par les rebelles au patriarche Masᶜad. On y trouve une liste de revendications dont certaines se réfèrent aux volontés impériales, c'est-à-dire aux *Tanẓīmāt*... Notons, cependant, que ces *Tanẓīmāt* eux-mêmes sont difficilement séparables des ingérences européennes et notamment des prétentions des puissance européennes à la protection des minorités... protection qu'elles présentaient, volontiers, comme responsable des *Tanẓīmāt*. Il n'y a aucune raison, d'autre part (sauf, peut-être, le désir de l'historien musulman), d'exclure une influence directe des idées démocratiques européennes sur le mouvement kisrawānais. L'activité missionnaire dans le Kisrawān était plus ancienne et mieux enracinée que dans n'importe quelle autre province... Évidemment les missionnaires ne prêchaient pas toujours la démocratie. Mais la présence, par leur intermédiaire, d'une problématique démocratique — fût-ce sous une forme polémique — dans les rangs du clergé maronite du Kisrawān n'a rien d'une hypothèse absurde. Dans sa dépêche du 7 janvier 1860, le consul français rapporte que les pères lazaristes et les pères de Terre sainte lui transmirent une nouvelle qui «paraîtra étrange», à savoir que les paysans arboraient le pavillon... français! Il compte sur cette «influence toute-puissante du nom de la France sur ces esprits ignorants et enthousiastes» pour aider le consulat à arrêter la rébellion! Cf. A ISMAIL, éd. *Documents diplomatiques et consulaires..., op. cit.*, vol. 10, p. 166. Kawtharānī, pour sa part, préfère retarder, autant que faire se peut, la naissance de désirs non ottomans dans les cœurs ottomans! D'être récents, les désirs deviendraient moins authentiques, plus contestables.

de l'*iqṭā'* local» que «certains historiens appellent *iqṭā'* communautaire» et qui avait cours en Syrie et en d'autres régions ottomanes[276].

Ayant ainsi noyauté rétrospectivement l'émirat de la Montagne à partir de 1860 et jusqu'à une profondeur historique indéterminée, et ayant annexé aussi l'émir de la Montagne à «la nature du pouvoir en place (...) dans tout l'Orient arabe»[277], Kawtharānī applique le même procédé aux grands «détails». «Les institutions, écrit-il par exemple, les traditions et les rapports humains et sociaux en vigueur dans les districts de la Montagne (...) ne différaient en rien de leurs homologues dans les autres parties de l'Orient arabe; ils portaient tous les marques d'une société arabo-islamique»[278]. La même chose peut être dite du régime de propriété terrienne que nous trouvons dans la Montagne vers le début du XIXe siècle et qui «était le produit d'une longue évolution historique (...) dont les effets se faisaient sentir non seulement dans le Mont-Liban, mais bien dans toutes les provinces ottomanes»[279] ... sauf peut-être que la bonification des terrains aux dépens de la Montagne ou de la forêt «peut avoir donné lieu — nous le supposons, précise Kawtarānī — à la formation de petites propriétés paysannes»[280]. Occupé à réduire toute différence entre le modèle général arabo-islamique et les institutions et traditions de la Montagne, l'auteur s'avise de passer l'éponge sur certaines expériences politiques souvent

276. KAWTHARĀNĪ, *ibid.*, pp. 16-17.
277. *Ibid.*, p. 17.
278. *Ibid.*, p. 20.
279. *Ibid.*, p. 25.
280. *Ibid.*, pp. 25-26. L'ouvrage de D. CHEVALLIER, *La société du Mont-Liban..., op. cit.*, constitue la référence, implicite ou explicite, de ce genre de jugements. Pourtant Chevallier ne se contente pas de ramener les structures sociales mont-libanaises à leurs types arabes généraux. Il *prend au sérieux* la société du Mont-Liban et en entreprend une description qui est loin de se réduire à une série d'associations par ressemblance ou par contiguïté. La différence d'approche — essentielle — s'explique, entre autres raisons, par le fait que la polémique avec les historiens libanais (chrétiens) n'occupe qu'une faible place parmis les préoccupations de Chevallier. Par contre, l'historien musulman se laisse épuiser volontiers dans son emportement polémique.

assimilées à des tentatives d'autonomie exprimant la «personnalité» irréductible de la Montagne. Ce sont, assure-t-il, les conflits dont étaient l'objet l'*iltizām* et la collecte des impôts qui expliquent des «phénomènes» (tels que ceux de Fakhr al-Dīn II et de Bachīr II, dans la Montagne et celui de Ḍāhir al-ʿUmar en Palestine) desquels «l'historiographie colonialiste a donné des interprétations "autonomistes" et "nationalitaires" en concordance avec la culture historique qui consacre et protège la partition politique de l'Orient arabe»[281]. Ainsi l'étau se resserre autour de cette «singularité» à laquelle prétend l'histoire mont-libanaise. Mais d'où donc cette prétention est-elle venue? La réponse de l'historien est prête: pendant l'époque ottomane, explique Kawtharānī, «l'insertion des maronites dans les structures socio-économiques et politiques de l'Orient arabe» était devenue «complète»[282]. Il en allait d'eux comme des druzes. Mais le régime des *milla* (confessions), qui forma le cadre juridique de cette insertion, «a constitué à la fin du XVIIIe siècle et au cours du XIXe une faille par où sont passées les Puissances européennes»[283]. Celles-ci ont «creusé» les spécificités locales que ce régime avait ménagé et y ont inculqué «des conceptions européennes séparatistes»[284]. L'entité libanaise dont «l'isolement fut protégé, pendant un certain laps de temps, par une formule socio-confessionnaliste, nourrie d'une culture «raciste», hostile à l'arabisme et à l'islām, et basée sur les activités missionnaires et «l'orientalisme» colonialiste»[285]... cette entité n'est, en définitive, que le fruit tardif de ces ingérences européennes...

Pour faire pendant à ce noyautage visant à dénier à l'entité libanaise toute finalité «propre» ou instrinsèque, l'auteur s'efforce de relativiser les «oppositions» arabo-islamiques à l'autorité ottomane. Il y arrive en montrant que, jusqu'à une époque très tardive, elles sont restées dans l'obédience générale de l'Empire, se gardant de se laisser satelliser par le projet occidental (à

281. *Ibid.*, p. 19.
282. *Ibid.*, p. 37.
283. *Ibid.*, p. 39.
284. *Ibid.*
285. *Ibid.*, p. 12.

l'opposé des nouvelles forces chrétiennes) et faisant preuve même d'une remarquable compréhension de la «contradiction principale». Des dissensions sont apparues entre les musulmans, turcs et arabes, mais «elles ne dépassaient pas le seuil de la contradiction principale, et elles procédaient de la nécessité de faire face à cette contradiction et du comportement de chaque partie vis-à-vis de cette nécessité»[286]. Lorsque, par exemple, les notables musulmans firent une démarche, en 1877, auprès de l'émir Abdel Kader ('Abd al-Qādir) pour le persuader de prendre la tête de leur mouvement, l'indépendance pour eux n'était pas synonyme de rupture avec les Turcs, comme c'était le cas pour la «société secrète de Beyrouth»[287] (dont les membres étaient chrétiens). Bien au contraire, l'indépendance consistait à soustraire le pays à l'occupation. A la limite, elle devait prendre la forme «d'un émirat arabe au sein du califat ottoman»[288]. De même, l'admiration des amis du cheikh Ṭāhir al-Jazāʾirī, à Damas, pour certains aspects de la «civilisation occidentale» et leur appel à ressusciter le patrimoine des Arabes ne les ont pas poussés «à des prises de position hostiles à l'Empire ottoman, à la différence de certains intellectuels chrétiens "fascinés", eux, par "la civilisation européenne"»[289]. En Europe également, il s'est formé vers la fin du siècle une sorte d'alliance musulmane regroupant des Arabes et des Turcs pour faire échec au despotisme hamidéen, mais sans sacrifier, naturellement, le cadre ottoman[290]. Par contre, Nagīb Azouri, maronite libanais, suggérait à la même époque la fondation d'un État arabe, dont l'idée «lui était insufflée par les instances culturelles du colonialisme français»[291]. En Egypte enfin, la ligne de l'unité islamique, défendue par *al-Manār* de Rachīd Riḍā, reposait sur deux piliers: l'Union ottomane et le califat... alors que dans *al-*

286. *Ibid.*, p. 133.
287. A propos de cette *jamᶜīya*, cf. *ibid.*, pp. 125-129.
288. *Ibid.*, p. 137.
289. *Ibid.*, p. 150, les guillemets entourant «fascinés» et «civilisation européenne» sont de Kawtharānī.
290. Cf. *ibid.*, pp. 155-158.
291. *Ibid.*, p. 160.

Muqtaṭaf, le chrétien Fāris Nimr s'écriait: «J'appelle l'occupation de mes vœux, et ouvertement»[292].

Le même critère de classification servira à l'auteur pour la période postérieure au rétablissement de la constitution en 1908. En effet, si la révolution de 1909 marque «le début d'une bifurcation»[293] qui, au sein du mouvement réformiste, a mené à la rupture arabo-turque sur le plan organisationnel, due essentiellement au racisme touranien des «Unionistes», il n'en reste pas moins vrai que cette séparation ne s'est pas traduite par un divorce politique. L'impasse où elle se trouvait n'a pas poussé l'aile musulmane du réformisme arabe «dans les bras de l'Europe et vers un pari sur les projets de partition envisagés par celle-ci»[294]. Pour être consommé, le divorce devait attendre le milieu de la Grande Guerre. C'est la campagne répressive de Djémal Pacha qui décida «l'opposition d'Orient» à mettre fin «à son hésitation en optant pour la rupture définitive avec les Turcs et en adoptant le projet anglo-chérifien qu'on méditait à la même époque»[295].

Le divorce eut lieu alors pour de bon. Il avait pour cause la répression turque inspirée elle-même par un racisme dont l'auteur, en observant l'élargissement du fossé de Talaat (Ṭalᶜat) à Djémal, regrette les effets néfastes sur l'unité des réformistes musulmans. La répression djémalienne, explique-t-il, «par sa violence, était disproportionnée avec le poids réel des mouvements politiques»[296] contre lesquels elle était dirigée. Soucieux de dissiper certaines convictions qui encombrent l'historiographie «officielle» du Liban, l'auteur fait sienne l'explication donnée par Chakīb Arsalān de la famine qui dévasta entre-temps la Montagne: à cause du blocus maritime qu'ils ont fait peser sur le pays, ce sont les Alliés (à l'exclusion des Turcs et de leur blocus terrestre) qui endossent la responsabilité de la famine[297].

292. *Ibid.*, p. 164.
293. *Ibid.*, p. 200.
294. *Ibid.*, p. 203.
295. *Ibid.*, p. 272.
296. *Ibid.*, p. 267.
297. S'il est toujours louable de dénoncer le silence fait par «l'histoire officielle» sur certains faits, la tentative de remplacer celle-ci par une autre non

De tous ces faits l'auteur ne conclut pas — loin de là — à «justifier» l'abandon par les réformateurs arabes du giron ottoman. Dans un texte où jamais l'auteur ne laisse planer l'ombre d'un doute sur la partie à laquelle il s'identifie, le changement de ton vis-à-vis des réformistes arabes musulmans, dès que ceux-ci sont arrivés à définir pour eux-mêmes une position nationaliste accomplie, est, sans contexte, un fait hautement significatif. Jusque-là, l'auteur n'avait cessé de les féliciter pour leur bon discernement en matière de contradictions principale et secondaire, sans jamais voir dans l'écroulement accéléré de leur position, concomitant du délabrement de la muraille ottomane tout entière, une raison pour leur annoncer l'imminence de la défaite et les accuser, par conséquent, d'avoir «rêvé». Cette bonne volonté — cette complicité, plutôt —

moins soucieuse d'arborer des airs officiels et non moins criblée de silences (mais sur d'autres faits) ne laisse pas d'être ennuyeuse. Ainsi Kawtharānī évite-t-il toute allusion — même pour en souligner les limites — au rôle des mesures militaires turques dans l'empêchement des arrivages de blé à la Montagne. Ce blé était-il normalement importé d'outre-mer ou des contrées voisines des deux *wilāya* de Syrie et de Beyrouth? Autre bizarrerie: après avoir déployé tant d'effort pour montrer que le Mont-Liban n'était qu'une province ottomane parmi d'autres, Kawtharānī érige la Montagne pratiquement en pays «indépendant» gouverné par... la famine. Le moment qu'il choisit pour gratifier la malheureuse province de cette «indépendance pratique» est précisément celui où elle se trouvait sous l'occupation directe de l'armée ottomane, Ainsi un tiers de la population meurt de faim sans que l'historien s'avise de demander: qu'a donc fait l'autorité ottomane pour soulager leur malheur, si tant il est vrai que son comportement n'en était pas une cause? Kawtharānī se réfère à une conférence prononcée par Chakīb Arsalān à Munich en 1917, et au témoignage de l'administrateur d'un dépôt de blé situé à Sofar, pendant la guerre, qui dénonce la complicité des commerçants et des fonctionnaires corrompus et son rôle dans l'aggravation de la situation... En effet, l'Angleterre a bloqué l'aide alimentaire étrangère et des Libanais ont fait fortune aux dépens de leurs frères affamés! Pour être véridiques, ces éléments n'en constituent pas moins un tableau lacunaire. Certains témoignages autochtones (des moins officiels) y ajoutent des nuances importantes relatives à la complicité des autorités turques avec les profiteurs locaux et à une manipulation «politique» froide des opérations de ravitaillement dont l'envergure est, de toute façon, restée de loin inférieure aux besoins. Voir Ch. ARSALĀN *Sīra dhātīya* (Autobiographie), Beyrouth 1969, pp. 225-236, et cf. un tableau différent dans un ouvrage dû à un ancien ami d'Arsālān, Ed. RABBATH, *La formation historique, op. cit.*, pp. 252-253.

disparaît soudain dès qu'on en arrive aux événements d'après 1915. Le ton tourne alors à l'ironie non exempte d'amertume dont l'auteur accable différentes parties où — chose inhabituelle dans le discours de Kawtharānī — musulmans et chrétiens sont mis sur un pied d'égalité. «Les uns, dit-il, ont attendu le salut du côté du Hedjaz appuyé par l'Angleterre. Les autres ont rêvé d'indépendance dans le cadre d'une Syrie démocratique indépendante, ni anglaise ni française. D'autres enfin ont cru voir leur salut venir de France en se prononçant pour la fondation d'un État syrien ou libanais sous protection française»[298]. Tout ce monde-là «ne prenait pas en considération le fait que les solutions définitives dépendaient en dernière analyse de la volonté des métropoles impérialistes et des rapports de forces entre elles, facteurs susceptibles de donner lieu à des formules très éloignées des souhaits et des promesses»[299].

L'Empire ottoman (l'État de l'islām) occupe dans le discours de Kawtharānī une place précise: celle de l'image de soi. Suivant, à partir de cette identification, d'une part, l'évolution de l'attitude des maronites libanais à l'égard de l'Empire et, d'autre part, celle de l'attitude des réformistes musulmans jusqu'à l'instant où le cordon ombilical qui les liait à la métropole islamique est coupé, l'auteur nous fait part de ses impressions. Les maronites se seraient donné tardivement une identité et un statut de sujet de l'histoire (ils ont entrepris d'élaborer une histoire «hypothétique»[300] de *leur* Liban) après que l'évolution de leurs liens avec l'Occident avait érigé celui-ci en sujet omnipotent de l'histoire maronite. Cette perte de l'autonomie aurait eu lieu assez tôt — vers 1860 — lorsque l'image de l'Occident devint, pour les chrétiens, la source de toute idée de réforme, même si à l'époque ils ne pensaient pas encore à se séparer de l'Empire. Par contre, les musulmans arabes auraient sauvegardé, jusqu'à la Grande Guerre, les deux piliers de leur identité: l'ottomanisme et la résistance à l'Occident. Après 1915,

298. KAWTHARĀNĪ, *ibid.*, p. 279.
299. *Ibid.*, p. 280.
300. *Ibid.*, p. 227.

cependant, ils entrent, eux aussi, dans une phase de «suspension de l'identité», puisqu'ils séparent les destinées arabes de celles des Turcs et mettent leurs espoirs dans l'assistance occidentale. Les deux parties en sont donc arrivées, en définitive, à «perdre leur âme». Toutefois, les deux bilans ne sont pas équivalents. Les musulmans, de par leur islām, ont soutenu une résistance plus longue et plus essentielle à l'Occident et ont fini, après la Guerre, par récupérer une sorte d'autonomie en s'opposant, de nouveau, à la domination occidentale. Toujours est-il que la «partition» demeurée en vigueur a rendu nécessaire le déploiement d'un effort historique soutenu en vue de récupérer l'intégrité perdu du Soi islamo-arabe. Mais ce qui est fait est fait et, depuis la Grande Guerre, rien, semble-t-il, ne s'est présenté qui vaille l'intégrité du Soi ottoman. Celui-ci est un Soi islamique mais qui, depuis toujours, souffrait d'une blessure au flanc, d'abord «culturelle» et plus tard politique: les chrétiens.

Reprenons (puisqu'il faut en revenir toujours aux chrétiens) un point que nous avons déjà effleuré. Pas d'historicisme, chez Kawtharānī, avons-nous dit, et pas de «réalisme» historique... sauf quand il le «faut», peut-on ajouter. Car il est clair que la «réalité» du mouvement historique avait, pour ainsi dire, quitté le camp ottoman, dès avant 1860 (l'année à laquelle l'auteur fixe le commencement de son récit), pour rejoindre l'autre terme de la «contradiction principale». Le choix de l'obédience ottomane n'est donc pas exempt de ce «romantisme» que Kawtharānī reproche à Muḥammad al-Maḥmaṣānī, s'écriant, adossé à sa potence: «(...) Nous autre Arabes (...) nous en avons eu assez du joug du despotisme turc»[301]... Il n'est pas évident, en effet, que

301. *Ibid.*, pp. 267-268. D'Arsalān, on peut lire la préface écrite pour l'ouvrage d'Ed. RABBATH *L'évolution politique de la Syrie sous Mandat*, Paris 1928... ou la *Sīra dhātīya*, *op. cit.* On peut aussi trouver une sorte de biographie de l'émir, in TOUMA, *op. cit.*, pp. 720-753 (voir *supra*). Quant à Farrūkh, son cas jette une lumière sur la hiérarchie des aspects de l'identité, telle qu'elle a évolué à travers l'expérience vécue d'un musulman libanais. Au début de la période où l'appartenance arabe constituait pour lui le cadre principal de la résistance à la domination occidentale, Farrūkh pouvait écrire: «Quant au fait que le confessionnalisme est nocif (...) et que le nationalisme est pour nous l'unique remède,

ce cri ne fut pas — au moins — aussi réaliste que la fidélité à toute épreuve d'un Chakīb Arsalān (ou encore celle d'un Farrūkh ou celle d'un Kawtharānī) à un ottomanisme en perdition.

Mais ce reproche de romantisme fait à ceux qui se sont laissés séduire par les promesses occidentale d'indépendance est-il, pour l'historien musulman, un critère de classification des positions véritablement pertinent? Nous venons de constater l'exiguïté du champ de validité de ce critère. En ajoutant au fait

c'est là une chose qui, pour nous jeunes musulmans, n'a pas besoin de preuves (...)» FARRŪKH, *Difāᶜan ᶜan al ᶜilm, difāᶜan al-waṭan, 1945-1946* (Défendre l'enseignement, défendre la patrie, 1945-1946), *op. cit.*, éd. de 1977, p. 36. On était alors au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale... En 1980 (dix ans après la mort de Nasser), FARRŪKH publiait *Tajdīd al-tārīkh* (Renouveau de l'histoire)... Il n'y a pas renoncé à défendre le nationalisme ni à parler au nom des musulmans. Mais une nouvelle clarté y est jetée sur un fait qui ne faisait que transparaître dans les écrits plus anciens: c'est que le nationalisme est toujours «en danger» de n'être qu'un autre nom de la religion. Cela se vérifie aisément pour aujourd'hui. Quant à «l'histoire», Farrūkh (de même que Kawtharānī) se tient, à son propos, à un cheveu d'une sentence qu'il ne veut pas formuler: à savoir que le nationalisme — aussi bien turc qu'arabe — fut la grande calamité qui a dispersé les forces musulmanes entre la fin du siècle dernier et le début de ce siècle, et qu'il ne fut, peut-être, en dernier ressort, que le cadeau empoisonné du colonialisme à l'État de l'islām. Lisons:

«Le colonialisme ne put avoir raison de l'habileté de ᶜAbd al-Ḥamīd et de son intelligence jusqu'au jour où — introduit par les partis politiques — il se présenta à lui sous l'habit du patriotisme et de la réforme.

«Dans l'Empire ottoman, les musulmans n'avaient aucun sujet de plainte, puisque l'État ottoman était un État musulman et était donc le leur (...) De même les chrétiens ne devaient se plaindre de rien dans l'État ottoman (...) Car, pendant les années grasses, ils jouissaient de tous les droits dont jouissaient les musulmans, et souvent même surpassaient ceux-ci par les privilèges qui leur étaient reconnus (...) Mais pour ce qui est de l'aspect spirituel de la vie, l'État ottoman n'était pas celui des non-musulmans.

«De ce fait, nous ne devons pas nous étonner en constatant qu'au départ tous les adhérents des partis politiques se comptaient parmi les non-musulmans et que, plus tard, seule une faible minorité était musulmane.»

Plus loin un autre élément est ajouté au tableau: «Qu'a donc voulu al-Ḥusayn Ibn ᶜAlī (le chérif de La Mecque) en faisant la révolution et qu'en est-il résulté? Il a voulu sauver les musulmans (dans l'Empire ottoman, en général, et les Arabes en particulier de l'emprise tyrannique d'Union et Progrès sur l'État et de la guerre que ce parti menait contre l'islām de l'intérieur. A partir du jour où ce parti étendit ses activités au Hedjaz où il voulait étouffer l'islām dans son berceau, al-Ḥusayn n'avait plus d'autre alternative que la révolution.»

que ledit critère n'est pas appliqué au camp ottomaniste, la définition de la contradiction principale comme étant celle qui oppose l'islām et l'Occident, nous comprenons que Kawtharānī ne prend pas trop au sérieux les rapports entretenus par les parties qu'il passe en revue avec le sens du devenir historique ou, si l'on préfère, avec la «nature de l'époque». C'est qu'il est un historien d'identités et non pas de situations. Plus précisément, il est l'historien de deux identités (l'islām et l'Occident) inégalement immuables puisque la deuxième n'existe véritablement que

---

Car, il faut bien le savoir, les chefs d'Union et Progrès appartenaient à la communauté des *Dônme* (les juifs feignant l'islamisme) (...) Al-Ḥusayn «dans son for intérieur était sincère, mais il fit preuve d'une courte vue en deux choses. D'abord il fit ce qu'il fit sans autre mobile que la rancœur, alors que — sur le plan de la *ʿaṣabīya* — il était trop faible pour réussir. Tous ceux qui, poussés par leur émotion, ne s'assurent pas avant d'agir une force réelle sont destinés à l'échec. Ensuite al-Ḥusayn voulut se soustraire à la poigne d'un ennemi facile à repousser, mais pour tomber dans celle d'un ennemi auquel on ne pouvait que se soumettre (...)

«Et quelles ont été les conséquences de la révolution d'al-Ḥusayn?

«(...) Anglais et Français se partagèrent les pays des Arabes (...) L'Angleterre érigea sur les dépouilles des pays arabes trois trônes incertains dont elle fit cadeau à trois fils d'al-Ḥusayn (...) La France imposa son mandat à la Syrie et au Liban (...) et céda plus tard le sandjak d'Alexandrette aux Turcs.

«Quant à la Palestine, elle fut donnée aux juifs.

«Les Arabes qui, en ces jours de grande émotion, rêvaient de l'unité arabe à l'ombre d'un trône unique et d'un califat unitaire se retrouvent aujourd'hui éparpillés dans au moins vingt-cinq États (...)

«(...) L'Angleterre réussit à faire oublier aux Arabes deux choses: la révolution arabe et l'unité arabe.»

Enfin, pour clore cette «analyse», Farrūkh fait appel à une métaphore qui en condense tout le contenu: «la tenue bédouine» des Arabes d'al-Ḥusayn aurait servi à soustraire à la vue «des habitants de ces pays» ce qui avançait à leurs trousses: le colonialisme! ʿU. Farrūkh, *Tajdīd al-târīkh fī taʿlīlih wa-tadwīnih iʿādat al-naẓar fī al-tārīkh* (Renouveau de l'histoire dans sès méthodes d'interprétation et d'écriture, une remise en question de l'histoire), Beyrouth 1980, pp. 282-283, 304-305 et 306-309.

La seule chose qui surprend dans ces passages est leur franchise (même si elle n'est pas encore exempte de toute réticence)... Ils se présentent à nous, en effet, comme une explosion de ressentiment longtemps retenue par le prestige de l'idéologie nationaliste. C'est aussi ce prestige qui impose encore à Kawtharānī, par exemple, son «despotisme ḥamīdéen» et sa «contradiction secondaire». Farrūkh, lui, paraît se situer, d'une part (voir le premier texte cité), au point où se fait le mélange des attitudes islamo-ottomane et nationaliste arabe, et, d'autre part, au point où le même mélange se défait...

depuis qu'elle dérange le repos de la première. L'historien, qui hérite de toute l'histoire de l'islām, se trouve, le jour de l'arrivée de l'Occident-Autre paré de sa modernité colonisatrice, devant un islām ottoman qu'il se sent tenu d'acompagner jusqu'à son dernier souffle. Il colle à lui comme à son Soi et, de ce fait, ne peut plus que reprocher à ceux qui s'en détachent (et surtout aux chrétiens!) de manquer désormais de Soi propre et d'avoir le centre de leur être — politique surtout, mais pas exclusivement — en dehors d'eux-mêmes.

Rien n'est plus net, en effet, que l'emprise de cette logique des identités sur le discours de Kawtharānī. Son souci de maintenir les chrétiens dans l'état d'infra-sujets le pousse à «corriger» les «convictions» dont abonde l'historiographie maronite par d'autres «convictions» non moins sclérosées, et donc aussi inaptes à rendre compte des faits dans ce qu'ils ont d'ambivalent ou de contradictoire. S'en prenant surtout à Toufic Touma, il ne parvient pas à éviter de se présenter lui-même comme un Touma renversé. Dans un cas comme dans l'autre, les faits sont filtrés ou discriminés de sorte à renforcer la barricade du Soi et d'affaiblir celle de l'adversaire dans une confrontation manichéenne. Un exemple suffit: discutant une assertion de Touma sur l'étendue de la polarisation qui s'est faite autour de la position du patriarche Hoyek, lors de l'enquête menée par la Commission King-Crane, Kawtharānī conclut que les groupes qui «ne se sentaient guère attirés par le programme et les thèses du patriarche (...) ne se limitaient pas seulement aux sunnites des villes, comme l'assure M. Touma; les sunnites, les druzes et les chiites de la Montagne étaient tous polarisés par un programme autre que celui du patriarche, sans parler des habitants du Jabal ʿĀmil, de ceux de Baalbek et du Akkar, de la communauté grecque orthodoxe et d'une certaine intelligentsia chrétienne des villes»[302]... Une consultation même rapide des documents de la Commission américaine ou de tout autre recensement attentif

---

302. KAWTHARĀNĪ, *op. cit.*, p. 318. Pour une analyse détaillée et objective des résultats obtenus par la commission américaine, cf. H. N. HOWARD, *The King-Crane Commission, An American Inquiry into the Middle East,* Beirut 1963, pp. 125-131, 135, 142-143, 147-149 et *passim.*

des positions des parties en présence, à l'époque, montrerait aisément qu'une assertion aussi imprudemment obéissante à cette tendance «annexionniste» dont nous avons mesuré, à plusieurs reprises, les effets, ne se situe pas loin, en définitive, du diagnostic de T. Touma.

N'ayant que faire des nuances et des ambiguïtés inhérentes aux faits, cette écriture historique se borne — ou presque — à une classification des positions de part et d'autre d'un axe défini par «la contradiction principale». Mais son étroitesse n'est pas ce que cette écriture a de plus caractéristique. En effet, nous avons vu Ḍaw, par exemple, étaler sur plus de deux mille pages une seule idée fixe: celle de l'autonomie maronite. Nous n'aurions pas insisté sur cet aspect dans une analyse qui se veut indifférente à la valeur «scientifique» des œuvres considérées, n'était le fait que le manque de perméabilité aux ambivalences du réel historique ouvre une voie royale à la définition des idéologies historiennes. Loin de procéder d'une carence technique, cette rigidité de la pensée introduit et dévoile l'idéologie. Quant au schéma auquel les «parties» engagées dans une situation historique donnée se voient soumises, en tant qu'il fournit la norme de leur places respectives et de leurs rapports, il est l'idéologie elle-même.

A considérer, par exemple, l'image des maronites dans le schéma idéologique de Kawtharānī, on constate qu'elle ressemble à un œuf: elle n'a pas d'entrée. Ceux qui, dans le «Congrès syrien» réuni en été 1919, font appel à une sorte de mandat britannique ou américain seraient excusables en vertu des limites de leur conscience historique liée aux circonstances de l'époque: la France, seule, était pour eux «le colonialisme direct» (c'était donc elle qui, quarante ans plus tôt, avait occupé l'Égypte!). Il n'y avait pas, «il ne pouvait y avoir, assure l'historien, de perception ou de compréhension de l'évolution connue par les régimes capitalistes européens et de leur transformation en "impérialismes"»[303]. Les maronites, pour leur part, se voient

303. KAWTHARĀNĪ, *op.cit.*, p. 322. Il est rare de tomber chez les historiens de cette période sur une comparaison des cours respectifs des événements en

refuser cette indulgence «historiciste». L'auteur leur reproche — à bon escient, d'ailleurs — de prétendre avoir été «indépendants» à une époque où l'idée d'indépendance nationale était encore loin des horizons politiques orientaux. Mais ce relativisme de bon sens abandonne le discours de Kawtharānī dès qu'il passe à la formulation de son accusation centrale contre les maronites. Une hypothèse traverse son ouvrage, en effet: c'est qu'un «intérêt ottoman» général unissait, depuis un temps indéterminé, les peuples de l'empire et que les maronites ont rompu cette unité fondamentale en procurant à l'Occident un marchepied, à partir duquel il n'a cessé de gagner du terrain. Jamais l'auteur ne se montre disposé à ménager aux maronites une porte de sortie historique, en rappelant l'évolution séculaire de leurs rapports avec l'Occident, bien antérieurs à l'offensive colonialiste et dont la condamnation *ab origine* (surtout au nom de la relativité historique) est une entreprise fort hasardeuse. Ainsi se trouve reléguée au rang d'éléments décoratifs la fameuse fidélité séculaire à Rome (que les maronites ne dédaignaient pas, le cas échéant, d'exploiter sur le plan politique), le vieil attachement à la France antérieur à l'époque coloniale, l'activité des missionnaires dont les fruits ne se limitent pas à l'entrée maronite dans l'obédience

Égypte et en Syrie. Le 2 juillet, se tient à Damas la séance du Congrès syrien qui accepte le principe d'un mandat américain ou britannique ne nuisant pas à «l'indépendance politique» de la Syrie. La révolution de 1919 grondait alors en Égypte depuis quelques mois, après l'arrestation de Saᶜd Zaghlūl et son premier départ en exil. Un an et plusieurs mois s'étaient écoulés après la publication par Trotsky, au lendemain de la Révolution d'Octobre des accords Sykes-Picot. Fayṣal, lui-même, et plusieurs membres du Congrès syrien connaissaient parfaitement la situation politique en Égypte pour y avoir séjourné au cours de la guerre ou avant, et pour avoir suivi les prises de position de ses représentants au Congrès de la Paix. Dire que la France était, seule, pour eux, le «colonialisme direct» revient à ignorer la longue expérience coloniale qu'ils avaient alors sous le nez: celle de la Grande-Bretagne en Égypte. Cf. ᶜA. al-ᶜA. Muḥ. RAMAḌĀN. *Taṭawwur al-ḥaraka al-waṭanīya fī Miṣr min sanat 1918 ilā sanat 1936* (Évolution du mouvement national en Égypte de 1918 à 1936), Le Caire 1968, chap. II et III. Pour la divulgation des accords Sykes-Picot et l'envoi par Djemal de leur texte à Fayṣal, voir Z. N. ZEINE, *al-Ṣirāᶜ al-duwalī fī al-charq al-awsaṭ wa-wilādat dawlatay Sūrīya wa Lubnān* (Les luttes internationales au Moyen-Orient et la naissance des États de Syrie et du Liban), Beyrouth 1977 (2e éd.), pp. 74-75.

coloniale, mais s'intègrent dans l'ascension qui a conduit au renversement du rapport de forces communautaire au sein de l'émirat druze, etc... Lorsque certains de ces éléments sont repris par l'analyse[304], loin de motiver une certaine «compréhension» du comportement maronite ultérieur, ils constituent autant de sujets de reproche.

Autrement dit, ce dont on fait grief à la communauté maronite c'est toute son histoire... Ce qui revient bien évidemment à reprocher aux maronites un péché originel, unique, en dernière analyse, et bien défini: celui de n'être pas musulmans. Car, en fait, les maronites manquaient de la seule motivation idéologique qui les aurait maintenus (sans contrainte) dans l'obédience ottomane: la fidélité à l'islām et au califat[305]. Quel

304. KAWTHARĀNĪ *op. cit.*, pp. 66-67.

305. Cette motivation elle-même n'était pas restée intacte, à travers, les siècles, jusqu'au jour où (à la fin du siècle dernier, en 1909 ou en 1915) elle s'épuisa soudain, comme le voudrait la foi dans les commencements absolus. Dès 1853, par exemple, Lesparada, consul de France à Beyrouth, communique à son ministre, lors du retrait des troupes ottomanes de Syrie à cause de la guerre de Crimée, des impressions pessimistes. «Les fonctionnaires civils, dit-il, tous osmanlis, abandonnés à eux-mêmes par suite du départ des troupes, paraissent fort soucieux. Ils ne comptent que médiocrement sur la fidélité des Arabes qu'ils ont toujours traités en sujets conquis et craignent qu'ils ne saisissent cette occasion de venger leurs injures passées. Cette préoccupation est, peut-être, exagérés, parce qu'au milieu de populations si diverses, il manque un chef capable de se mettre à la tête du mouvement et c'est, peut-être, cette circonstance qui sauvegardera l'autorité du sultan en Syrie», in ISMAIL, *Documents diplomatiques et consulaires..., op. cit.*, vol. 10, pp. 8-29... Or, en 1853, nous étions encore très loin du «despotisme ḥamīdéen» et du racisme touranien d'«Union et Progrès». Dès lors, la possibilité appréhendée par le consul français ne paraît guère être une possibilité de «conflit entre les appareils et les postes au sein des autorités ottomanes elles-mêmes» (c'est la formule utilisée par Kawtharānī pour subsumer des mouvements éparpillés sur plus de deux siècles, depuis Fakhr al-Dīn jusqu'à Ẓāhir al-ʿUmar et à Bachīr II. Cf. KAWTHARĀNĪ, (éd.), *Wathāʾiq al-muʾtamar al-ʿarabī al-awwal* (Documents du premier Congrès arabe de 1913), Beyrouth 1980, pp. 28-29 (introduction) où l'historien tente d'imposer l'islām comme *ʿasabīya* sans faille de tous les musulmans de l'Empire, incarnée, sans contestation possible, dans le sultan et son appareil d'État. En réalité, les mouvements cités par Kawtharānī offrent de nombreux indices suggérant que les «séparatistes» (et surtout Fakhr al-Dīn et Muḥammad ʿAlī) étaient bien conscients de la *ʿaṣabīya* particulière du sultan lui-même et ne dédaignaient pas de faire appel contre elle aux *ʿaṣabīya* dominées. Quant à dire que le vice-roi d'Égypte se présentait en «alternative»

principe de cohérence idéologique (laissons de côté le droit de conquête), l'empire ottoman avait-il, en effet, en dehors de son statut d'État de l'islām? Et comment les non-musulmans subissaient-ils les expressions institutionnelles, juridiques ou simplement quotidiennes de ce status sinon comme des formes d'oppression? Ils y faisaient face souvent en s'en remettant du soin d'en débattre à leurs classes dirigeantes et, parfois, en habillant de théologie leur résignation forcée[306]. Mais leurs

au régime du sultan, cette assertion réduit une expérience qui a duré quarante ans à sa dernière phase, c'est-à-dire à celle qui vit les armées de Muḥammad ʿAlī s'approcher des portes d'Istamboul. A propos de l'«alternative» wahhābite, enfin, on ne peut s'empêcher de poser le problème de sa crédibilité historique, même aux yeux de ses partisans. Devant tous ces cas, Kawtharānī reste prisonnier de deux options exclusives: ou bien les «dissidents» s'abstiennent de sortir du cadre de l'État islamique, ou bien, dans le cas contraire, ils cherchent à le reproduire intégralement. Dans les deux cas, l'islām reste le «lien» nécessaire. Ce totalitarisme est, en effet, inhérent aux doctrines prétendant à l'universalité. Une distance (que Kawtharānī supprime) sépare pourtant l'ambition de principe de son incarnation dans un projet historique crédible, pris en charge par une force capable d'en entreprendre l'exécution. Théoriquement, les Wahhābites (de même que les Qarmates ou que n'importe quelle autre communauté militante) portaient le projet de transformer l'ordre du monde. Historiquement, ils se tenaient loin de renouveler l'unité de l'islām universel et se trouvaient, de ce point de vue, dans le même cas d'ailleurs que Muḥammad ʿAlī ou que l'Empire ottoman lui-même. Il faut reconnaître, en effet, qu'au moment où les Ottomans vinrent occuper la scène de son histoire politique, l'islām avait cessé depuis très longtemps de fournir à chacun des États se réclamant de lui la base réelle de son unité. La propagation du Message avait cessé, elle aussi, d'être la cause ou même le prétexte des nouvelles conquêtes. N'est-il pas remarquable que les Ottomans fissent leurs adieux au calife abbasside qui tout en étant, jusque-là, l'otage des Mamelouks procurait «à ceux-ci une légitimité «traditionnelle»? Ne doit-on pas méditer aussi le fait qu'en soumettant à leur pouvoir des territoires immenses de l'Europe de l'Est, les Ottomans se soient abstenus d'y œuvrer sérieusement à l'expansion de la foi islamique? Des siècles durant, les États islamiques ont réussi à geler *pratiquement* le problème posé par leur pluralité et par l'absence d'un centre unique de l'*Umma* du Prophète. Ce qui jette une certaine lumière sur la deuxième catégorie d'expériences citées par Kawtharānī: Fakhr al-Dīn, par exemple, pouvait bien songer, sur la base d'une *ʿaṣabīya* régionale, à œuvrer pour l'instauration d'un État séparé, au lieu de rester prisonnier de l'alternative qui lui est imposée par Kawtharānī: se contenter de chicaner les wālīs ou prendre la direction de l'*Umma* islamique...

306. Cet effort de justification occupait au début du siècle le vicaire épiscopal maronite Yūsuf al-ʿAlam. Dans un discours prononcé en 1902, à la

plaintes contre le joug musulman remontent beaucoup plus loin que le XIXe siècle. Ils se plaignaient, bien entendu, de leur infériorité politique, de la discrimination fiscale à laquelle ils étaient soumis, mais aussi de certaines formes symboliques de discrimination[307]. Dans un contexte socio-politique qui mettait en avant la religion, l'aide de l'Occident était perçue comme une garantie face au pouvoir «étranger» de l'islām. Ainsi, par exemple, les espoirs qui les maronites plaçaient dans la France étaient loin de se réduire à des «illusions diverses»[308] enracinées dans leur idéologie populaire... Centrée sur l'amélioration de l'encadrement intérieur de la communauté, l'aide occidentale contribua, dans le long terme, à empêcher la dépendance vis-à-vis du sultan d'empiéter, en profondeur, sur l'épaisseur d'une vie communautaire au dynamisme exceptionnel.

La raison, qui, au XIXe siècle, manquait aux maronites de rester fidèles aux interêts de l'Empire, ne manque pas aujourd'hui à Kawtharānī: c'est l'identité islamique. Ce n'est pas l'anti-colonialisme, sans phrase. Car c'est une fausse évidence que l'anti-colonialisme d'aujourd'hui conduit à faire front avec la Sublime Porte du siècle dernier. Kawtharānī ne se prive pas de critiquer les politiques ottomanes: «le despotisme hamidéen», le coup d'État réactionnaire de 1909, la répression djémalienne. Ces «symptômes», cependant, ne sont jamais référés à la totalité de l'«homme malade». Ne disposant d'aucun autre point d'ancrage politique solide, l'historien reste accroché, en définitive, au *régime* menacé, C'est bien lui qu'il fallait défendre contre l'offensive occidentale, et c'est l'abandon de ce devoir qui est assimilé (même pour ceux que le régime lui-même rejetait) à une haute trahison. Jamais l'idée n'effleure Kawtharānī que, peut-être, les maronites n'eurent-ils, finalement, qu'un rôle fort modeste dans le succès de l'offensive impérialiste en comparaison avec le rôle du système ottoman lui-même.

S'il est vrai, comme le répète Kawtharānī, que les maronites n'avaient jamais donné, jusqu'en 1909, une signification «nationaliste libanaise» à leur comportement politique et à l'histoire du Liban (nous pensons pour notre part que c'est arrivé, pour une partie des maronites, quelques années plus tôt), il est vrai également qu'en s'adressant régulièrement à l'Occident, très longtemps avant cette date, les maronites ne s'opposaient à aucune *unité nationale* réalisée ou en voie de l'être. Le fait de se trouver en marge de la base (religieuse) de l'État rendait impossible d'englober les chrétiens dans l'unité des masses ottomanes, premier terme de la contradiction principale, telle qu'elle est définie par Kawtharānī. Fissure qui menace d'ailleurs, non seulement l'unité (rétrospective) de ces masses hypothétiques, mais aussi la légitimité théorique de la contradiction elle-même. Qui plus est, la fissure était déjà un fossé béant en 1860 (l'année où Kawtharānī situe le début de son analyse) au bout de deux décennies de massacres communautaires pendant lesquelles les maronites avaient apprécié fort peu la conduite des autorités ottomanes et de leur «base» musulmane dans les villes, sans parler de celle des druzes. C'est là un autre facteur — conjoncturel, dirait-on, par euphémisme — dont l'auteur ne semble pas

---

salle de lecture maronite de Beyrouth pour fêter l'anniversaire de l'intronisation du sultan Abd al-Hamid II (*ʿīd al-julūs al-maʾnūs*), et publié par *al-Machriq* (qui d'ailleurs le coiffe d'un chapeau très élogieux) Mgr al-ʿAlam déclare que la soumission d'un homme au détenteur du pouvoir «est une soumission concrète à Dieu parce que le pouvoir vient du Seigneur et que la résistance au Maître (*al-Sulṭān*) est une résistance à Dieu (...)». Auparavant al-ʿAlam affirme que la *wilāya* (ici le droit au pouvoir) est «un droit de la fonction»... «Malheur donc à ceux qui prétendent que la source de la *wilāya* c'est la satisfaction du peuple et les élections populaires». Il explique, en termes plus concrets, que si les gens se laissaient guider par les préceptes de la religion «on se passerait des troupes pour collecter les impôts, prévenir les maux, assurer la tranquillité, pratiquer les vertus et affermir le respect et l'obéissance» (AL-ʿALAM, *Fī al-sulṭa al-hākima* [Du Pouvoir], *al-Machriq, op. cit.*, 1902, vol. V, nº 18). Cette prise de position maronite est la résultante, parée de théologie, d'un rapport de forces qui devait changer quelques années plus tard.

307. Telle est la signification donnée par le patriarche Duwayhī, par exemple, à la fin du XVIIe siècle, à l'expérience de Fakhr al-Dīn II telle qu'elle fut perçue par les *dhimmī:* «Sous le règne de F.D., écrit-il, les chrétiens ont pu relever la tête et acquérir de l'influence. Ils ont construit leurs églises. Ils ont pu se servir de chevaux sellés, porter des pantalons bouffants, des turbans et des voiles blancs. Ils ont pu porter des ceintures brodées, des arcs et des fusils incrustés.» Trad. française par M. CHEBLI, in *Fakhreddine II Maan, prince du Liban, 1572-1635,* Beyrouth 1946. I. DUWAYHĪ, *Tārīkh al-azmina* (Histoire des temps), éd. B. FAHD, Jounié 1976, p. 505.

308. KAWTHARĀNĪ, *al-Ittijāhat..., op. cit.*, p. 67.

vouloir tenir compte ni en définissant les termes de sa contradiction principale ni en y élisant une place pour lui-même. A propos de 1860, par exemple, il s'en tient à un objectivisme froid qui est loin d'être une caractéristique constante de son discours. Pour lui, les troubles de cette année sont «l'expression locale» de masse «de la contradiction principale née des effets de la pénétration coloniale»[309]. Ce «diagnostic» n'est complété par aucune considération sur la contribution des «événements», dans leur écrasante matérialité, à la formation du «maronitisme politique» ultérieur et à la consolidation de ses assises populaires que les laïcismes — prônés par divers courants du mouvement nationaliste arabe — ne réussiront plus désormais à entamer.

Un dernier trait: Kawtharānī omet d'embrasser une opinion sur les rapports politiques ou pré-politiques entre le régime ottoman et les groupes humains qui le subissaient au cours de la période examinée[310]. Ce régime n'est jugé que du point de vue

309. *Ibid.*, p. 68.

310. Nous n'ignorons pas que l'«introduction» de *Wathāʾiq al-muʾtamar...*, *op. cit.*, est partiellement consacrée à une description du système ottoman. Mais la démarche initiale de ce texte consiste précisément à réduire ce régime à son «type» abstrait: au modèle de pouvoir défini par la loi islamique. Le problème posé se réduit alors à l'embarras juridique né de l'abolition du califat (plusieurs siècles après le schisme fatimide et, plus tard, la mainmise des sultans sur la personne du calife condamné à une prison dorée). La démarche suivante consiste à suivre Ibn Khaldūn en une récapitulation du rôle de la *ʿaṣabīya* dans les États islamiques depuis les Omayyades. Mais, en arrivant à l'Empire ottoman, Kawtharānī ne veut plus reconnaître à la *ʿaṣabīya* qu'un rôle cantonné à l'échelle locale. Les pouvoirs locaux, dit-il, ont été souvent partagés sur la base de la hiérarchie des *ʿaṣabīya* locales. Qu'en est-il alors de la *ʿaṣabīya* centrale qui, ayant battu les autres grandes *ʿaṣabīya*, a donné à l'État son nom? En fait, elle n'a qu'une efficacité fort intermittente dans le texte de Kawtharānī et ne fait jamais, semble-t-il, acte de présence face aux mouvements de rébellion. Il est supposé qu'à un moment donné l'islām est devenu l'identité unique du sultan... et que les populations islamiques de l'Empire — sans parler des populations non musulmanes — ne voyaient plus des Banū ʿUthmān que leur islamisme et ne s'attribuaient plus à elles-mêmes d'ailleurs aucune identité autre que religieuse. Jusqu'au jour où l'Occident entra en lice et derrière lui le touranisme et autres nationalismes d'inspiration occidentale... Il est clair dès lors que l'auteur n'accorde à la *ʿaṣabīya* aucun rôle notable dans la structure du pouvoir central ottoman ni dans les défis lancés à cette structure, à moins qu'il ne s'agisse d'une *ʿaṣabīya* «nationaliste» de type occidental. Ne tombant sur de

de ses effets sur la cohésion de l'*entité* politique ottomane, autrement dit sur l'intégrité de l'Empire. Ainsi l'opposition de l'auteur à Abd al-Hamīd, Talaat ou à Djémal a pour objet exclusif le fait que leur politique poussait les élites musulmanes arabes hors de la sphère de l'allégeance à État ottoman. Avec

telles *ʿaṣabīya* qu'à partir de la fin du XIXe siècle, il se dispense de constater le rôle de l'hégémonie de groupe dans la distribution des pouvoirs depuis le «creuset» central qui transformait des esclaves en grands vizirs jusqu'aux confins les plus reculés de l'Empire. Plutôt que sur la loi islamique, ce système a été fondé et a dû sa longévité à une hiérarchie de *ʿaṣabīya* coiffée par une *ʿaṣabīya* hégémonique. Rien n'empêchait, *en principe*, les grandes *ʿaṣabīya* de vouloir se séparer de cette dernière, à chaque fois qu'elles la sentaient affaiblie ou absorbée dans un conflit, ou trouvaient contre elle un allié extérieur. En nous assurant que le pouvoir des Banū ʿUthmān était un pouvoir islamique sans phrase, Kawtharānī nous invite en fait à croire les sultans ottomans sur parole... et même, dirons-nous, à croire leur «propagande», puisque la pratique, elle, était beaucoup plus complexe. Dans tout cela, la politique paraît être l'apanage exclusif de l'islām (théorico-ottoman) et de l'Occident (nationaliste-impérialiste). Tout le reste (l'histoire réelle des populations) est perçu soit comme recélant un islām de rechange (c'est-à-dire la même chose), soit comme un piétinement sans issue à l'intérieur des cadres dessinés par l'islām au pouvoir. Islām et Occident paraissent définir la seule alternative de l'identité. Cf. KAWTHARĀNĪ, *Wathāʾiq al-muʾtamar*, *op. cit.*, pp. 7-40.

Au sujet de cette même question, le témoignage du patriarche Duwayhī nous semble revêtir une signification exceptionnelle. Il est hors de question, en effet, d'accuser ce prélat d'avoir projeté sur les mouvements de révolte contre les autorités ottomanes un modèle «nationaliste» occidental. Il a écrit à un moment où le mot «nation» était encore synonyme de «colonie»! La veille de son départ pour la Toscane, Fakhr al-Dīn II, rapporte le patriarche-historien, réunit les siens et l'état-major de son administration et «leur demande d'être comme une seule main, de protéger leur pays contre les Turcs et de ne jamais croire aux promesses de ces derniers, de crainte de subir, à leur tour, le traitement infligé aux gens d'Ibn Jān-Bulāt (Junbulāṭ)» (DUWAYHĪ, *op. cit.*, p. 465). Quant à ce «Jān-Bulāt», «il était sorti de l'obédience du sultan et avait pris la ville d'Alep». Il tenta de demander secours au sultan des Perses, mais son armée (80 mille Sokmans) fut exterminée lors de son dernier combat contre les armées ottomanes (*ibid.*, p. 458). L'hostilité aux «Turcs» n'a donc pas manqué au mouvement de Fakhr al-Dīn. Quant à ʿAlī Pacha Jān-Bulāt (que Kawtharānī oublie de citer avec Fakhr al-Dīn et Ẓāhir al-ʿUmar, alors qu'il cite Bachīr II dont le comportement relève pourtant d'un autre modèle), son mouvement ne compte certainement pas parmi «les conflits entre les appareils et les postes des autorités ottomanes elles-mêmes» et n'était pas, non plus, une alternative à l'Empire ottoman... Il s'agit bien plutôt d'un mouvement séparatiste à l'unité *ʿaṣabīya* bien caractérisée.

D'un autre côté, les mouvements de révolte dans les pays chrétiens de

Touma ou Yazbik et même avec Ismaïl, nous étions devant un spectacle d'impuissance à se placer dans la dynamique concrète du système ottoman: celui-ci se présentait à nous sous les traits figés et menaçants d'un Satan de pierre. Sauf qu'Ismail, surtout, trouvait ça et là un wālī équitable ou un ministre intelligent.

---

l'Empire n'entrent évidemment pas sous aucune des deux rubriques proposées par Kawtharānī. On se rappelle, par exemple, qu'au début du XIXe siècle, Muḥammad ʿAlī, encore bon serviteur du sultan, devait une part importante de son prestige particulier à la répression de la révolution en Morée...

Encore deux remarques pour achever cette interminable note. La *première* concerne la terminologie. Tout au long de cette recherche, nous sommes restés, autant que faire se peut, loin des «modes» terminologiques. Si maintenant nous avons fait nôtre un terme dont depuis quelques années on use et abuse et qui se trouve obscurci par les usages divers qu'on fait de lui (nous parlons du terme de *ʿaṣabīya* hérité d'Ibn Khaldūn), c'est qu'il nous était difficile dans le cadre d'une note de nous livrer à une discussion qui nécessite désormais plusieurs études pour être menée à bonne fin. Tout ce que nous pouvons dire ici, c'est que ni la *ʿaṣabīya* ni les *wilāyāt al-aṭrāf* (les *wilāya* de la périphérie) ne nous semblent suffire pour rendre compte de la diversité des formes de solidarité et de lutte connues au cours des siècles ottomans, faisant appel tantôt aux communautés éthniques et tantôt aux communautés religieuses... et mettant en jeu tantôt des divisions d'ordre régional et tantôt des oppositions confessionnelles, etc... Les *ʿaṣabīya* elles-mêmes n'étaient pas de simples «identités», mais servaient aussi de cadre aux rééquilibrages de la «redistribution» dont se chargeait l'appareil central de l'État ottoman. Cf. pour une analyse «positive» du régime ottoman et de ses transformations, I. SUNAR, «Anthropologie politique et économique: l'Empire ottoman et sa transformation», *Annales É.S.C.*, 32e année, nº 3-4, mai-août 1980, pp. 551-579.

La *deuxième* remarque est que l'insistance sur le rôle de la *ʿaṣabīya* dominante dans l'édifice du régime ottoman est une réponse au syncrétisme islamique d'un Chakīb Arsalān, d'un Farrūkh, d'un Kawtharānī, etc., qui suggèrent que ce rôle a été une innovation introduite par le touranisme de la dernière décennie ottomane. Notre insistance n'avalise en rien, donc, l'image sombre que des fanatiques occidentaux (et des Arabes fanatiques aussi) donnent des siècles ottomans. Les auteurs les plus sérieux ne manquent pas de signaler qu'en dépit du mépris profond qu'ils professaient à leur égard, les Osmanlis ménageaient les particularités locales des peuples dominés. Soulignant le rôle historique des Janissaires puis celui des Phanariotes (tous d'origine chrétienne), Toynbee va même jusqu'à saisir la «signification» particulière de l'Empire ottoman, non pas tant dans la perpétuation du califat musulman, mais dans la procuration d'un «État universel» au corps principal de la chrétienté orthodoxe, incapable de produire son propre État!! Sur ce point et sur la structure d'ensemble du système ottoman compris en termes de rapports inter-ethniques et inter-religieux, cf. les exposés magistraux d'A. TOYNBEE, in *L'histoire, un essai d'interprétation* (Abrégé des 6 premiers vol. de *Study of history*), trad. française, Paris 1951, pp. 147-152 et 193-200.

Kawtharānī, lui, se tient à l'intérieur du système ottoman, et il ne le voit pas. En effet, il ne dispose, pour le voir, ni d'une distance suffisante ni des yeux de l'Autre. Il lui est encore plus difficile d'emprunter, pour ce faire, les yeux d'un maronite. Substituant l'Occident à toute volonté maronite autonome, son texte suggère imperturbablement que l'Occident a *attiré* les maronites, mais jamais, en l'occurrence, que le système ottoman les *repoussait* vers l'Occident. Or, en l'absence de toute solidarité générale, religieuse ou nationale entre les diverses populations du Levant, la contradiction entre les maronites et la domination ottomane, considérée du point de vue maronite, ne paraissait guère «secondaire».

L'opacité où est tenu le maronitisme fait pendant à la spontanéité avec laquelle est reçu l'islām ottoman. L'instauration d'une dialectique où seraient engagés les rapports historiques entre les deux entités devient impossible. D'avoir enfermé l'autre dans une image monolithique, on se prive du seul miroir capable de rendre, dans leur complexité, les traits — beaux et moins beaux — de notre propre visage. On maintient ainsi, au cœur même du récit historique, une attitude qui, dans l'histoire réelle, est porteuse de guerres civiles.

QUELQUES AUTRES

La long inventaire que l'on vient de lire ne gagnerait pas beaucoup, pensons-nous, à s'étendre encore à d'autres récits de l'époque des *ḥarakāt*. A ceux de Hitti, de Muzhir, de Boulos, de Salibi, de Rabath, de Harik, pour ne citer que les plus importants, Nous en tenir aux récits de l'échantillon adopté n'est pas dû à la richesse de l'information qu'ils nous procurent sur la période racontée... ni à la carence, sous ce même rapport, des récits non retenus. Le contraire serait même plus proche de la vérité. Pour une analyse qui veut cerner le témoignage de l'historien plutôt que le message de l'histoire, la qualité et la densité du récit en tant que véhicule de connaissances sont des facteurs plus ou moins secondaires. Ce n'est pas à dire que les

récits mis de côté l'ont été à cause de leur haute valeur scientifique. Celui de Muzhir[311], par exemple, reste rivé à la lettre de ses sources et surtout à Jouplain et à al-Bachᶜalānī[312]. Hitti[313] se contente d'une analyse succincte à dominante politique de thèmes qui sont ceux-mêmes auxquels Jouplain ou Ismaïl consacrent de plus amples développements. Le récit de Harik[314] n'atteint que les prémices et les débuts de la période des *ḥarakāt* et reste axé sur les formes organisationnelles locales plutôt que sur les transformations générales. Rabbath[315] s'attache à l'analyse des textes qui constituèrent le canevas juridique du nouveau régime pluri-communautaire. Quant à Salibi[316], il évite les formes générales pour reconstituer une trame événementielle de la période, assez détachée — il faut le noter — des *ʾaṣabīya* des différentes parties, pour retenir les éléments concrets des situations successives. Boulos[317], enfin, intègre dans sa vision immuable de la patrie territoriale toutes ces luttes qui, de temps à autre, opposaient les «familles libanaises» dont chacune «voulait unifier l'ensemble des régions libanaises sous sa propre direction»... «Ces confrontations avaient souvent lieu, écrit-il, tout au long des siècles écoulés, mais restaient partielles et provisoires»[318]. Telle est l'appréciation générale. mais, arrivant aux

311. MUZHIR, *Tārīkh Lubnān al-ᶜām, op. cit.,* vol. I, dernier chapitre.

312. P. I. AL-BACHᶜALĀNĪ, *Lubnān wa-Yūsuf bayk Karam* (Le Liban et Yūsuf bey Karam), Beyrouth 1925.

313. HITTI, *Tārīkh Lubnān..., op. cit.,* chap. XXIX.

314. HARĪK, *Politics and Change..., op. cit.*

315. RABBATH, *La formation historique..., op. cit.,* pp. 182-209.

316. SALIBI, *Tarīkh Lubnān al-ḥadīth, op. cit.,* chap. II à V. Ces chapitres qui constituent un récit suivi sont les plus substantiels de l'ouvrage. Ils sont complétés par le chap. VII consacré à l'évolution socio-culturelle du Liban moderne. Quant aux deux chap. consacrés au Moutassarifat et au Mandat, jugés d'après les critères de la même histoire «événementielle», ils s'avèrent plutôt pauvres et décousus.

317. BOULOS, *Tārīkh Lubnān..., op. cit.,* chap. XVIII.

318. *Ibid.,* p. 260. Si une fois de plus nous insistons sur le fixisme de Boulos, ce n'est guère pour mettre en question la pertinence d'une histoire de «longue durée». En vérité, Boulos ne se contente pas d'opter pour la longue durée, il jette le discrédit sur tout ce qui passe. Le temps emporterait les déchets périssables, les coquilles vides pour laisser luire, dans leur nudité, comme des perles, les lois de l'histoire. Cette position, que nous avons déjà

ḥarakāt du siècle dernier, Boulos se range à un point de vue strictement maronite, etc...

L'OCCULTATION DU SOCIAL

Les récits donnés par nos historiens contemporains de la période des *ḥarakāt* ont servi de support aux analyses de ce chapitre consacré à la société civile. Ce choix se justifie par la conjonction dans ces récits de deux thèmes: celui des rapports

exposée dans les deux parties précédentes, est une expression extrême, à travers l'image d'un territoire démiurge, de la déification du groupe national. Il n'est pas difficile de reconnaître, ici ou ailleurs, dans cet Être suprême une machine à écraser les vivants au nom de la Vie ou au nom de la Terre, source de vie, c'est-à-dire au nom de la Mort.

Deux autres cas s'apparentent étroitement à cette tendance. Celui de Kamāl al-Ḥāj qui fait de l'État et de la Religion «deux substances intemporelles» et qui fait du «confessionnalisme» l'«existence» de l'État libanais... avant de nous inviter à nous «détendre», à partir de là, «dans le ciel des valeurs ultimes» (AL-ḤĀJ, *al-Ṭāʾifiya al-bannāʾa aw falsafat al-mīthāq al-waṭanī* [Le confessionnalisme constructif ou la philosophie du pacte national], Beyrouth 1961, pp. 42, 65 et 203). Le deuxième cas est représenté par Amīn al-Rayḥānī et Anīs Ṣāyigh. Il diffère du précédent quoique ces deux auteurs choisissent la pluralité (des *ᶜaṣabīya,* des communautés...) comme point de départ de leur analyse et situent eux aussi leur approche dans la longue durée. La différence réside en ce que Rayḥānī et Ṣāyigh perçoivent la pluralité comme une raison de pessimisme historique radical. Ṣāyigh suit les traces de ce qu'il appelle le «confessionnalisme» à travers plusieurs millénaires, en énumérant les formes revêtues par cet état de choses depuis le «confessionnalisme régional» des Phéniciens jusqu'au «confessionnalisme doctrinaire» de nos contemporains. Cet auteur s'inspire de la doctrine du Parti nationalisme syrien (PPS). Cf. ṢĀYIGH, *Lubnān al-ṭāʾifī, op.cit.* Rayḥānī, de son côté dans son livre *al-Nakabāt,* jette un regard sombre sur toute l'histoire de la Syrie où il ne voit qu'une suite de «catastrophes» longue de 5000 ans causées par la multiplicité des *ᶜaṣabīya* et des minorités (et aussi pour les injustices qu'elles font subir les unes aux autres, par l'inféodation de certaines d'entre elles à l'étranger pour obtenir son appui contre les autres, etc...). Cf. RAYḤĀNĪ, *al-Nakabāt; khulāṣat tārīkh Sūrīya mundh al-ᶜahd al-awwal baᶜd al-ṭawafān ilā ᶜahd al-jumhūrīya bi-Lubnān* (Les catastrophes; abrégé d'histoire de la Syrie depuis les débuts de l'après-déluge jusqu'à l'époque de la République au Liban), Beyrouth 1928 (1re éd.), 1948 (2e éd.). A propos de l'histoire de la «longue durée» et des rapports entre celle-ci et les autres rythmes historique, cf. F. BRAUDEL, «Positions de l'histoire en 1950», in *Écrits sur l'Histoire,* Paris 1969, pp. 15-38.

inter-communautaires saisis au moment où s'effectuait dans le sang leur transformation en un régime politique accompli basé sur un partage déclaré du pouvoir entre les communautés de la Montagne, et celui des rapports des classes, en passe d'aboutir, eux aussi, à travers les luttes entre les paysans et les *muqāṭaᶜajī*, la mutation du rôle de l'Église maronite, etc... à la décadence de l'*iqṭa'* sinon à sa fin qui a fait l'objet, au moins, d'une annonce officielle. Cette dualité manifeste des événements considérés nous donnait l'espoir de tomber sur une certaine diversité des pôles d'identification exerçant leur attraction sur les historiens. Nous nous attendions, par exemple, à l'émergence du système de valeurs définissant la «modernité» sociale des historiens et mettant en évidence, à ce titre, la «crise» de l'ancien régime. Ces valeurs de modernité, nous les imaginions significatives de la «situation» de l'historien contemporain vis-à-vis des «identités» passablement immuables du passé. Et nous opposions «situations» et «identités» en pensant à la possibilité pour l'historien de constater la fluidité de sa propre situation en suivant du doigt l'évanescence d'usages séculaires. La possibilité d'un point de vue critique tenait pour nous à ce fil: à la participation de l'historien de cette volonté de changement qui fait face au poids des morts et de leurs traditions et qui ne peut avoir pour base qu'une perception de l'historicité (et donc de la fragilité foncière) des valeurs, des institutions, etc... Nous étions en droit aussi de nous attendre à l'attitude contraire.

Nous sommes tombé sur tout cela, en définitive. L'adhésion aux valeurs de modernité a laissé des traces, quoique d'une inégale profondeur, dans tous les récits que nous avons passés en revue. La «pudeur des communautés» est là, elle aussi, poussant les historiens à présenter chacun son pôle d'identification communautaire comme un partenaire équitable et pacifique que seules des ingérences étrangères portent à se départir de sa modération...

Pourtant, et en dépit de cette double présence de la société globale et du souci d'en transformer le régime, les pôles d'identification communautaires réussissent à accaparer, pour ainsi dire, la libido des historiens et à s'imposer en recours ultime

de ceux-ci. Les identités ainsi retrouvées se font face, pour un instant, avant de se refermer comme des coquillages sur la perle de l'immuable. Ni l'Autre ni l'éphémère ou l'adventice ne peuvent plus trouver place dans cet espace clos. C'est cette confrontation des identités closes qui, en dépit des révérences «fraternelles» et des surenchères de «libanité» ou d'«arabité», etc..., marque, en obnubilant les ambiguïtés réelles des situations entremêlées, la dominance de la logique communautaire.

Cette préférence donnée aux identités empêche ou, du moins, rend plus tortueuse la formulation d'une idéologie sociale. C'est dire qu'elle empêche la prise en charge par la collectivité (et donc par ses «intellectuels» dont les historiens) de sa propre histoire et son articulation sur un projet d'avenir qui la ferait apparaître comme devenir et non pas comme répétition. Une telle tendance se trouve réprimée par ce qu'on pourrait appeler le «traumatisme de l'oppression». Car l'oppression est, sous des formes diverses, le caractère dominant des rapports entre ces pôles communautaires auxquels s'identifient si couramment nos historiens. Chrétiens en majorité, ceux-ci restent marqués par la rupture du cadre ottoman vécue au lendemain de la Grande Guerre comme une émancipation que le *mutaṣarriflik* n'avait réalisée que partiellement. Le spectre de leur ancienne soumission n'a pas cessé de hanter, surtout depuis l'idépendance, leurs rapports avec leurs concitoyens musulmans. Réelle ou feinte, la menace était payante et servait, entre autres, à maintenir l'identité chrétienne dans un état de cristallisation poussée. Les anciens vaincus ne peuvent regarder l'islām en face sans appréhender le retour à l'infériorité où ils furent tenus des siècles durant. Quelle que soit la proportion de la tolérance et de la persécution dans leur expérience historique réelle du pouvoir islamique, ils restent incapables de promener sur elle un regard serein. Des crises telles que les *ḥarakāt* du XIXe siècle constituent précisément les moments de condensation qui, par leur acuité, simplifient les expériences séculaires et favorisent la fixation à un seul de leurs aspects. Le traumatisme perpétué par cette fixation rend malaisée une perception objective des rapports sociaux réel. L'oppression, effective ou appréhendée, rive le regard à l'Autre

perçu sur le mode de la menace et la sensibilité au corps propre de l'identité. La coupure est radicale.

Cette analyse, partiellement adaptée, vaudrait également dans le cas des musulmans. Quoique l'islām se présente comme un «système» complet et non seulement comme une foi ou une éthique individuelle, le retour à cet islām socio-politique demeure, aux yeux de ceux qui le prônent, une réappropriation de soi, c'est-à-dire un arrachement au regard étranger qui asservit, avant d'être une redistribution des tâches sociales ou une refonte des rapports entre les gouvernants et les gouvernés... Point n'est besoin de nous étendre sur cette question: l'adaptation de la religion aux besoins d'une société actuelle est plutôt un acte de fidélité à l'identité religieuse que le résultat d'une analyse de la conjoncture sociale. Telle aussi est l'attitude qui veut reconstituer l'histoire islamique afin que nos sociétés actuelles y retrouvent non pas leur passé, mais leur image réformée. *Le présent de la société devient*, pourrait-on dire, *objet de mémoire et non de perception*. Ce qu'il devrait être n'est plus à inventer: c'est ce qu'il fut. C'est dire qu'il est d'autant plus satisfaisant qu'on peut le «reconnaître» en le comparant à un idéal suspendu entre l'histoire et le mythe.

Les «pro-Ottomans», par exemple, évitent toute méditation effective de l'expérience ottomane en tant qu'elle fut celle d'un régime socio-politique, et non pas seulement la dernière incarnation historique du Soi islamique universel. Car c'est l'identité qu'il s'agit de préserver — en vue de se la réapproprier — et que l'on retrouve intacte par-delà tout ce qui semblait la vouer au morcellement et à l'aliénation. C'est à peine si ces forces hostiles sont définies ou analysées; d'ailleurs, il suffit de les nommer, d'articuler leurs noms étrangers ou inféodés à l'étranger pour qu'elles soient réduites au rang de réalités intruses qu'il s'agit de déblayer afin de retrouver l'authentique. Les régimes sociaux, produits par l'islām historique, sont examinés eux aussi non pas en eux-mêmes, mais au regard d'un islām originel; ce qui a pour effet qu'au lieu de les analyser, on se met, sous l'œil implacable de la norme, à les hiérarchiser. Le régime des premiers temps, aussi bien que celui du présent, n'est pas envisagé dans sa

positivité. A force de ne voir que la fidélité désirée du second au premier, on les perd de vue tous les deux. On se retrouve rivé aux détails que l'on met en parallèle, réduit à un éclestisme aussi sûr de lui que désespéré. En raison de l'extériorité de la norme globale au régime en place, on oscille, sans fin, entre la dénomination vide des modèles (la société de l'islām, la société coloniale) et l'analyse infinie. Dans le «traumatisme de l'oppression» perpétué par la confrontation avec l'Occident, et qui se nourrit, dans le cas libanais, de la concurrence avec la chrétienté locale, alliée historique de l'Occident qui, depuis plus d'un siècle, lui assure une position dominante, la société et son histoire ne peuvent, pour le musulman, échapper à la problématique de l'identité et de son «histoire» (que nous entourons de guillemets pour souligner que les hérauts de l'identité ne se mêlent d'écrire son histoire que pour mieux faire ressortir son immutabilité passablement indifférente à l'histoire). La société ne peut donc dépasser cette problématique pour s'imposer elle-même — au lieu de proposer son «intitulé» seulement — en objet de l'histoire et de la théorisation sociale[319]. Ce n'est pas en tant qu'histoire de structures positives que l'histoire de la société intéresse l'«historien» de l'identité, mais en tant qu'elle est porteuse, ou non, de l'islām-nom dont le «sens» est défini depuis le Message. Ce sens, l'expérience historique l'actualise ou le trahit, mais n'y ajoute rien. L'énorme privilège de l'origine tend à réduire l'histoire à un simple fil tendu entre le moment initial et nous-mêmes. Tout ce qui, accroché à ce «fil du temps», s'interpose ou fait écran devant le regard tendu vers l'autre bout mérite d'être écarté. Le regard ne s'y arrête, pour le jauger, que le temps d'un instant, avant d'aller droit à l'essentiel.

Hégémonique, ce mode d'approche, loin de demeurer exclusivement islamique ou plus généralement religieux, s'impo-

319. «Histoire» et «théorisation», disons-nous. Mais ce que nous appelons ici «théorie» n'est en fait que la réminiscence, cette fois entièrement fossilisée, d'images que les historiens n'avaient pas fini d'empailler. Une analyse comparée reste à faire du discours de l'historien Boulos et de celui du «philosophe» al-Ḥāj (voir note précédente). Les deux métiers s'unissent d'ailleurs en la personne du poète Saʿīd ʿAql, auteur, par exemple, de *Lubnān in ḥakā, op. cit.*, etc., etc...

se d'ailleurs aussi bien à l'attitude nationaliste qu'à l'attitude «de classe». En effet, les tenants de la première, dès qu'ils s'attaquent à la question sociale, s'empressent de la noyer dans les sables mouvants de l'«authentique» et de l'«inauthentique», en se servant, pour ce faire, d'«impressions» sur l'histoire ou, plus simplement, de mythes historiques et en évitant le plus souvent de s'adonner à une description positive de cas historiques déterminés. Cela étant, dans toutes les tendances de la pensée nationaliste, la théorie sociale est restée cruellement sous-développée. Que peut donner, en effet (pour nous en tenir ici à une causalité strictement idéologique), une dialectique stérile d'exclusion réciproque telle que la dialectique de l'authentique et de l'inauthentique, sinon une image décousue du présent et aussi une conception exsangue de l'histoire, laissant dans l'ombre des pans immenses du passé, des facteurs, des problèmes, des protagonistes, des aspects et même des époques entières de l'histoire. A l'analyse ou à la description se substitue alors une classification qui réifie tout. Chaque «objet» portera le sceau indélébile de l'authenticité ou celui de l'inauthenticité. Le réel est réduit à un petit nombre de «choses» qu'il devient aisé de distribuer de part et d'autre d'une ligne de démarcation ou de partager entre les termes d'une contradiction principale... Les «rapports», les «processus» eux-mêmes se trouvent chosifiés d'avoir à porter le sceau de l'identité et à subir sa logique.

On sait que le principal attribut requis pour un système social, si l'on veut qu'il enlève l'acquiescement d'un nationaliste, est d'«émaner» (*naba'a*) de «notre» terre, de notre «histoire», etc... «Émaner», dans ce sens, c'est s'opposer à l'Est comme à l'Ouest, et du coup se passer — ou presque — de tout effort supplémentaire de définition. Cela se vérifie aisément des nationalismes arabe et syrien, mais aussi du libanais. La seule différence dans ce dernier cas, c'est qu'il s'agit non pas d'inventer un régime, mais d'éterniser le régime en place. Pour mieux le défendre, on érige les principes du régime libéral en une métaphysique de la liberté[320]. En dépit des «efforts» qu'on lui

320. C'est, par exemple, le cas pour Chiha qui ne semble pas disposé à séparer la liberté du commerce de la liberté de conscience. Son discours sur la liberté se confond en définitive — sous certaines réserves — avec sa vision «spontanée» du *statu quo*. Sous certaines réserves, disons-nous, parce que le régime en place — Chiha le constate — tend à se miner lui-même ou, du moins, à oublier les conditions de sa propre sauvegarde. Par ailleurs, chez Chiha, la liberté, objet d'un discours de constat, n'est ni définie ni mise en théorie. Outre *Le Liban aujourd'hui, op. cit.*, et *Politique intérieure, op. cit.*, voir de CHIHA, *Propos d'économie libanaise,* Beyrouth 1965.

fait faire, l'histoire du Liban s'avère alors insuffisante pour servir de fondement à cette métaphysique. Certes, elle est riche d'«enseignements» sur les combats de la liberté contre l'islām ou l'arabisme. Mais le recours absolu de cette liberté est bien la terre libanaise. D'ailleurs, on prête à la première les traits de cette dernière. Ce qui donne naissance à un «être» unique dans les annales de la philosophie: une liberté de roc!

Serait-on fondé à attendre du marxisme (idéologie de «situations» à laquelle on a souvent reproché son indifférence aux identités) une approche de la société — de son histoire et de son présent — moins encline à la réification que nous venons de constater par ailleurs[321]? En vérité, la tendance à la réification a été notre première découverte en nous penchant sur les textes de Yūsuf Khaṭṭār al-Ḥulw et de Fu'ād Qāzān. Tous deux — et avec eux le marxisme arabe en dépit de rares exceptions — ont affaire à des *identités de classe,* se faisant face ou allant de pair et non pas à des situations de classe ni à des rapports nouant le devenir de ces situations. C'est ce qui suggère à Qāzain, par exemple, l'idée saugrenue de soutenir le droit d'un clergé «de principe», un clergé «suspendu dans le vide» en somme, d'intervenir dans un mouvement populaire, lui aussi «de principe». Les paysans, d'un bout à l'autre de la Montagne, paraissent, dans les textes marxistes, jouir, «objectivement», d'une homogénéité de cristal, dissimulée, il est vrai, par une couche sédimentée de facteurs idéologiques et politiques (donc subjectifs), de provenance extérieure, et donc dépourvus de toute légitimité. Le cours de l'histoire consisterait en un effort pour débarrasser les identités

321. C'est que la réification compte parmi les concepts critiques les plus efficaces du marxisme de Marx. Cf. MARX, *Le Capital,* livre I, première section, chapitres I, IV, in *Œuvres* I (Pléiade), édition établie par M. RUBEL, Paris, 1963, pp. 604 et sq.

de classe des éléments déformants ou perturbants. Le dénudement des essences de classe, afin de les faire luire de tout leur éclat, aurait été, jusqu'à présent, la tâche assumée par l'histoire et devrait l'être aussi par l'historiographie. Ramener l'événement à un schéma agréé de lutte de classes résumerait l'apport de l'histoire scientifique. Ce que ce «réductionnisme» souffre mal, c'est la pluralité des facteurs susceptibles de se hiérarchiser, mais en gardant chacun son coefficient de réalité, dans une conjonction dynamique. L'hostilité aux forces adverses aussi bien qu'aux facteurs récalcitrants aux schémas consacrés se mue en désir de les «irréaliser» en méconnaissant l'importance de leur rôle historique. Mais, devant les revers que les forces «amies» ne manquent pas de subir, on tend, au contraire, à donner à l'action des forces ennemies des dimensions obsédantes. Pour nos historiens marxistes, en somme, si les forces amies et les facteurs agréés sont omniprésents, les forces ennemies et les facteurs récalcitrants au schéma «classiste» tendent, eux, à avoir le statut (contradictoire pour des matérialistes) d'illusions toutes-puissantes. On songe irrésistiblement à cette «nation arabe» que les nationalistes dotent d'une longévité extravagante et, aussi, d'un coefficient de valeur prélevé, en grande partie, sur ceux des voisins et non moins démesuré. A cette différence près qu'inspirés par une philosophie où l'Être est synonyme de la Valeur, les marxistes substituent au coefficient de valeur un coefficient de réalité.

En soulignant le privilège accordé à l'originel ou à l'identitaire, la méconnaissance dont font l'objet le temporel et le social, le culte — générateur de grandes émotions — de l'image historique du groupe d'origine ou d'adoption et l'accaparement à son profit de valeurs diverses dont celles rattachées à la «pérennité» de l'existence, à son «intensité» et à son «envergure», nous pensons, sans vouloir jouer nous-mêmes les «réductionnistes», mettre le doigt sur une structure commune à plusieurs tendances — dont il ne faut pas méconnaître par ailleurs les différences — à l'œuvre dans le champ idéologique du Liban contemporain.

* * *

Mais l'action des «identités opprimées» se limite-t-elle à la sphère de l'idéologie? Leur prédominance ne fournit-elle pas aussi une clé — parmi d'autres, cela va sans dire — pour la compréhension de l'*échec politique* du marxisme et non seulement de sa transformation en une idéologie de l'identité? N'y a-t-il pas eu, d'autre part, des usages de mauvais aloi de la «récupération de l'identité nationale» (ou parfois «islamique») dont on s'aperçoit qu'elle a servi de masque à deux ou trois générations d'appareils politiques corrompus? Propagés par les presses écrites, parlées et plus tard télévisées, les nuages de l'authenticité ont «couvert» (pour les empêcher de se voir) des sociétés entières. Au Liban aussi, «le Liban» et «La liberté» ont servi de fétiches... On les croyait de marbre, ces vieux œufs qui, en se brisant, laissèrent couler tant de haine et de sang.

CHAPITRE III

FAKHR AL-DĪN II OU L'ÉTAT

Les questions

Il est depuis longtemps superflu de rappeler que la construction d'un récit historique se fait nécessairement au prix de la sélection de certains éléments (et du bannissement d'autres éléments) du contenu des «sources», éléments qu'on insère dans un nouveau réseau de rapports tissé selon les règles d'un genre déterminé de l'art historiographique ou, si l'on préfère, de la science de l'histoire. En plus de ces règles du genre, la nouvelle construction est soumise à un système de valeurs sociales auxquelles adhère l'historien[1]. Tout cela relève du truisme. Ce

1. «Autre exemple: à propos des dynasties et des monarques. Que font les historiens? Ils énumèrent le nom du prince, sa généalogie, le nom de son père, celui de sa mère, ceux de ses femmes, son surnom (*laqab*), l'inscription gravée sur son sceau, le nom de son cadi, celui de son chambellan (*ḥājib*) et celui de son vizir. Ce faisant, ils suivent aveuglément les traces des historiens des Omayyades et des 'Abbāsides, sans comprendre l'objectif que ceux-ci se proposaient. Il s'agissait alors d'instruire les jeunes princes de la dynastie régnante, pour leur apprendre les hauts faits de leurs pères, et pour leur permettre de les imiter en mettant leur ouvrage sur le même métier (...).

«Mais, de nos jours, les États sont séparés par de grandes distances dans le temps et dans l'espace. L'intérêt se concentre sur les princes eux-mêmes et sur les relations des dynasties entre elles, en termes de puissance et de conquêtes. Il s'agit seulement de savoir quelles nations résistent et quelles autres se soumettent. Il est donc sans intérêt, pour l'historien contemporain, de citer les noms des fils et des femmes du prince, l'inscription de son sceau, son surnom, le nom de son vizir et celui de son chambellan, s'il ignore tout des origines, de la généalogie et des actes de sa dynastie. Faute de quoi, il n'y a qu'aveugle

qui, au contraire, mérite d'être souligné c'est que la sélection susmentionnée et les opérations subséquentes se trouvent profondément affectées lorsque l'historien est lui-même impliqué — au sens fort du terme — dans l'histoire qu'il écrit, y voyant, de quelque façon que ce soit, *sa propre histoire*. L'action structurante exercée sur le récit par les valeurs qui définissent le moi idéal est alors forcément plus profonde.

Cependant, l'implication de l'historien dans le sujet de son récit peut être une implication d'adversité ou une implication de sympathie, etc... *La sphère* de l'implication qu'il nous importe ici de définir — puisque c'est elle qui a déterminé notre choix de l'exemple historique dont nous allons traiter maintenant — varie quant à son envergure selon le sujet, bien évidemment, mais aussi selon l'angle choisi par l'historien pour l'approcher. L'exemple que nous avons retenu nous permettra de cerner les différents aspects du rapport que nos historiens contemporains entretiennent avec l'idée d'État, et de classer les formes revêtues par ce rapport. Il a fallu que l'exemple fasse état d'un projet de fondation (réelle ou hypothétique) d'État. La première occasion ainsi offerte à l'historien est de se prononcer sur la réalité du projet et, ce faisant, de définir, explicitement ou implicitement, les conditions de fondation (et d'existence) d'un État. Du même coup, l'historien est amené à définir sa position vis-à-vis de l'autre pôle d'appartenance que l'État, pour naître, doit «dépasser»: la «communauté» *(ṭāʾifa)*. État et communauté seront confrontés et la nature du rapport que l'historien *voudrait* voir s'instaurer entre ces deux entités sera esquissée. L'exemple ainsi interrogé est l'histoire de l'émir maanide Fakhr al-Dīn II. Ouverte à toutes les ambuiguïtés, elle est l'objet d'un débat historique qui ne semble pas près d'être terminé. Ce débat offre une image renversée de celui suscité par les *ḥarakāt* du XIXe siècle. Ces derniers engagent une dialectique de division, alors que Fakhr al-Dīn délenche un processus d'unification. Les *ḥarakāt*

imitation (*taqlīd*) des anciens auteurs, au mépris des intentions de ceux-ci, et en méconnaissance de l'objectif de l'histoire.» IBN KHALDŪN, *Discours sur l'Histoire universelle (al-Muqaddima)*. Trad, par Vincent MONTEIL, t. I, Beyrouth, 1967, pp. 59-60.

nous ont permis de scruter les images des tendances centrifuges à l'œuvre dans la société civile, l'émir nous permettra d'approcher l'activité imaginaire centrée sur l'État. La question que nous posons ne coïncide pas avec celle que formule le titre d'une brochure récente *Le Liban a-t-il été unifié sous Fakhr al-Dīn II?*[2]. Elle déborde cette formule pour toucher à la nature de cette unité (est-ce celle d'un État-Nation ou autre chose?), ses rapports à ses parties (laquelle de celles-ci en a constitué la base de départ et l'a marquée de son sceau? Contre quelles autres parties s'est-elle faite, si tant il est vrai que son accomplissement a rencontré des résistances?), Enfin ses rapports avec l'étranger, en tant que l'instauration d'un État implique — ainsi qu'un mot nouveau bouleverse le dictionnaire — une redistribution autour du nouveau-né des alliances et des adversités internationales... Au surplus, l'acte de fondation se justifie-t-il, demanderont les blasés, et quel privilège a-t-il par rapport à la situation antérieure et de quoi était-il gros au regard de l'avenir? Telles sont les questions.

UN CAS AMBIGU

Parmi les historiens qui, au cours de ce siècle, se sont penchés sur la biographie de Fakhr al-Dīn, Īsā Iskandar al-Maʿlūf occupe, à plus d'un titre, une position de transition. D'abord, il a publié son livre *Histoire de l'émir maanide Fakhr al-Dīn II*[3] en 1934, soit vers le milieu de la période révolue de notre siècle, au beau milieu aussi de l'époque du mandat (une quinzaine d'années après la proclamation du Grand Liban) et à la veille du troisième centenaire de l'exécution de l'émir, anniversaire qui a vu l'apogée de l'intérêt porté à son cas, en poésie aussi bien qu'en prose. Ensuite, l'ouvrage est basé sur une série d'articles publiés à la veille de la Grande Guerre (c'est-à-dire à une époque où le Liban était encore un *mutaṣarriflik*

2. G. HĀRŪN, *Hal tawaḥḥada Lubnān maʿ Fakhr al-Dīn al-thānī?* Série «al-Qaḍīya al-lubnānīya» (La question libanaise), nº 19, Kaslik 1977.

3. ʿI. I. AL-MAʿLŪF, *Tarīkh al-amīr Fakhr al-Dīn al-maʿnī al-thānī*, Beyrouth 1966 (1re édition, Jounié 1934).

ottoman) dans la revue *al-Āthār*[4] que l'auteur lui-même dirigeait. Le texte «embroche» donc les deux époques. Sur un autre plan, le texte est, à l'origine, une biographie, sur-développée par l'auteur, parmi de nombreuses autres destinées à un immense ouvrage demeuré manuscrit *L'histoire générale des familles orientales*. Il est donc conçu pour un contexte tant soit peu décalé de l'histoire proprement politique. Enfin, Maʿlūf lui-même (et pas seulement son livre), occupe — dans l'espace socio-politique, pour ansi dire — une place intermédiaire. C'est un Békaaien grec-orthodoxe (une espèce faiblement représentée parmi nos historiens), mais il descend d'une famille (à l'histoire de laquelle il a consacré beaucoup d'efforts) disséminée à travers diverses régions de la Montagne.

Dans la ligne des ramarques précédentes, une première constatation s'impose concernant le rapport que le texte de Ma 'lūf entretient, quant à sa forme aussi bien qu'à son contenu, avec ses «sources». C'est un rapport d'homogénéité ou, à tout le moins, de continuité. L'auteur ne dédaigne pas d'incorporer à son texte plusieurs dizaines de pages tirées du manuscrit d'al-Khālidī al-Ṣafadī (qui d'ailleurs fut publié un peu plus tard, en 1936)[5] et qu'il flanque de notes dont l'unique propos est de définir les mots plus ou moins tombés d'usage et de distinguer ceux d'entre eux qui appartiennent à l'arabe classique de ceux qui proviennent du parler de l'historien ou d'une langue étrangère. A cela s'ajoute une préférence marquée pour le style

4. Ces articles (nombreux) ont été publiés dans la plupart des livraisons des trois premières années d'*al-Āthār*, 1911-1914, à partir du nº 7 de la première année. La revue, mensuelle, éditée à Zahlé par AL-MAʿLŪF, devait s'arrêter au début de la guerre de 1914 et ne plus reparaître que pour une courte période en 1927-1928. Elle n'était pas exclusivement ni même principalement, comme pourrait le suggérer son titre, une revue d'archéologie ou d'histoire.

5. AL-KHĀLIDĪ, *Lubnān fī ʿahd al-amīr Fakhr al-Dīn al-maʿnī al-thānī* (Le Liban à l'époque de l'émir maanide F.D. II). Édition établie par A. RUSTUM et F. E. AL-BUSTĀNĪ, Beyrouth 1969 (1re éd., Beyrouth 1936). La partie reprise par Ma 'lūf du manuscrit d'al-Khālidī occupe les pages 113-166 de l'ouvrage de MAʿLŪF, *op. cit.* L'auteur relève (*ibid.*, p. 112, n. 2) la flagrante différence de style entre cette partie qui relate le voyage et le séjour en Europe de l'émir et les autres parties du manuscrit. Il n'exclut pas que ces pages soit tirées «d'un journal de F.D. ou d'un autre» communiqué à al-Khālidī.

des «chroniques», sauf que les premières pages du livre servent à tracer le «cadre général» de la carrière de Fakhr al-Dīn et que les dernières sont consacrées au «caractère» de l'émir, à ses réalisations, à ses enfants et enfin à ses successeurs. Ce que d'ailleurs les auteurs des «chroniques» eux-mêmes ne manquaient pas de faire après avoir consigné les circonstances de la mort du personnage étudié. Bref, aucune rupture n'est à relever entre l'ouvrage de Ma 'lūf et les plus importantes de ses sources.

Ce trait paraît digne d'un intérêt particulier, surtout si l'on songe au fait que ces sources (al-Khālidī, bien sûr, mais aussi al-Muḥibbī, al-Duwayhī, Ḥaydar al-Chihābī, Ṭannūs al-Chidiāq et beaucoup d'autres dont quelques Européens) insèrent l'émir dans une durée continue. Si elles lui reconnaissent volontiers une «grandeur» exceptionnelle ou un impact particulier, elles ne voient pas en lui un commencement ou le créateur d'un état de choses voué à lui survivre ou, du moins, à servir, après lui, de précédent et de modèle. Le temps de ces sources est une ligne droite autour de laquelle les événements fluctuent sans régularité apparente. Le différence entre l'émir et ses semblables n'est qu'une différence d'impact ou de valeur, à leur détriment ou au sien. Elle ne se traduit pas dans une mutation du temps marquant la chute d'un vecteur et la naissance d'un autre pointé vers le présent[6].

La continuité est aussi l'attribut de la durée où Ma 'lūf engage son personnage. Il est vrai que, dans le discours de notre historien «intermédiaire», la continuité du temps se laisse affecter d'une certaine ambiguïté qui reste — nous le verrons —

6. Un fil est tendu (et reste apparent) d'un bout à l'autre du récit au long duquel les années se succèdent dans un ordre irréversible (les exigences éventuelles du récit ne justifieraient pas qu'un événement soit mentionné avant l'arrivée de l'année où il se situe: la chronologie arrive le plus souvent à avoir raison de tout glissement vers l'analyse thématique). Un autre caractère de ce fil est sa continuité (on trouve, dans la mesure du possible, pour chaque année, des événements dignes d'être racontés). Ces règles ne sont pas absolues, cependant. Arrivant à l'année de la mort de son personnage, le chroniqueur récapitule: il se sent tenu pour donner, par exemple, un aperçu du «caractère» du personnage de citer des faits relatifs à des moments différents de sa vie. Bien évidemment la description des structures temporelles propres aux «chroniques» ne peut être épuisée dans l'espace d'une note.

marginale. Laissons de côté cette position «au ras des sources» où se maintient Ma 'lūf (au sens du recours trop fréquent à la citation d'extraits longs et courts) pour nous pencher sur le contenu «positif» du texte ma 'lūfien. Au risque de surprendre, nous dirons que ce contenu s'est offert à nous par l'entremise d'un petit passage consacré non pas à Fakhr al-Dīn, mais aux biographies de son père et de son grand-père... Fakhr al-Dīn Ier et Qurqumāz, rapporte Ma 'lūf, «ont tous les deux bâti des grands palais, tenté d'instaurer au Liban un gouvernement régulier, fait régner la concorde parmi les sujets nonobstant les diversités des confessions et des extractions, se sont concilié les chrétiens et choisirent leurs *kiaya* dans les rangs de ceux-ci, ont payé l'impôt au gouvernement, reconnaissant son pouvoir, mais tout en préservant une certaine autonomie; les *muqāṭa 'ajī* qu'ils nommaient jugeaient les affaires de droit civil et pénal alors qu'eux rendaient les jugements suprêmes, tuaient, condamnaient au bagne, émettaient les titres de propriété et collectaient le *mīrī*. Quant aux (autres) impôts, leur seul motif était l'avidité et le désir d'accaparement. Leurs usages, leur tenue, leurs mœurs leur étaient propres, et leur administration ressemblait à ce que nous appelons aujourd'hui autonomie administrative ou décentralisation»[7].

A recenser les traits que l'ouvrage d'al-Ma 'lūf attribue à Fakhr al-Dīn II lui-même, il serait difficile d'en trouver un qui ne figure déjà dans ce passage. On dirait que le Grand Maanide n'apporta rien de neuf ou — pour parler plus spécifiquement — ne *fonda* rien. Il est également difficile de trouver dans les textes postérieurs consacrés à l'émir un équivalent de cette énumération qui ne reconnaît entre les réalisations de Fakhr al-Dīn II et celles de son père et de son grand-père qu'une différence de quantité et de degré. Pour les «libanistes», de ces dernières décennies, en effet, l'émir est le fondateur de l'entité et de l'État. Créateur, son acte est un renversement radical du *statu quo ante,* reproduisant, si l'on veut (il est justement créateur d'en être le reproducteur), un de ces grands moments où la nature de la terre libanaise a

7. AL-MA 'LŪF, *op. cit.*, p. 54.

reçu une fidèle expression: la résistance mardaïte, la civilisation de la Phénicie, etc... L'écart temporel allant du moment reproduit au moment reproducteur étant sans importance aucune, l'essentiel est que ce dernier se présente sous les espèces d'une rupture avec la situation qui prévalait la veille même de son avènement. L'émergence de l'État indépendant fait voler en éclats les durées rabougries des communautés, des régions, des familles et de la dépendance. Un «précédent» est nécessaire, bien évidemment, afin que la grande idée ne soit pas ravalée au rang des hérésies.

S'agissant de Fakhr al-Dīn II (et non plus de son père ni de son grand-père), Ma 'lūf, pour sa part, ne se dérange pas pour dissiper l'ambiguïté qui entoure cet *istiqlāl* convoité par l'émir. Tantôt il est question d'*istiqlāl dhātī*[8] (autonomie) et tantôt d'*istiqlāl*[9] tout court (indépendance). Indifférent, l'historien glisse sur la nuance.

Une seule entreprise de Fakhr al-Dīn ne se retrouve pas dans le bilan dressé par Ma 'lūf des réalisations de son père et de son grand-père: c'est sa tentative de «coloniser» *(ista 'mara)* son émirat «à la manière des Européens»[10]. Là aussi l'historien reste loin d'ériger cette tentative en axe principal de la carrière de l'émir au pouvoir. Celui-ci ne paraît être à aucun moment en possession d'une vision unifiée (politique, administrative, sociale) d'un État de type européen. La «colonisation» reste un élément isolé parmi d'autres dans le comportement du Grand Maanide[11] (et, d'ailleurs, une des accusations qui ont préludé à

8. *Ibid.*, p. 59.
9. *Ibid.*, pp. 96, 216, 228 et *passim*.
10. *Ibid.*, p. 189.
11. Al-Ma 'lūf n'hésite pas à consigner régulièrement, comme on le verra, ce que d'autres préfèrent taire: les destructions que Fakhr al-Dīn laissaient sur son passage. *Ibid.*, p. 177: destruction du château de Jubayl; pp. 183-184: incendie de Karak Nūḥ, de Sir 'īn et des villages dépendants de Baalbek que l'émir rencontre sur son chemin dans l'Anti-Liban; p. 191: lourdes destructions infligées à la ville de Tripoli en 1624, etc... Pourtant, arrivé au «caractère» de l'émir, l'historien reprend à son compte des paroles conventionnelles d'éloge puisées aussi dans les sources. Prisonnier de celles-ci, il manque de la souplesse nécessaire pour dresser un tableau complexe de la personnalité de l'émir. Il refuse catégoriquement le jugement sévère sur l'émir formulé par G. SANDYS,

sa perte)... C'est même précisément à ce propos que l'historien reste le plus près de ses sources, citant *in extenso* la relation donnée par al-Khālidī du séjour de l'émir en Europe. Or, le désir de présenter les liens avec l'Europe comme étant la pièce maîtresse d'une politique nouvelle aurait dû, si l'historien l'approuvait, amener celui-ci à percevoir ces liens sous un jour très différent de celui où ils baignaient pour les contemporains de l'émir. Il était impossible pour al-Khālidī, en effet, de prendre conscience de l'unité d'une expérience dont, à l'époque, il n'a pas vu la fin et dont, évidemment, il n'a pas soupçonné le «retour» (ou ce qui a été perçu comme tel) trois siècles plus tard. La distance qui sépare Ma'lūf lui-même de cette conscience n'a d'équivalent que la proximité où il se tient des rythmes qui scandent le discours de ses sources.

Nous voici donc en présence d'une double continuité: celle où Ma'lūf place Fakhr al-Dīn avec ses prédécesseurs et celle où il s'inscrit lui-même par rapport à ses sources. Et après? L'ouvrage de Ma'lūf présente une caractéristique plus générale: un souci des détails qui le fait grouiller de noms de personnes et de lieux. Caractéristique imputable, elle aussi, à son style de compilateur. Seule une comparaison de ce texte (que nous avons qualifié d'«intermédiaire») avec d'autres relations données par nos contemporains de l'époque du Grand Maanide permettra à cette caractéristique de donner toute la mesure de son importance.

Naissance du mythe étatique

Dans quel autre texte contemporain sur Fakhr al-Dīn tombons-nous encore sur des noms tels que le Bulukbāchī Kan'ān le Grand ou Ḥasan al-A'waj, Banū al-Batrūnī ou Banū Luṭayf, Qubbat Dūrus, etc...? Certes, l'ouvrage du père Būlus Qara'lī (Paul Carali) sur Fakhr al-Dīn[12] est-il flanqué d'un

A relation of a Journey (1610) (2nd ed., London, 1621). «Ce sont, dit-il, des informations étranges qu'aucun autre auteur n'a confirmées.» Al-Ma'lūf, *op. cit.*, p. 232; cf. aussi *ibid.*, pp. 218-243.

12. Cf. plus loin dans ce chapitre les pages consacrées à Qara'lī.

immense index de noms propres. C'est que Qara'lī, lui aussi, est un collecteur de documents et un historien de familles. Quant au long chapitre — également riche en détails — que Yūsuf Muzhir[13] consacre à l'émir, il puise sans compter dans les deux ouvrages de Ma'lūf et de Qara'lī en faisant sienne la vision de ce dernier. Cependant, un fossé sépare Ma'lūf de Qara'lī. Nous y reviendrons. Nous devons souligner auparavant la grande homogénéité que l'idée d'État (réel ou projeté) a imposée aux visions d'un grand nombre d'auteurs, historiens et autres, qui se sont penchés sur l'œuvre du Grand Maanide. De Jouplain à Lammens, de Georges Samné à Yūsuf al-Sawdā, de Philip Hitti à Jawad Boulos et de Adel Ismail à Toufic Touma, nous tombons sur des portraits de l'émir dont chacun ressemble d'assez près à l'image générique qu'on pourrait tirer d'eux tous. Même certains, comme Qara'lī ou Ḍaw qui s'empressent de regagner le giron maronite dès l'instant où ils s'aperçoivent qu'ils en sont sortis, ne se sentent pas trop dépaysés devant ce portrait collectif de Fakhr al-Dīn.

Historiens ou autres, disons-nous... les poètes, parfois[14], les rhéteurs de la politique, souvent, se sont emparés, chacun à leur

13. Y. Muzhir, *Tārīkh Lubnān al-'ām, op. cit.*, vol. I, chap. XXV.

14. Il ne fait pas de doute que le poème le plus célèbre jamais inspiré par Fakhr al-Dīn (et d'ailleurs celui qui, avec la concision pompeuse propre à son auteur, esquisse de la manière la plus vivante l'image de l'émir que nous allons maintenant retrouver chez d'autres) est celui de Sa'īd 'Aql (1935, reproduit dans le receuil *Kamā al-a'mida* (Comme des colonnes), Beyrouth 1974, pp. 17-36. Les pastiches plus ou moins décadents de l'écriture de 'Aql (toujours à propos de Fakhr al-Dīn) pullulent. Le poète a d'ailleurs toute latitude de les renier, tant il est vrai qu'ils se rattachent à une tradition beaucoup plus «impersonnelle». Un échantillon en est fourni par l'ouvrage de 'A. al-Aḥdab, *Fakhr al-Dīn, mu'assis Lubnān al-ḥadīth* (F.D., fondateur du Liban moderne), Beyrouth 1973: «En décidant que Baaqline fût son lieu de naissance, Ballouna son refuge et le cadre de son enfance, Dayr al-Qamar son quartier général et Beyrouth et Saïda ses capitales pour près d'un demi-siècle, la Providence voulut faire de lui un Libanais idéal, parfait» (*op. cit.*, p. 51). L'histoire, à la différence de la Providence, n'ayant produit que des «libanités» plus ou moins ambiguës, l'orateur militaire (qui empreinte le langage de «l'émission du Soldat» diffusée par Radio Liban) est obligé de «produire» lui-même «l'idéal» de libanité que l'État actuel est prêt à adopter. Cet «idéal» idéologique s'obtient non pas à partir de l'histoire, mais en débarrassant de leur histoire les êtres politiques.

tour, de cette image de l'émir. Ce qui n'a pas peu contribué à faire autour d'elle l'unanimité des historiens eux-mêmes! Nous baignons, en effet, dans un «milieu discursif» où il est difficile de tracer des frontières entre les genres. L'élaboration d'un portrait-robot de Fakhr al-Dīn devait donc ériger l'émir en une sorte d'antidote des *ḥarakāt* qui eux — nous pensons l'avoir montré — n'ont jamais benificié de cette manière d'unanimité. S'il est vrai que ceux qui trouvent dans l'État libanais contemporain la réalisation d'un rêve ou, simplement, le support d'un désir évitent de parler des *ḥarakāt* autrement qu'en termes négatifs (ce n'était pas un événement «authentique», c'était une anomalité, un état de choses artificiel, etc...), ces mêmes auteurs se sont montrés aussi loquaces que bien à l'aise en parlant de Fakhr al-Dīn. Pourtant l'abondance des discours ne devait pas ajouter beaucoup de traits originaux à l'image brossée, dès 1908, par un Jouplain. A peine cherchait-on à l'étayer par de nouveaux documents, à l'insérer dans un nouveau cadre politique ou enfin à mettre en évidence un trait au détriment d'autres, etc...

Comment cette image se présente-t-elle? Jouplain nous la livre en peu de pages[15]. C'est l'image d'un émir sorti des décombres de 1585, date (discutée) du carnage perpétré par les troupes ottomanes contre les druzes du Chouf et à l'issue duquel le père de Fakhr al-Dīn, aux abois, meurt de dépit. L'événement coïncide avec la mainmise des Sīfā sur les contrées des émirs 'Assāf. Les premiers étaient les hommes des Turcs (leur délation avait perdu Qurqumāz) tandis que les 'Assāf, avec le temps, s'étaient «libanisés». «Les principaux cheikhs maronites comprirent que pour sauver l'autonomie de la Montagne», il fallait s'unir avec les druzes. Cette nécessité poussa les Libanais à se doter «d'un chef commun». C'est, selon Jouplain, le désir de «calmer les susceptibilités des Druses» qui aurait orienté le choix sur un Ma'n[16]. Pour suggérer que cet émir n'était pas, dans son élément, exempt de christianisme, l'auteur accrédite

15. JOUPLAIN, *La question du Liban, op. cit.* Livre I, chap. III: «Les Ma'an, Fakhr al-Dīn II, l'Apogée du Liban».
16. Cf. *ibid.*, pp. 89-91.

avec insistance la thèse qui fait de Fakhr al-Dīn un pupille des Khāzin et souligne la présence à ses côtés, dès les débuts de son aventure gouvernementtale, d'Abū Nādir al-Khāzin, d'Abū Ḍāhir Ḥubaych et le rôle pédagogique et politique tenu, auprès de lui, par son précepteur chrétien Kīwān. «Bien qu'il fût Druse», commente Jouplain, l'émir «apparaissait dès le début comme le chef naturel de tous les Libanais, sans distinction de religions»[17].

Ce traumatisme de naissance politique causé par la mort du père qui pose le «Turc» en ennemi originel, et par la «paternité» chrétienne qui s'ensuivit, marquera, depuis le début jusqu'à la fin, le style de comportement de l'émir tel qu'il est imaginé par Jouplain et ses successeurs. Toute velléité de s'écarter de la voie issue de cette naissance sera considérée dorénavant comme une anomalie plus ou moins passagère qui ne pourra qu'être suivie par un retour au chemin tracé par une sorte de destin.

Après la naissance, Jouplain s'attache à décrire la croissance. Pour avoir causé le «meurtre» de Qurqumāz et mis «l'autonomie de la Montagne» en danger, les Sifā auront droit aux coups les plus durs. Mais la cible ultime de l'émir restera l'autorité ottomane elle-même, même si, pour mieux abattre ses adversaires locaux, Fakhr al-Dīn proteste souvent de son dévouement à l'égard du sultan. Parmi les nombreux indices des projets à long terme de l'émir, Jouplain trouve particulièrement significative son occupation des deux échelles de Saïda et de Beyrouth. Il lui fallait, en effet, «un point d'appui sur la mer, où il pût prendre contact avec les puissances européennes, dont l'alliance lui semblait indispensable pour fonder la grandeur de ses États libanais»[18]. Ce désir d'avoir pour interlocuteurs des États, qui, dans l'imagination de notre historien, incarnent l'idéal même de l'État, est complété, dans le texte, par le désir attribué à l'émir de transformer ses «États» en État proprement dit. Le Grand Maanide, poursuit Jouplain, «aspirait à devenir le souverain indépendant d'un grand État. Ce qui prouve la profondeur de

17. Cf. *ibid.*, pp. 92-94.
18. *Ibid.*, p. 95.

son génie, c'est qu'il ne voulait pas s'engager à l'aventure dans la voie des conquêtes, mais créer avant tout une constellation politique favorable à ses desseins. Comme tous les grands fondateurs d'État, comme Philippe-Auguste, Cavour et Bismarck, il voulait trouver des alliés d'abord et mettre ses adversaires en mauvaise posture, avant de les attaquer directement»[19]. L'expansion sera donc la première phase de l'entreprise. Mais les conquêtes de Fakhr al-Dīn, assure Jouplain, sont réglées par deux impératifs: un impératif d'unité et un impératif d'indépendance. L'unification se fait en abattant les barrières qui isolent, les unes des autres, communautés et régions; l'aire de l'indépendance s'élargit en rognant la domination ottomane et en liquidant ou en subjuguant les agents locaux de cette domination. La fidélité apparente de l'émir au sultan ne doit pas nous induire en erreur. Du comportement de l'émir, nous devons abstraire son *projet* qui seul a de l'importance. Un des meilleurs indices que nous ayions du contenu de ce projet est la nature des liens établis avec l'Europe. Ils montrent, Jouplain le répète à l'envi, que l'émir nourrissait l'ambition de fonder un État souverain.

Ainsi planifiée, l'expansion fournit à l'État son assise indispensable: «l'unité nationale» dont la conscience, dit Jouplain, aurait été éveillée par les soins de l'émir «chez tous les Montagnards». Cette «unité de tous» avait pour but «la défense de l'autonomie»[20]. But dont la réalisation passait par la création d'un pouvoir d'État et posait en conséquence la question de la forme de l'État et de son appareil.

Forme de l'État et organisation de son appareil s'inspireront, Jouplain n'en doute pas, des modèles européens. Ce que l'émir avait créé, ce «n'était plus une province turque; c'était un État ayant une vie propre, rappelant les pays civilisés de l'Europe occidentale plutôt qu'un *vilayet* de la Sublime-Porte. Alors que l'Empire Ottoman était soumis au plus lourd despotisme militaire et religieux, que toute la vie économique et intellectuelle y était entravée, le Liban, sous un "despote éclairé", connaissait toute la splendeur de la Renaissance»[21]. Telle fut donc la forme de l'État créé par Fakhr al-Dīn: un despotisme éclairé. Ailleurs, l'historien en donne une autre définition attestant, en termes plus directs, son origine européenne. En Italie, dit-il, l'émir «avait vu de près comment le monarque maintenait tous ses sujets dans l'obéissance, comment surtout il avait brisé la féodalité et établi sa souveraineté absolue. Il était revenu en Orient avec la conception de la monarchie du droit divin, décidé à la réaliser pour son compte»[22].

Cette «souveraineté absolue», avec tout son train de batailles menées contre les chefferies de l'*iqṭā'*, nous fournit la clé de l'idéal d'État poursuivi selon Jouplain par l'émir maanide. Elle équivaut, simultanément, à la représentation par l'État de l'unité nationale et à la transcendance de l'un par rapport à l'autre. L'unité est représentée par le pouvoir unique, tandis que la diversité est renvoyée à la société civile. Une sphère du «politique» se trouve ainsi créée, séparée de cette dernière.

La séparation de cette sphère est mise en évidence par l'édification — fût-elle un échec partiel — de son instrument, c'est-à-dire d'un appareil d'État séparé. Jouplain distingue, au sein de cet appareil, deux formations: l'armée et l'administration, et souligne pour chacune d'elles le lien entre le modèle adopté pour son organisation par l'émir et ce statut de «souverain absolu» dont Fakhr al-Dīn voulait se doter lui-même. Ainsi, pour se doter d'une force militaire autonome, l'émir prit «à sa solde de nombreux mercenaires. Il eut une armée permanente entièrement à sa dévotion, à côté de l'armée des vassaux»[23]. Ce sont ces troupes de Sokmāns qui, en dehors de la défense de l'émirat et de son élargissement, étaient garantes de l'autorité centrale de l'émir, c'est-à-dire du maintien dans sa mouvance des chefferies de l'*iqṭā'* local. «Une sorte de gendarmerie», en

19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 117. Dans le même paragraphe (p. 116), Jouplain parle de «la création d'une unité politique du Liban», œuvre de l'émir.
21. *Ibid.*, p. 111.
22. *Ibid.*, p. 107.
23. *Ibid.*, p. 98.

somme, «destinée à contenir non seulement l'ennemi extérieur, mais aussi les éléments turbulents et indisciplinés de l'intérieur»[24]. Une fois de plus Jouplain est porté à trouver à cette armée un modèle occidental: l'armée de Philippe-Auguste, celle de Philippe Le Bel, celle de Louis XI, etc... Tant il est vrai que «tous les princes qui tentent d'établir leur pouvoir personnel aux dépens de la féodalité, commencent d'abord par organiser une armée dont le recrutement ne repose pas sur les obligations purement féodales, mais dont les soldats leur sont attachés par d'autres liens que ceux de la vassalité, qui sont soumis à une organisation plus solide, à une discipline plus rigoureuse et qui, par leur enrôlement même, sont à leur entière disposition, c'est-à-dire une armée permanente de mercenaires (...). L'armée féodale ne peut suffire à la grande politique et à un fort pouvoir centralisé»[25]. S'il est vrai que la convergence des vecteurs d'allégeance politique de tous les secteurs de la société vers le centre de celle-ci (et donc la réalisation, au niveau du centre, d'une essence générale de cette société et la reconnaissance d'une consubstantialité foncière du centre et de la périphérie) est la condition d'existence d'une «unité» politique autonome, ou ayant droit à l'autonomie, il est vrai *aussi* que l'*irréductibilité* du centre et de ses moyens d'action au tissu des contradictions sociales est la condition de survie d'une instance centrale dont la disparition remet en cause aussi bien l'unité politique de la société que son droit à l'autonomie. Telle est la dualité théorique comportant deux pôles: le pouvoir *national,* porteur de l'identité spécifique de la société, et le pouvoir *central* fondé sur la séparation et l'altérité, faisant échec, grâce à son unité propre, aux risques d'effondrement de l'unité sociale. Cette dualité délimite le lieu occupé par le «politique» dans une société moderne. En la plaçant — à tort ou à raison — au cœur même de la pratique de Fakhr al-Dīn II, Jouplain attribue à celui-ci une conscience fort précise — pratique au moins, sinon théorique — de l'essence d'un État «moderne». C'est cette «intuition» de

24. *Ibid.*, p. 107.
25. *Ibid.*, p. 98.

Jouplain qui, reprise par des historiens et des publicistes de tous bords, voyait sa pointe s'émousser et son éclat ternir depuis *La question du Liban* jusqu'à nos jours.

Mais suivons, une peu plus avant, le fil des idées développées par Jouplain. L'armée «séparée», instrument et assise d'une autorité politique autonome (vis-à-vis du sultan et, à la fois, de la société civile) trouve son complément dans l'administration mise en place par l'émir et dans le «modernisme» (réduit partiellement à l'impuissance, il est vrai) dont le style administratif du Maanide donnait la preuve.

«D'après Mariti, poursuit Jouplain, il aurait essayé d'organiser une adminstration conçue selon les principes modernes, comme celle des Médicis en Florence, avec une hiérarchie de fonctionnaires salariés, nommés par lui et révocables. Mais il dut y renoncer. La féodalité était encore trop puissante, et surtout il ne trouva pas en dehors d'elle et contre elle, des auxiliaires capables. Il essaya donc de gouverner en se servant de l'organisation féodale dans l'intérêt de son pouvoir, en s'attachant, par des liens personnels étroits, certains fondataires très influents»[26].

Cette énonciation si claire des limites imposées par la société locale (et non seulement par le sultan ottoman) à l'autonomie du pouvoir émiral annonce, chez Jouplain, l'exposé de l'échec que devait connaître l'expérience entière de l'émir. Car cette expérience a bien échoué! Pour en rendre compte, Jouplain ne s'en remet pas — comme tant de ses successeurs — à la méchanceté ottomane ni à l'indécision européenne. Il fait converger dans son explication des facteurs autochtones et d'autres extérieurs. La légende de l'émir fondateur regorgeait encore de toute sa sève. La poussière de la réification n'avait pas encore remplacé les humeurs de la vie pour que l'historien en perde l'audace ou simplement l'envie de promener sur l'expérience adulée l'œil vif de la critique.

L'émir aurait donc été amené à se fixer pour objectif politique «la souveraineté». Il «ne pouvait plus supporter sa vassalité de Constantinople (...)» et dès 1620 «il prépara la guerre

26. *Ibid.*, p. 108.

d'indépendance (...)»[27]. En prévision de cette guerre, il s'efforça de consolider le front intérieur (Jouplain mentionne le mariage de 'Alī, le fils aîné de l'émir, avec la fille de l'émir 'alī Chihāb). Il s'acharne aussi à s'assurer des alliances en Europe. Pour ce faire, il réitéra à ses interlocuteurs européens la promesse de les mener jusqu'à Jérusalem[28]. L'auteur ne nie pas qu'une conjoncture internationale défavorable (la guerre européenne et la peste qui a ravagé l'Italie) jouât un rôle, au cours de la dernière année de l'émir au pouvoir, dans l'effondrement de son expérience. Mais d'autres facteurs, toujours selon Jouplain, rendent mieux compte du désastre.

Se retrouvant seul, sans alliés, l'émir «ne s'arrêta néanmoins pas, explique Jouplain, dans la voie dangereuse où il s'était engagé. Son but principal était, en 1632 et 1633, de réunir le plus rapidement possible un immense trésor de guerre. A cet effet, il pressura plus durement encore ses adversaires, les Yamanites (...). Puis il augmenta aussi les charges fiscales de ses propres partisans (...) fatiguant et mécontentant ainsi tous les Montagnards. Son joug parut bien vite intolérable»[29]. Au surplus, il multipliait ses provocations à l'encontre de la Porte.

Bref, dans son combat pour l'indépendance, l'émir «avait voulu aller trop vite, sans avoir pu établir sa puissance sur une base solide». La Montagne libanaise, où il se trouva ainsi isolé, était pourtant la seule position où il pût organiser une défense valable. Quant aux autres provinces qu'il avait annexé à l'émirat, leur vulnérabilité stratégique était flagrante. «De Damas, d'Alep, de Gazza, on pouvait les envahir facilement et malgré les châteaux-forts, l'enfermer dans le Liban.» L'élargissement de l'émirat laissé sans immunité politique ni militaire suffisante, loin d'augmenter la puissance de Fakhr al-Dīn, contribuait à faire de celui-ci un colosse aux pieds d'argile. L'émir avait, de sa propre main, ébranlé le foi des Libanais dans son expérience. «Son autorité n'était reconnue que tant qu'il était victorieux. Au

27. *Ibid.*, p. 112.
28. *Ibid.*, pp. 103 et 112.
29. *Ibid.*, p. 114.

premier échec qu'il subissait, elle devait s'effondrer. En un mot, il n'avait pas encore pu créer un État.» Cette dernière assertion paraît amender, dans une certaine mesure, d'autres jugements portés par l'historien sur l'œuvre de Fakhr al-Dīn. Mais la comparaison du comportement du Maanide, pendant les trois dernières années de son expérience, à son comportement au cours des années qui ont suivi son retour d'Italie suffit pour tempérer cette impression. Sur le déclin, l'émir «était devenu défiant et tyrannique»[30]. En quelques semaines de guerre, les déboires successifs de son armée montrèrent que «ses sujets manquaient d'enthousiasme de se battre pour lui, dont le despotisme avide et soupçonneux depuis trois ans pesait lourdement sur eux»[31]. En définitive, l'échec de l'expérience (de l'édification d'un État) est venu de l'intérieur du système mis en place: de cette «séparation» de la société qui est le signe de l'existence de l'État et qui peut devenir la cause de sa perte.

Une autre fonction de cet État, un autre aspect de son rapport avec la société est représenté(e) par l'œuvre de civilisation de Fakhr al-Dīn. Elle est également insérée par Jouplain dans sa vision globale de l'expérience du Grand Maanide. Il relève d'abord que le pouvoir absolu exercé par l'émir se justifiait par le fait qu'à l'instar de Louis XIV, il se considérait comme «propriétaire de son royaume»[32]. Telle était la base politique de l'effort de civilisation — de «développement» dans le langage d'aujourd'hui — déployé par l'émir. Cet effort avait aussi un *but* politique: celui d'alimenter le trésor émiral afin que celui-ci demeure à la mesure des plans de libération, d'expansion et de défense mis en œuvre par Fakhr al-Dīn. L'aspect le plus important de ce comportement, aux yeux de Jouplain, consista à appeler au Liban «des ouvriers, des paysans, des ingénieurs, des savants et des artistes toscans, qui transformèrent le pays, et en initièrent les habitants aux nombreux progrès réalisés en Italie dans tous les domaines»[33]. A ces toscans, le Liban «est redevable

30. Les citations de ce paragraphe se trouvent *ibid.*, p. 114.
31. *Ibid.*, p. 115.
32. *Ibid.*, p. 107.
33. *Ibid.*, p. 109.

d'une splendide renaissance de son ancienne prospérité»[34]. Elle couvrit la montagne et le littoral, et surtout les deux villes de Saïda et de Beyrouth. De ses fruits, l'historien retient l'apprentissage aux montagnards de la culture en terrasse, l'aménagement de jardins fruitiers et de bois de pins, la promotion de la sériciculture, l'organisation de l'irrigation, bref, «une agronomie et une arboriculture nationales»[35] que jadis, au temps des Croisades, les Italiens avaient appris des Syriens. Parmi les signes de cette «renaissance», Jouplain compte, d'autre part, les encouragements donnés à l'industrie et au commerce, domaines où l'émir, «*colbertiste* avant Colbert», avait recours au protectionnisme et à la réglementation «sans qu'il rendît cependant cette dernière excessive»[36]. L'intérêt porté aux arts architecturaux, à la construction de châteaux, de *khân,* de palais et de ponts constitue un autre aspect de cette renaissance où des artistes florentins purent donner la mesure de leur talent. Cependant, l'expansion du commerce favorisa le développement de rapports étroits avec d'autres Européens dont surtout les Français.

Présentée dans le style de Jouplain, cette «renaissance» devient un aspect de la ressemblance qu'il perçoit entre l'émirat du Maanide et le modèle européen d'État «moderne». En effet, la «renaissance» consiste surtout à rapprocher le premier du second. C'est elle qui a fait, ainsi que nous l'avons déjà signalé, que le Liban de Fakhr al-Dīn «n'était plus une province turque»[37] et qu'il rappelait plutôt «les pays civilisés de l'Europe occidentale». Ce que Jouplain lit dans l'œuvre de Fakhr al-Dīn est plus que la fondation de «l'État Libanais» en tant qu'entité politique «autonome» ou «indépendante» de l'univers ottoman ou, plus généralement, oriental. L'historien voit — ou voudrait voir — aussi dans le Liban de l'émir une entité «différente» de cet univers. Fakhr al-Dīn se verra décerner ce titre de fondateur de la différence libanaise par tous les héritiers de Jouplain, historiens et autres.

34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, p. 111.
37. *Ibid.*

Incarnation de l'idée, décadence de la théorie

Il nous faut noter que le tableau qu'ont dressé de Fakhr al-Dīn et de ses actions les héritiers de Jouplain sus-mentionnés s'est précocement acheminé vers une certaine décadence théorique. Nous trouvons probablement les raisons de cette décadence dans les préoccupations polémiques et pédagogiques que l'émir a fait siennes après la formation du Grand-Liban. Même Lammens qui, parlant de Fakhr al-Dīn en 1920, affirme «qu'aucun n'a tenté avec plus de suite et d'énergie, de réaliser le programme intégral du nationalisme libanais»[38] ne réussit pas à atteindre la fermeté théorique de la position de base de Nujaym. Nous avons déjà mentionné, au début de ce chapitre, que cette position est devenue un «filtre» conscient ou inconscient des sources. Ma 'lūf pouvait encore, au milieu des années 30, s'y soustraire jusqu'à un certain point.

Cette éventualité ne s'offrait pas à d'autres. Écrire l'histoire de Fakhr al-Dīn devenait une occasion de confirmer à nouveau (et ultérieurement à réfuter) certaines conclusions que Būlus Nujaym a dégagées de l'expérience de l'émir... Fakhr al-Dīn a rassemblé les communautés et les provinces, a fait resurgir l'entité, bâti l'État, ouvert les portes du pays à l'Occident et est ainsi l'auteur de sa renaissance contemporaine: Il s'est opposé au despotisme ottoman et à ses agents et a choisi de s'allier à l'Europe chrétienne en faisant sien son projet de «retour» au Levant... Sur ces points et, en particulier, sur les derniers, insiste le père Qara'lī dans le volumineux ouvrage qu'il publie dans les années 30. Mais Qara'lī, en raison de la nature documentaire de sa recherche — et en raison aussi de son appartenance à une école historique déterminée — présente un tableau des réalisations de l'émir disloqué et éparpillé dans des chapitres où

38. H. Lammens, *La Syrie..., op. cit.*, t.I, p. 89. Même les pages que Būlus Nujaym a consacrées à Fakhr al-Dīn in *Lubnān : mabāḥth 'ilmīya wa-ijtimā'īya, op. cit.*, t.I, pp. 335-339, hésitent, pour des raisons qu'il n'est pas difficile de comprendre, entre la critique des politiques autonomiste et étrangère de l'émir et la louange de sa grandeur et de ses politiques culturelle et de bonne entente entre les communautés.

se mêlent la classification des documents et le style des chroniques. Ce mélange commande la place qu'occupe chaque point, empêche l'auteur d'être exhaustif sur telle ou telle question, n'établit pas d'équilibre entre les divers points et reste en deçà d'une homogénéité qui commanderait leur succession. Nous voyons ainsi l'auteur commencer la dernière partie de son ouvrage[39] par un premier chapitre consacré à «Fakhr al-Dīn, sultan de l'Arabistan 1621-1629». Nous trouvons, au début de ce chapitre, un premier sous-titre «Son programme politique et culturel». Sous cette rubrique, trois points sont mentionnées:

a) «La réalisation de l'unité libanaise» qui s'est opérée, selon l'historien, quand l'émir a récupéré, après la mort violente de Naṣūh Pacha et alors qu'il se trouvait encore en Italie, de nombreuses provinces dont la *wilāya* a échu à son fils ʿAlī, puis quand il a vaincu, après son retour, Ibn Sīfā et Yūnus al-Ḥarfūch et occupé leurs provinces. L'auteur exclut de cette «unité» les sandjaqs de ʾAjlūn, de Nāblus et d'al-Lujūn que l'émir se serait assurés pour servir à «son lointain projet en Terre sainte» où il voulait établir «le Grand-duc, son ami et allié, de manière à ce que les forces de la Toscane assurassent la défense des frontières méridionales du Liban et que sa flotte fisse de même pour ses côtes et ses ports»[40]. Il y aurait donc «une unité libanaise» dont l'émir aurait tracé les frontières qui s'identifieraient, en gros, avec celles du Liban au XIXe siècle. Le dépassement de ces frontières n'entame pas cette unité, mais s'inscrit dans une politique d'alliances et de défense.

b) «Le palais de Beyrouth»[41] ... L'édification de ce palais et de ses annexes semble résorber ce que l'auteur appelle le programme «culturel» de l'émir.

39. B. QARAʾLĪ, *Fakhr al-Dīn al-maʿnī al-thānī, amīr Lubnān, wa-Fardinandū al-thānī, amīr Tuscānā* (Fakhr al-Dīn Maan II, prince du Liban, et Ferdinand II, prince de la Toscane), *al-Majalla al-batriyarkīya* (avril-juillet 1936), Harissa 1938. C'est le second volume de *Fakhr al-Dīn al-maʿnī al-thānī wa-dawlat Tuscāna* (Fakhr al-Dīn Maan II et le Grand-Duché de Toscane) dont le premier volume a paru en 1937. Le chapitre figure dans ce t. II, pp. 263-290.

40. *Ibid.*, p. 264.

41. *Ibid.*

c) «*Sulṭān al-barr*»[42] ... Dans ce paragraphe, Qaraʾlī parle de l'octroi du titre à l'émir et de la tournée de ce dernier dans les pays dont le gouvernement lui fut confié par le sultan en vertu de ce titre... La discordance que nous avons mentionnée naît de la diversité des pôles qui tiraillent ces éléments: d'une part, les sources et leur classification chronologique et, d'autre part, le désir de parvenir à une image «convenante» de l'émir. L'historien passe directement ensuite aux émissaires de Fakhr al-Dīn en Occident. «La seconde mission de Mgr Jirjis Ibn Mārūn»[43]. «La mission du père Jean Hesronita (Yūḥannā al-Ḥaṣrūnī)»[44] ... Le but n'est pas seulement de publier les documents relatifs aux rapports de Fakhr al-Dīn avec l'Occident chrétien. Chez Qaraʾlī, l'image de l'émir est d'emblée tournée vers cet Occident. L'historien écrit, sans vergogne, que «l'occupation de la Terre sainte» était «le but politique suprême»[45] de l'émir et qu'il n'a pas oublié ce but quand lui fut octroyé le titre de «*sulṭān barr ʾArabistān*». Faire de cette «occupation» le but principal de l'émir n'est sans doute pas sans ébranler profondément l'image théorique de Fakhr al-Dīn. On ne peut, d'un point de vue global et qui tienne compte de la solidarité des éléments, mettre sur un même plan la position de Nujaym qui fait de l'État, c'est-à-dire de l'incarnation de l'unité de la société, l'axe de l'action multipolaire de l'émir et celle de Qaraʾlī qui le dit asservir le pays à un but extérieur, quel qu'il soit. Dans le second cas, les actions évoquées par les diverses sources comme des traits de la figure de l'émir s'étiolent et leur contenu s'estompe dans une seule dimension gonflée. Alors que Jouplain bâtit une image dont les divers aspects sont liés à un axe central interne, Qaraʾlī dresse une image dont l'une des dimensions est tordue vers l'extérieur et qui en devient tributaire... ceci en dépit du fait que l'Europe occidentale est un modèle omniprésent dans l'ouvrage de Nujaym. C'est même parce que l'Europe est un modèle, et non en dépit de ce fait, que l'État

42. *Ibid.*, p. 266.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, p. 270.

45. *Ibid.*, p. 266.

devient le pivot central... Car, pour Qara'lī, l'Europe n'est plus un modèle... Elle est seulement un pôle auquel il faut se lier[46].

La distance de Nujaym à Qara'lī serait-elle celle qui sépare un Moutassarifat qui sauvegarde, au début du siècle, une part d'indépendance et s'accroche à elle (en dépit de l'influence des consuls, du rôle de la «la mère compatissante» et du pouvoir ottoman) et un État sous mandat que l'historien cherche à «fonder» en le présentant comme l'aboutissement d'un long cheminement historique? Nous aurions pu affirmer cela si nous n'avions craint de nous rendre coupable d'une lecture qui projette sur nos historiens nos préoccupations comme eux-mêmes ont projeté les leurs sur la vie de Fakhr al-Dīn.

46. Qara'lī a retrouvé une certaine rigueur théorique et méthodologique absente de son volumineux ouvrage quand il a publié en 1952 un petit livre qu'il a présenté comme un résumé du précédent et qu'il a intitulé *Lubnān wa-al-dawla al-'uthmānīya fī 'ahd Fakhr al-Dīn al-ma'nī al-thānī, 1590-1635* (Le Liban et l'Empire ottoman à l'époque de Fakhr al-Dīn Ma'n II, 1590-1635), Le Caire 1952... Les éléments qu'avait rassemblés Nujaym au début du siècle dans son portrait de Fakhr al-Dīn et à la propagation desquels Qara'lī a participés s'étaient établis et ancrés après «l'indépendance» de l'État libanais et la transformation de l'émir d'opposant au pouvoir islamique et d'agent de l'expansion chrétienne au Levant en fondateur d'une entité libanaise islamo-chrétienne indépendante. Le première «qualité» de l'émir n'a pas disparu, mais elle ne dominait plus le tableau. A présent ce sont les taches de propagande — auxquelles nous avons déjà fait allusion — qui commandent la manière de présenter l'image de l'émir, ce qui montre que ce dernier est devenu le fonctionnaire d'un État en place et qu'il y a désormais des règles et un code à suivre ou, si l'on veut, des rites stylistiques pour écrire sa biographie. Ainsi, «l'émir a pu mettre sur un pied d'égalité tous ses sujets, a créé entre eux des liens cordiaux, leur a insufflé l'esprit de collaboration, de solidarité et de vrai patriotisme, ce qui a pu arrêter au pied de leur fière Montagne toute agression étrangère comme les grandes vagues se brisent sur les rochers de ses côtes» (QARA'LĪ, *op. cit,* p. 7). L'émir «avait recours à une armée à soldes et à une autre d'appoint. Mais les Libanais étaient le noyau de son armée et son âme vivante. Le patriotisme les soudait et leur but suprême était l'unification du Liban, sa libération du joug turc et sa mise en dehors de la portée de toute main étrangère quelle que soit sa puissance» (p. 21). «Il n'y a aucun doute que notre émir est resté le Bonaparte de l'Orient durant les quarante-cinq ans de son règne» (p. 23). A Anjar, «les Libanais se sont abattus sur les Damasquins comme des éperviers sur de petits oiseaux. Ils les ont déchiquetés, les ont repoussés et les ont poursuivis jusqu'aux portes de la ville» (p. 39). La politique «sage» de l'émir lui a ouvert «grandes les portes de l'expansion en Palestine et en Syrie. Il a pu ainsi former un grand royaume auquel ont tant rêvé et rêvent encore les patriotes et qui comprend les États de Syrie, du Liban, de la Palestine et de la Transjordanie. Mais le Liban en était le maître et son prince en était le sultan» (p. 42). La protection des chrétiens est, bien sûr, mise en relief: «Quand Fakhr al-Dīn a fait régner au milieu de ses sujets la liberté religieuse, l'égalité civile et la fraternité, il a réconcilié les chrétiens avec la patrie et a réconcilié la patrie avec eux» (p. 20). Les attraits authentiques des chrétiens n'ont pas manqué de pousser l'émir vers une alliance avec les gouvernants de l'Europe: «La sympathie de Fakhr al-Dīn pour les chrétiens, son respect pour eux, son admiration pour leur progrès, leur droiture, la justice de leurs princes, les régimes de leurs royaumes et les bienfaits culturels et politiques qu'il espérait récolter pour sa patrie de leur amitié et de leur alliance l'ont poussé à mettre sa confiance et ses espoirs dans les États de l'Europe chrétienne puissants, riches, et ennemis naturels des Ottomans» (p. 50). Les préoccupations culturelles étaient, par exemple, «loin de faire oublier à l'émir le projet auquel il tenait tant et qui visait à établir ses alliés européens dans son voisinage à Jérusalem et près de lui à Chypre après qu'il a introduit leurs missionnaires dans son royaume et qu'il a attiré leurs commerçants et leurs navires dans ses ports» (p. 60). Il reste à mentionner les qualificatifs que notre historien décerne aux ennemis de Fakhr al-Dīn... Ibn Sīfā, par exemple, «est né traître» (p. 35). Quant aux Ottomans... Le style de présentation des personnages de Qara'lī ressemble à celui des livres pour enfants: d'un côté, le héros bien-aimé paré de toutes les qualités et de l'autre ses sombres ennemis.

APRÈS L'INDÉPENDANCE: LES LIMITES D'UNE ASSOCIATION

Les historiens de l'ère qui a suivi la proclamation de l'indépendance n'ont rien ajouté à l'apport de Jouplain sinon ce que nous venons de voir à l'œuvre dans le dernier ouvrage de Qara'lī: un ton oratoire qui souligne exagérément les traits que Jouplain a tirés de la matière des soruces. La publication des ouvrages de Ma'lūf, de Khālidī et de Qara'lī, dans les années 30, a mis entre les mains de leurs successeurs un flot de nouveaux éléments riches en ambiguïtés qui permettent de redistribuer les ombres et les lumières et de dresser divers bilans de l'émir. Mais les auteurs qui se préoccupaient de l'histoire de la Montagne et, par suite, de celle de l'émir maanide étaient, après 1943, plus que jamais unis. Leurs adversaires — nous avons eu maintes occasions de le souligner — se détournaient simplement du Mont-Liban et de son histoire. Ainsi, on ne peut que noter une remarquable convergence entre les deux principaux ouvrages qui ont été consacrés à Fakhr al-Dīn dans les années 40 et 50: ceux

de Michel Chebli et d'Adel Ismail[47]. Cette convergence montre la stabilité de l'hégémonie durant ces deux décennies à l'intérieur d'un courant dont Michel Chiha peut être considéré comme le principal représentant et le père Lammens comme l'inspirateur historique en dépit de quelques divergences dans les points de vue.

Ce qui étonne, à première vue, dans ce courant, c'est son retour à un État fragile, décharné et qu'il est difficile d'isoler de la société civile. Ce jugement s'applique tout autant à Chebli que lie à Chiha un «langage» commun qu'à Ismail qui s'écarte quelque peu du point de vue de l'éditorialiste du *Jour*. Chez les deux auteurs se terre l'évocation de l'État en tant qu'instance de l'unité de la société, séparée de cette dernière. L'unité est, une nouvelle fois, parachutée pour lier entre elles des communautés et des régions. L'évocation répétée de «l'entité» et de «l'indépendance» ne change rien à ce fait. Nous ne trouvons plus ici l'équivalent du discours de Nujaym sur le régime «despotique» de Fakhr al-Dīn et sur l'action de ce «despote éclairé» qu'est censé être l'émir maanide. Aucune place autonome n'est accordée à ce que Ma'lūf appelait le «caractère» (*akhlāq*) de l'émir, caractère implicitement considéré comme un facteur efficace dans l'orientation de la politique du prince et dans la détermination de ses réalisations et comme un élément indépendant des forces historiques au milieu desquels l'émir eut à manœuvrer. Tous ces aspects se terrent et l'accent est mis sur les «minorités» et sur leur «rencontre» sur un territoire qui s'y prête et s'y apprête... S'il est question de dépasser le «pluralisme» qui caractérisait jusqu'à l'époque de l'émir «une Macédoine de petites nations»[48], ce dépassement s'oriente vers la «patrie» et la «nation», c'est-à-dire vers la société elle-même, dans son aspect politique, et non vers le pouvoir d'État ou le régime étatique. Ismail affirme que Fakhr al-Dīn «avait admirablement compris aussi que pour créer une patrie, surtout au Liban, la tolérance

47. M. Chebli, *Fakhreddine II Maan, prince du Liban, op. cit.*, et A. Ismail, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*. t. I: *Le Liban au temps de Fakhr-ed-Din II, op. cit.*

48. Ismail, *op. cit.*, p. 22.

religieuse était, et reste toujours, le premier devoir d'un gouvernement (...)»[49]. Pour Chebli, «cette liberté (religieuse) instaurée par Fakhreddine, dès le XVIIe siècle, n'est pas l'un des moindres titres du Liban à son indépendance»[50]. Tout se passe comme si la fonction du pouvoir consiste, chez Chebli et Ismail, à «libérer» les forces sociales et non à les «gouverner», c'est-à-dire à les intégrer dans un système unifié auquel est imposée une direction.

Ce qui pourrait éclairer cette profonde convergence entre un historien maronite et un autre sunnite (du Mont-Liban) est le partage du pouvoir d'État et de ses appareils par les forces communautaires après l'indépendance (et même avant elle); l'État ne s'est pas établi indépendamment de ces forces. Mais cette convergence ne tarde pas à se relâcher en de multiples endroits qu'il est, sans doute, utile de scruter.

Au sujet de la politique étrangère de l'émir, la position de Chebli n'est pas très éloignée de celle de Qara'lī. Il commence par donner une assise «libanaise» stable à la demande d'un secours européen formulée par l'émir. Pour lui, «le pays des minorités opprimées» est aussi «le carrefour des nations». Il écrit ensuite: «Les Libanais n'hésitaient point à demander aide et protection, là où cette aide pouvait leur garantir leurs libertés et faire respecter leurs croyances et leurs traditions»[51]. Puis, tout au long de l'ouvrage, il loue les efforts de l'émir en vue de renforcer les rapports avec l'Europe dans de multiples domaines: de l'alliance politique au développement des échanges commerciaux et de l'utilisation «d'experts» européens à l'accueil réservé aux missionnaires... Quand l'auteur mentionne le décès de Mgr Jirjis Ibn Mārūn, l'émissaire le plus en vue de l'émir dans les cours d'Europe, il s'empresse de citer Mistral:

«Les bâtisseurs sont morts, mais le temple est bâti»[52].

Chebli ne cache pas que, pour lui, le renforcement de l'influence française et la protection donnée aux missionnaires

49. *Ibid.*, p. 21.
50. Chebli, *op. cit.*, p. 177.
51. *Ibid.*, p. 16.
52. *Ibid.*, p. 158.

sont ce qu'il y a de plus admirable dans la politique extérieure de l'émir. Il affiche aussi sa sympathie pour le projet de «croisade» auquel Mgr Mārūn a déployé ses efforts politiques[53].

A. Ismail contredit Chebli sur ce point précis. Pour lui, «on ne peut se soustraire à un sentiment de profond malaise quand on envisage (la) politique extérieure»[54] de l'émir. Il ne «pense»[55] pas que Fakhr al-Dīn ait eu les moyens de se rendre indépendant du sultan ou qu'il ait bien su choisir ces moyens. Ismail est évidemment loin de nier l'importance économique et culturelle de l'ouverture sur l'Europe. Certes, il s'étonne de l'entêtement de l'émir à se lier à la Toscane de préférence à la France de Richelieu: «Son appui (celui de la France), en accord avec la Porte, eut assuré au Liban l'indépendance, ou, au moins, une très large autonomie»[56]. L'historien n'est pas loin d'imputer aux conseillers maronites de l'émir, «des prélats et des prêtres maronites dont le dévouement au Vatican passe toute autre considération»[57] la responsabilité d'avoir fourvoyé l'émir dans l'impasse toscane.

Nous trouvons à cette réserve d'Ismail ou à ses motivations profondes un autre écho. Cet historien saisit que la personnalité et les réalisations de Fakhr al-Dīn ne prennent une dimension exceptionnelle que par l'opposition aux Ottomans et à leur pouvoir. Comme Qaraʾlī, Chebli et leurs épigones, il entoure les Ottomans d'une cloison les rendant imperméables à sa sympa-

53. *Ibid.*, p. 13.

54. Ismail, *op. cit.*, p. xvii. Chez un autre historien sunnite, ce malaise se traduit par l'abandon de toute mesure. Yāsīn Suwayd s'efforce de mettre en doute l'existence d'un projet de «croisade» soumis à de multiples reprises par l'émir à ses alliés européens. Quand cette mise en doute se heurte aux documents publiés par Qaraʾlī, Suwayd va jusqu'à dire que «ces documents ont encore besoin d'être confirmés et prouvées». Cf. Y. Suwayd, *al-Tārīkh al-ʿaskarī li-l-muqaṭaʿāt al-lubnānīya fī ʿahd al-imārataynⁿ*. T. I: *al-Imāra al-maʿnīya, 1516-1697* (L'histoire militaire des provinces libanaises à l'époque des deux émirats. T. I; *L'émirat maanide 1516-1697*, Beyrouth 1980, p. 173... Il semble que les liens «secrets» qui lient l'historien à une image globale de l'émir soient capables de résister aux documents eux-mêmes.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 93.

57. *Ibid.*, p. 88.

thie, quelle que soit, par ailleurs, sa tolérance. Mais, ayant mis à contribution ses dons rhétoriques pour la description de la corruption ottomane, il nous surprend à évoquer Rome, Byzance et leur avilissement. «Aux deux derniers siècles avant l'ère, (Rome) fut la plus effroyable école de corruption du monde antique»[58]. Il insiste ensuite sur «l'absolutisme, le fanatisme, l'intolérance religieuse, l'ignorance, l'insécurité et la misère»[59] qui régnaient dans plusieurs pays d'Europe à l'époque où les Ottomans tenaient en main l'Orient. Il est difficile d'imaginer cette réserve sous la plume d'un Qaraʾlī ou d'un Chebli. Si nous lions cette réserve d'Ismail au «conseil» donné à Fakhr al-Dīn de s'appuyer sur l'influence de la France auprès de la Porte pour obtenir l'indépendance ou l'autonomie, nous saisissons une tendance globale du texte que ne dissipe pas l'accord avec la lettre de l'ouvrage de Chebli sur certaines questions: l'historien sunnite ne voit pas dans Fakhr al-Dīn «l'incarnation» ou le «représentant» partiel d'une alternative chrétienne globale, opposée à une alternative musulmane globale. Il ne tolère pas qu'on entoure la tête de l'émir d'une auréole chrétienne qui le fasse ressortir sur fond de «siècles d'obscurantisme» ottomans ou musulmans au nom de la civilisation de l'Europe chrétienne. En dépit de l'intérêt qu'il accorde aux interstices de la société civile et à ses divisions, il refuse — d'une manière non suivie — de laisser une seule communauté s'approprier, au nom de la civilisation, cet être qu'on a pu nommer, pour un laps de temps, l'État de l'unité libanaise.

Some like him Druze

Or cet État, avant comme après Ismail, est l'objet d'un conflit. Il est vrai qu'une de ses conditions d'existence est qu'il échappe au monopole d'une seule communauté. Mais les historiens des communautés qui ont écrit la biographie de Fakhr al-Dīn se sont souvent accrochés à un rêve contradictoire et qu'on

58. *ibid.*, pp. 49-50.

59. *Ibid.*, pp. 50-51, note 77.

peut résumer ainsi: ma communauté a créé l'État non communautaire... L'État non communautaire est donc l'État de ma propre communauté... La justice qui doit régner entre les communautés est celle même qui règne entre les animaux d'Orwell: ma communauté a créé l'égalité entre les communautés et ne peut donc être considérée comme égale aux autres. Elle affirme, obéissant à sa propre magnanimité, que les communautés sont égales, c'est-à-dire lui sont égales. Ne la croyez que dans la mesure où cela est nécessaire pour montrer sa supériorité aux autres.

L'objet principal du conflit est naturellement la position des diverses communautés dans «l'État» de Fakhr al-Dīn et leur rôle dans ses réalisations. Il réside aussi dans l'identié de cet État tiraillé entre l'arabisme de l'*imāra,* le «libanisme» de l'entité, la «syrianité» de l'horizon, le modèle culturel «européen» (c'est-à-dire chrétien) et le modèle du régime politique «islamique» ... Tout cela est discuté explicitement ou implicitement (la thèse de l'auteur étant développée sans mentionner les points de vue opposés) par les historiens qui se penchent sur l'expérience de Fakhr al-Dīn et qui reconnaissent son «rôle pionnier». Le désir de garder à l'émir une image à la simplicité rassurante et de normaliser certaines de ses actions effrayantes poussent les auteurs à des manœuvres un peu grosses. Mais l'aspect le plus chargé symboliquement de «la lutte pour Fakhr al-Dīn» est la bataille engagée autour de son appartenance religieuse. Les positions s'échelonnent entre l'affirmation apodictique et les longues dissertations laborieuses. Pour Kamāl Junbulāṭ[60] — qui n'écrit pas comme un historien de métier et qui ne s'attarde pas aux désaccords entre les auteurs — l'émir est, à n'en pas douter, druze. ʿAbbās Abū Ṣāliḥ partage le même point de vue: «Des historiens contemporains du gouvernement maanide comme al-Muḥibbī et al-Duwayhī ont démontré la conversion des Maanides à la confession druze. L'appartenance druze des Maanides a aussi été affirmée par des historiens tardifs comme Philip Hitti,

60. K. JUNBULĀT, *Ḥaqīqat al-thawra al-lubnānīya, op. cit.,* p. 115-116.

Būlus Qaraʾlī et Kamal Salibi»[61]. Il n'y a donc pas de désaccord sinon le désaccord qui continue. Pour prouver l'appartenance sunnite de l'émir, certains prennent appui sur al-Khālidī (parmi les contemporains) et sur maint historien «tardif». Il est à noter que la «préférence» du courant maronite «montagnard» (et de Adel Ismail)[62] va à l'appartenance druze de Fakhr al-Dīn. On peut ajouter à la liste d'Abū Ṣāliḥ les noms de Bulus Nujaym[63] et de Jawad Boulos[64], etc... Cette appartenance sauvegarde le «tête-à-tête» druzo-maronite et démarque la personnalité de la Montagne de «l'environnement» islamique et de son pouvoir politique. Mais d'autres issues restent en réserve pour l'historien maronite. Un auteur aussi fanatique que Buṭrus Ḍaw et aussi attaché au «tête-à-tête» ci-mentionné ne «fait» pas de Fakhr al-Dīn un druze. Il ne s'arrête même jamais à son appartenance confessionnelle et se contente de superposer l'émir aux maronites et aux druzes comme s'il s'agit d'un troisième parti[65]. Cette échappatoire permet à l'écrivain de donner une grande importance historique[66] à la thèse de la conversion de l'émir au christianisme sans que les druzes, associés des maronites dans la Montagne, ne fassent les frais d'un reniement.

61. ʿA. ABŪ-SĀLIḤ, *Tārīkh al-muwaḥḥdīn, op. cit.,* p. 129. Dans sa tentative «d'accumuler» les témoignages qui vont dans le sens de sa thèse, cet auteur ne se contente pas de négliger les témoignages qui le contredisent; il fait aussi fi de l'hésitation de certains auteurs comme al-Muhibbī. Celui-ci écrit: «L'émir Fakhr al-Dīn, fils de Qurqumāz, fils de Maʿn druze, prince illustre descendant d'une famille entière de princes (...), on affirme leur appartenance à Maʿn Ibn Zāʾida, mais ceci n'est pas confirmé. On m'a rapporté qu'un des descendants de Fakhr al-Dīn disait: «L'origine de nos ancêtres est kurde; ils ont habité ce pays; on les a appelés druzes en raison du voisinage et non en raison de leur appartenance. Mais ceci aussi n'est pas confirmé, car ils sont les initiateurs de l'hérésie de cette secte (...)», in AL-MUḤIBBĪ, *Khulāṣat al-athar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿachar* (Répertoire biographique des notables du XIe siècle), Le Caire 1284 de l'hégire, t. III, p. 266. Cette hésitation de Muḥibbī est, peut-être, ce qui a poussé CHEBLI (*op. cit.,* p. 170) à affirmer que pour al-Muḥibbī, les Maanides n'étaient pas des druzes!

62. ISMAIL, *op. cit.,* p. 168.

63. JOUPLAIN, *op. cit.,* pp. 92 et 94.

64. J. BOULOS, *Tārīkh Lubnān, op. cit.,* pp. 321-322.

65. B. ḌAW, *Tārīkh al-mawārina,* t. IV, *op. cit.,* p. 200.

66. *Ibid.,* p. 208-209.

Dans tous les cas, l'appartenance «druze» de l'émir ne fait pas l'unanimité des historiens contemporains. Elle est niée, d'une manière très significative, par ceux qui refusent le «tête-à-tête» druzo-maronite dans la Montagne et l'indépendance de cette dernière. Ainsi, pour Zaki al-Naqqāch[67], la place faite par l'émir à la prière des fidèles (*al-jamā'a*), sa polygamie, la candidature de son fils à la conduite du pèlerinage (de La Mecque), la prière de l'émir 'Alī près de la source d'Anjar montrent l'appartenance sunnite du Maanide. Mais Naqqāch, qui se préoccupe avant tout de gagner la confrontation traditionnelle entre la société montagnarde et l'environnement islamique, cherche à ménager les druzes auxquels il vient de soustraire les Maanides. Ceux-ci «étaient des musulmans, mais de confession sunnite. Ceci n'ajoute aucun laurier à leur islām et ne retranche aucun laurier à ceux qui sont musulmans sans être sunnites. L'islām est la mise en application d'un dogme et la confession appartient au domaine de l'interprétation...»[68]. Les druzes sont «des musulmans quant à la religion et des *muwaḥḥidūn* quant à la confession»[69]. Aux yeux du colonel Yāsīn Suwayd la question de l'appartenance religieuse de l'émir et la thèse de sa conversion au christianisme ne méritent aucune discussion. «En dépit du fait que l'islām de Fakhr al-Dīn est une question indiscutable et sans équivoque, sa tolérance religieuse était telle que de nombreux contemporains et historiens arabes et étrangers ont affirmé sa conversion au christianisme prenant appui, pour cette affirmation, sur sa seule tolérance religieuse»[70].

L'État converti

Venons-en à la thèse de la conversion chrétienne de l'émir. Il est naturel de la trouver dans les textes des historiens maronites qui cherchent à «homogénéiser» au maximum l'émir

67. Al-Naqqāch, *Aḍwā' tawḍīḥīya*, *op. cit.*, pp. 83-84.
68. *Ibid.*, p. 85.
69. *Ibid.*, p. 83.
70. Suwayd, *op. cit.*, p. 165.

(et son État) avec leur communauté. Cette thèse n'est d'ailleurs pas le seul point d'appui stratégique de «l'homogénéisation» ou de «l'identification». Elle est soutenue par le rôle des maronites «autour» de Fakhr al-Dīn, d'une part, et par l'orientation «maronite» que l'émir a imprimée à sa conduite, d'autre part: celui-ci a devancé les maronites sur leur propre voie. Dans cette orientation «maronite» prennent place les idées «d'indépendance libanaise», «d'ouverture» politico-culturelle à l'Europe chrétienne et, dans certains textes, de développement de la culture et des arts... Quant au rôle des maronites «autour» de l'émir, il commencerait par l'accueil réservé aux deux frères Fakhr al-Dīn et Yūnus par la famille al-Khāzin qui les reçoit bien jeunes après le décès de leur père et qui leur donne «une éducation très soignée»[71], selon l'expression de Jouplain. Ceci est évidemment un début dont la signification polémique n'a échappé à aucun protagoniste. La source de ce récit est l'histoire manuscrite de Chaybān al-Khāzin conservée dans la bibliothèque du patriarcat maronite et reprise par le P. Būlus Mas'ad et Nasīb Wuhayba al-Khāzin dans *al-'Uṣūl al-tārikhīya*[72]. Mais ce récit, comme on le voit à l'expression employée par Nujaym, était connu avant la publication du texte original. La mise en doute de la véracité de ce récit est elle-même ancienne et date du patriarche Duwayhī[73]. Mais nul n'accordait d'importance aux raisons de ce doute avant le début du conflit autour de l'État de Fakhr al-Dīn... Nous allons revenir, un peu plus loin, sur la conjoncture qui a donné lieu au conflit durant ces dernières années. Ce qu'il nous importe de dire maintenant c'est que ce conflit a mis à nu la précédente

71. Jouplain, *op. cit.*, p. 92.
72. Cf. Ch. et A. al-Khāzin «'Alāqat al-usra al-khāzinīya bi-tārīkh Lubnān» (Le rôle de la famille des Khāzin dans l'histoire du Liban), in N. W. al-Khāzen, et B. Mas'ad, *al Uṣūl al-tārikhīya* (Les sources historiques), Beyrouth, s.d., t. III, pp. 343-351. Cf. Ṭ. al-Chidiyāq, *Kitāb akhbār al-ā'yān...*, *op. cit.*, t. I, p. 67. L'auteur affirme que les deux émirs ont reçu chez Abū Ṣaqr «la meilleure éducation». La formule de Jouplain est peut-être une traduction de cette expression.
73. I. al-Duwayhī, *Fī tārīkh al-ṭā'ifa al-mārūnīya* (Sur l'histoire de la communauté maronite), Beyrouth 1890, p. 179, note 1, cité in Suwayd, *op. cit.*, p. 190 en note.

«unanimité» à négliger les raisons du doute émis sur l'éducation donnée par les Khāzin à Fakhr al-Dīn et à son frère. Il a aussi poussé les non-maronites à accepter ces raisons comme point d'appui pour une position tranchée sur cette question. Zakī al-Naqqāch se range à l'avis de Salibi (fait rare!) qui affirme dans une note que le séjour de Fakhr al-Dīn chez les Khāzin n'est «qu'une légende tardive pour expliquer l'attachement de l'émir à cette famille maronite»[74]. Mais Naqqāch reproche à son adversaire d'avoir lui-même contribué à propager cette légende dans son *Histoire du Liban moderne* paru précédemment. Un historien plus réservé, Yāsīn Suwayd, suit la voie de Naqqāch. Il fait allusion aux doutes émis par Duwayhī sur ce récit, à sa réfutation par Munīr Ismā'īl[75] et il finit par le refuser «parce qu'il est illogique, d'une part, parce qu'il n'est pas prouvé, d'autre part, et parce qu'on ne le trouve pas dans les chroniques contemporaines de l'émir qui auraient dû le mentionner surtout celle d'al-Khālidī al-Ṣafadī, historien de l'émir»[76].

Pour mettre en relief le rôle de leur communauté dans l'édification de l'État de l'émir, les historiens maronites passent du récit de l'éducation du prince au rôle de leurs coreligionnaires dans les appareils du pouvoir... Les Khāzin tiennent ici aussi le devant de la scène. Il y a naturellement «le commandant en chef» Abū Nādir al-Khāzin. Nujaym cite aussi Abū Ḍāhir Ḥubaych. Il y a ensuite l'humble troupe de paysans, d'artisans et de soldats. Les textes maronites insistent sur leur nombre élevé, sur leur courage, sur leur savoir-faire et sur la confiance et l'estime où l'émir les a tenus. Il y a enfin — comment l'oublier? — al-ḥājj Kiwān. Son cas est éclairant en raison de l'ambiguïté qui entoure son origine et son identité. Ceux qui soutiennent son appartenance à la famille maronite Ni'ma de Dayr-al-Qamar exagèrent

74. AL-NAQQĀCH, *op. cit.*, p. 81.

75. M. ISMĀ'IL, «'Awda ilā al-majālāt al-fakhridīnīya» (Retour au domaine de Fakhr al-Dīn), in *al-Nahār* (*al-mulḥaq*) daté du 29 octobre 1972. On trouve dans cet article un exposé utile des éléments de la question.

76. SUWAYD, *op. cit.*, p. 190 en note. SUWAYD n'accorde pas d'importance au fait que la chronique de Ṣafadī ne traite de la vie de l'émir que dans les années 1612-1623 et ne parle donc nullement de son enfance.

son importance et son rôle (Nujaym, Ḍaw, Joseph Ni'ma[77]). Quant à Michel Chebli qui voit en Kiwān un janissaire hypocrite qui n'a rien à voir de près ou de loin avec les maronites, il poursuit les traces de ce fantôme dangereux et le trouve derrière toutes les bévues de l'émir. Il insiste sur ses ambitions personnelles et sur sa volonté de les assouvir au détriment de l'émir. Quand vient l'année 1623, Fakhr al-Dīn le poignarde lui-même devant une porte de Baalbek et cette mise à mort met fin à l'activité de ce compagnon du mal et de ce «mauvais génie»[78]. Il y a enfin le corps diplomatique au service du Maanide: Mgr Jirjis Ibn Mārūn, Hesronita et Ecchellensis. Dans ce contexte aux multiples figures, le récit de la conversion de l'émir au christianisme trouve sa place. C'est le voyage du prince vers lui-même, l'issue de sa guerre interne, le septième voyage de Sinbad. Si les chrétiens ont élevé l'émir, s'ils l'ont baptisé, s'ils ont édifié son pays, s'ils ont tracé avec lui — en raison de leur situation et de leurs relations — les lignes d'un programme où se résume sa vie politique, pourquoi ne reconnaîtrait-il pas en eux sa véritable identité?

La conversion de Fakhr al-Dīn au christianisme apparaît, dans le seul récit qui la rapporte — celui des Archives de la Mission des Capucins au Liban et en Syrie[79] — comme l'issue d'une crise interne vécue par l'émir dans l'année qui a vu sa dernière défaite. Mais un narrateur comme Qara'lī n'oublie pas d'établir un rapport entre cette conversion et l'appel adressé par l'émir, à la veille de sa captivité, au christianisme européen

77. JOUPLAIN, *op. cit.*, p. 92; ḌAW *op. cit.*, t. IV, pp. 206-207 et J. NI'MA, «al-Ḥāj Kīwān, mudabbir al-amīr Fakhr al-Dīn al-thānī» (Le ḥāj Kiwān, conseiller de l'émir Fakhr al-Dīn II), in *Awrāq lubnānīya*, deuxième année (1956), pp. 133-137.

78. CHEBLI, *op. cit.*, p. 111. L'auteur cite al-Muḥibbī selon lequel Kīwān était «un esclave mamelouk qui avait avancé dans le corps des janissaires». Quand l'émir tue Kīwān, Chebli pavoise: «Ce fut la fin de cet aventurier perfide et ambitieux.» Il est naturel que cette phrase n'ait pas satisfait Joseph Ni'ma alors qu'il découvrait que le ḥāj en question était un de ses ancêtres.

79. Qara'lī reprend textuellement ce récit (*op. cit.*, pp. 340-342). Nous en trouvons le texte français in Chebli, *op. cit.*, pp. 170-173, qui le puise dans l'ouvrage d'un père capucin, H. DE BARENTON, *La France catholique en Orient durant les trois derniers siècles*, Paris 1902, pp. 158-162.

incarné par le Saint-Siège romain. Ce dernier appel ne tendrait pas seulement à conjurer un danger ottoman imminent, mais contiendrait aussi les signes d'une allégeance spirituelle. Cette allégeance devrait nous pousser, selon Qaraʾlī, à une relecture d'ensemble de la vie de l'émir. La place réservée à la population chrétienne, l'ouverture aux cours européennes et la ligne politique générale de Fakhr al-Dīn ne sont plus alors les effets d'un simple calcul dicté par une stratégie politique. Cette stratégie s'intègre elle-même dans un destin spirituel en train de s'accomplir. Ce destin s'achève effectivement, sur le plan personnel, par l'intervention du christianisme dans les circonstances de l'exécution de l'émir[80], sa mort revêtant le double aspect d'un point final et d'un accomplissement.

Il n'est donc pas étonnant que cette progression, qui va de l'adoption du jeune émir à l'appui qui lui est donné tout au long de sa jeunesse et de son âge mûr et qui aboutit à sa conversion spirituelle lors de sa maladie et de sa mort, prenne, dans certains textes maronites, des dimensions qui enveloppent la totalité de l'histoire libanaise. Cette progression devient l'image idéale d'une autre progression: le cheminement vers une appropriation de plus en plus grande de «l'État» de cette histoire libanaise. Ainsi Buṭrus Ḍaw se permet de voir dans la conversion de Fakhr al-Dīn au catholicisme (ce qu'il appelle «la découverte de la voie juste») l'apothéose du libanaisme de l'émir. Ladite conversion devient même l'aboutissement de toute l'histoire de la lignée maanide. Cette famille s'est installée dans la Montagne à l'époque des Croisades et s'était alliée d'abord aux Tanūkh, ensuite aux Chihāb pour s'opposer aux Croisés auxquels les maronites du Nord étaient liés. La conversion de Fakhr al-Dīn est le signe de l'achèvement de la «libanisation»; la lignée maanide est lentement passée de la soumission à l'État islamique et de l'inimitié envers les maronites à la résistance à cet État et à l'alliance avec les maronites tournés vers l'Occident. Cette vision

80. Ces circonstances sont relatées dans de nombreuses sources, mais nous ne nous arrêterons pas ici aux formulations diverses qu'elles revêtent. Ma'lūf les énumère in *op. cit.*, pp. 210-215. Il est inutile de dire que les historiens contemporains traitent de cette question — ou l'évitent — selon leurs *a priori*.

historique qui lie, d'une part, islām et anti-libanisme et, d'autre part, maronitisme (ou catholicisme) et libanisme est ensuite étendue par Ḍaw aux autres familles princières qui ont gouverné tout ou partie du Liban après Fakhr al-Dīn[81]. Devant le désir de donner à un mythe d'une telle ampleur son matériel, la mise en doute par l'historien de cette conversion — telle est la position de Ma'lūf[82] par exemple — ou la volonté d'étudier objectivement les circonstances qui ont poussé certaines familles notables à embrasser la foi chrétienne deviennent totalement inopportuns. Le mythe n'a besoin ni de «l'objectivité» ni du «doute» et connaît mieux que n'importe quel historien ses propres besoins.

De la position dans laquelle nous nous tenons deux points se détachent par leur importance de cette dernière question. Nous remarquons d'abord un repli perpétuel des maronites sur la question de l'origine. La deuxième partie de cette recherche a montré que les textes maronites ne sont pas les seuls textes d'historiens libanais à être ainsi structurés. Mais les maronites se distinguent des autres par l'affirmation de la préséance de leur commaunauté dans le libanisme. Les maronites sont libanais dès le début de leur installation dans la Montagne et l'essence de leur libanisme réside dans leur tentative de rendre la Montagne indépendante de l'environnement «étranger» essentiellement islamique. La position qu'ils occupent d'emblée est «supérieure» et «idéale»: les Autres ne peuvent y parvenir qu'après une longue évolution historique. Ce qui exige la durée reste nécessairement en deçà de la perfection de l'origine. Le pôle fixe est supérieur à ce qu'il attire et l'origine ancienne surclasse l'histoire vivante.

81. Cf. sur ce point Ḍaw, *op. cit.*, t. IV, pp. 199, 208-209 et *passim*.

82. «Les affirmations des historiens européens et arabes se sont multipliées au sujet de l'émir, de sa conversion au christianisme, de sa mise à mort, lui et sa famille, et des faits divers qui ont accompagné ces événements dans nos pays, en raison de la diversité des récits, des transmissions brouillées et des buts intéressés. On ne peut donc avoir un avis tranché sur la question à moins que ne convergent les témoignages, que ne soit prouvée la transmission et que ne se révèlent vrais les récits. Dieu reste le meilleur juge de la vérité.» (Maʿlūf, *op. cit.*, p. 216.

Ce refus «religieux» de porter un jugement au fondement douteux exige une distance à l'égard des intérêts communautaires investis dans la biographie de l'émir. La piété n'apparaît qu'avec le désintéressement.

Cette importance et cette supériorité comblent, entre autres, le fossé socio-politique qui sépare Fakhr al-Dīn gouvernant — et les autres familles notables — de ses (ou de leurs) sujets maronites. Ce fossé doit être comblé en raison de sa valeur symbolique que le souffle «paysan» ou (partiellement) «populiste» des textes maronites ne parvient pas à nier ou à sous-estimer. Les historiens maronites ne disent jamais que la différence entre gouvernant et gouverné est, en principe, sans importance ou que le gouverné est, théoriquement, supérieur au gouvernant. Comment donc effacent-ils la différence? En affirmant que les maronites sont la substance permanente à laquelle les gouvernants se sont graduellement identifiés jusqu'à se soumettre à ses lois. Il s'agit donc d'une communion dans laquelle les maronites jouent le rôle de corps et de sang du Christ! Cette communion n'a pas pour préalable la foi, mais coïncide avec la lente maturation de celle-ci dans le temps. Les maronites sont alors à leurs gouvernants (qui s'acheminent vers le maronitisme) ce que le Christ est aux autres rois de la terre. Le sommet axiologique auquel doivent tendre les puissants est la dissolution dans le corps maronite (religieux, politique et culturel): devenir dans le temps ce que les maronites sont dès l'origine, inséparablement maronites et libanais.

Le second point est aussi clair chez Ḍaw que chez Naqqāch ou Junbulāṭ. L'État, de par son origine, est l'objet d'un conflit. Il est loin d'être une zone neutre entre les communautés. Il est vrai qu'il réside dans ce que nous avons appelé la pudeur des communautés, c'est-à-dire dans un espace auquel ces dernières ont renoncé à contrecœur, mais qu'elles ne cessent de couvrir de leurs ombres. Dans cet espace, les ombres se combattent et chacune d'elles cherche à faire prévaloir sa couleur et à élargir la part qu'elle occupe. Le renoncement n'est pas la fin du combat, mais le passage obligé d'une lutte violente à une lutte médiatisée. La communauté ne dit pas qu'elle veut être l'État — le sien propre ou celui des autres communautés — mais elle indique du doigt son rôle originel dans la formation de cet État bâti pour tous, et elle ne cache pas que ce rôle ne doit pas être absent de l'image présente et future de cet État. Les communautés évitent

de considérer les *ḥarakāt* comme le modèle originel de leur comportement historique parce que ceux-ci sont l'antithèse de l'État et que se réclamer d'eux ou les revendiquer équivaut à s'enraciner dans la solitude. En revanche, elles ne peuvent revendiquer Fakhr al-Dīn-État en tant que territoire médian vide. Chaque communauté l'adopte dans la mesure où elle peut s'identifier à lui[83]; elle ne se laisse annexer par lui que dans la mesure où elle peut l'annexer. Elle ne vise pas, par là, à se l'approprier totalement (sinon l'État disparaît) et elle n'accepte pas, d'un autre côté, que l'État accapare la totalité de sa vie intérieure (sinon la communauté disparaît). Sur ce fil tendu se tiennent ces entités contradictoires qu'on nomme *communautés politiques*. Si l'État se loge dans la pudeur des communautés, la logique du communautarisme politique veut que les communautés ne ferment pas un seul instant l'œil sur l'espace qu'elles ont abandonné à l'État. Pour cette raison nous voyons l'espace de «la pudeur», assiégé de toute part, se rétrécir et s'étendre dans un flux et reflux dont les lois ne se laissent saisir qu'au prix d'un effort soutenu de la part de l'historien... de l'historien des luttes ayant pour objet l'État et non son histoire.

---

83. Il est utile de rappeler, dans ce domaine, le long débat éparpillé ici et là sur la religion de l'émir Bachīr Chihāb II. Il n'est pas sans ressembler à celui qui porte sur la religion du Maanide. On peut citer parmi les étapes denses de ce débat les articles qu'a publiés tout au long de l'année 1956 la revue *Awrāq lubnānīya*. Résumer ces articles ne dispense pas le lecteur de s'y reporter pour saisir les motivations qui alimentaient la discussion. Parmi les auteurs figurent: ʿĀrif al-Nakadī, Subḥī ʿUthmān Chihab, ʿArif Abū-chaqrā, le père Yūsuf Abū Saʿb, Laḥd Khāṭir, le père Philippe al-Khāzin et, *last but not least,* Yūsuf Ibrāhīm Yazbik, éditeur de la revue! Celui-ci ne laisse aucune place au doute: l'objet de la discussion n'est pas la religion de l'émir, mais celle de... l'État! Il ne nie pas les affirmations des sources selon lesquelles certains Chihāb, dont le père de Bachīr, se sont convertis au christianisme. Mais, pour lui, l'insistance de certains protagonistes sur ce point est «en dehors de la question»... Il leur demande de fournir «des témoignages sur la religion de l'émir exerçant le pouvoir» (*op. cit.*, vol II, pp. 257-259). Cf. aussi divers articles de ce volume. *Awrāq lubnānīya* n'a pas manqué de parler de la religion de Fakhr al-Dīn. Pour Yazbik, il est probablement druze. Il ajoute (en réponse à la question d'un lecteur): «(...) que nous importe la religion de l'homme quand les diverses histoires nous le montrent un Libanais remarquable et un citoyen tolérant?» (*op. cit.*, vol. I (1955), pp. 368-369).

L'équation de l'attitude chiite

Il n'y a pas de doute que ceux qui se disputent (ou dont les ombres se disputent) l'État de Fakhr al-Dīn sont ceux auxquels les portes de cet État sont grandes ouvertes. Un des signes de l'effort déployé par les ombres des communautés pour s'étendre sur la surface de l'État est que ceux qui estiment ne pouvoir y pénétrer facilement ou ceux dont la place n'y est pas suffisamment assurée se désintéressent de la lutte et se disent vouloir d'un autre État! On peut citer entre autres preuves de l'interdépendance du mythe de l'émir-État et de la réalité de l'État contemporain le fait que ceux qui trouvent un défaut structural originel dans l'État contemporain ne manquent pas de manifester une violente opposition à l'État du début du XVIIe siècle; ils mettent en doute qu'il ait réalisé — et, par suite, représenté — l'unité de la société de cette époque et de celles qui l'ont suivie et ils proposent même d'amender fortement son excellente image historique.

Nous connaissons déjà ceux qui gardent les accès de cet État. Car l'émir est, ou bien sunnite, «aucune ambiguïté» et «aucune équivoque» n'entamant son islām, ou bien druze selon le témoignage de Muḥibbī et d'autres, et certainement émir des druzes, ou bien maronite en esprit ayant rejoint un libanisme d'origine maronite et ayant fini par embrasser la foi catholique. L'émir est évidemment l'émir du Chouf (druze), de Sayda et de Beyrouth (villes sunnites); la Montagne maronite s'est précocement jointe à lui: le Kisrawān qui l'a élevé et la Montagne septentrionale... C'est lui qui a sauvé les maronites du joug d'Ibn Sīfa et c'est lui qui leur a permis de s'étendre au sud du Nahr al-Kalb jusqu'aux limites méridonales du Jabal ʿĀmil à travers le sanctuaire du Chouf. Dans ces divers faits et dans les images de l'État auxquelles ils donnent lieu, Qaraʾlī, Ḍaw, Naqqāch, Junbulāṭ, Abū Ṣāliḥ, etc... puisent des droits acquis qui méritent qu'on les défende et qu'on tente de les imposer, surtout que le musulman-Arabe ne se contente plus nécessairement de mettre l'histoire arabe ou musulmane «générale» face à l'histoire de la Montagne en vue de l'y «noyer». Ce rival a commencé à

s'occuper du contenu de l'histoire de la Montagne voyant en elle une «entité» relativement autonome qui mérite d'être analysée dans ses moindres détails[84].

Dans quelle position se trouve le chiite qui cesse (au début des années 70, mais peut-être plusieurs décennies plus tôt, fût-ce avec quelque hésitation) de se détourner de l'État pour tenter, sans y parvenir, de s'y intégrer? Il cherchera sans doute, dans l'État de Fakhr al-Dīn, les précédents de sa frustration. Le fait de les trouver là sera, pour lui, la preuve de l'ampleur des changements que devra subir l'État du présent. Quelle est ensuite la position du maronite qui reprend à son compte — au milieu de la guerre civile — un doute qu'une partie des maronites a porté sur l'opportunité de l'agrandissement du Liban aux frontières qui lui ont été données en 1920 et que Michel Chebli a évoqué une fois à propos de la principauté de Fakhr al-Dīn? Il doutera, encore une fois, que l'émir ait «unifié» en «agrandissant». Quelle est enfin la position de l'analyste installé dans cette marge vacillante que laissent à la science les mythes des communautés[85]? Nous le verrons faire l'historique des naissances tardives de concepts dont le mythe attribue à Fakhr al-Dīn la réalisation: si la légende veut que l'émir ait dépassé certains déséquilibres, il montrera que ceux-ci se sont prolongés bien après lui. Telles sont les issues que nous avons repérées chez ceux qui tournent le dos au mythe du Grand Maanide. Elles ne sont pas les seules issues possibles.

Il n'était pas rare que ceux qui acceptaient l'image «traditionnelle» de Fakhr al-Dīn (celle dont les traits figurent dans le texte de Jouplain) trébuchassent sur des gestes attribués à l'émir et qui, non seulement contredisaient cette image, mais y introduisaient des traits qui auraient dû être caractéristiques des seuls ennemis de l'émir: la destruction, la mise à sac des pays conquis, des temples à Baalbek à la ville de Tripoli, le reniement

84. Cette nouvelle «préoccupation» islamique est ce que nous visions quand nous avons fait allusion, quelques pages plus haut, à la conjoncture qui a permis l'éclatement d'un conflit multipolaire sur l'État de Fakhr al-Dīn.

85. Ces trois questions visent respectivement comme nous le verrons, ʿAlī al-Zayn, Georges Hārūn et Kamal Salibi.

des droits de l'amitié et de la longue fréquentation (l'émir a assassiné de ses propres mains le ḥājj Kiwān, son *mudabbir* et compagnon,), l'accablement des sujets par l'impôt, surtout durant les dernières années de son règne... On peut ajouter à cela sa politique inique à l'égard des communautés et sa tendance à sacrifier totalement «l'indépendance» dans ses pourparlers pour attirer une campagne européenne au Levant. Mais les historiens mentionnés minimisaient ces faits en les imputant aux «mœurs du temps»[86], en les considérant comme les signes de défauts compréhensibles dans une aussi grande personnalité ou en négligeant certains d'entre eux et en justifiant les autres par la férocité des ennemis et par le mal qui leur est inhérent, etc...

ʿAlī al-Zayn choisit de retirer à Fakhr al-Dīn ces circonstances atténuantes. Il va même jusqu'à faire des implications des faits mentionnés les lignes de force de la biographie politique de l'émir. Le discours sur ce dernier est encadré par une question générale: «Prenez par exemple (...) l'émir maanide Fakhr al-Dīn, la plus éminente des personnalités de l'histoire politique du Liban et cherchez ses véritables buts, sa véritable politique intérieure et extérieure et la vérité sur son héroïsme dans les grands événements et voyez si vous y trouvez ce qui épanouit l'esprit patriotique, ce qui renforce l'unité nationale et ce qui impose l'entente entre les différents partis et les différentes communautés»[87]. Zayn n'hésite pas à répondre par la négative.

86. L'expression est de Michel CHEBLI, *op. cit.*, p. 103. Elle sert à «expliquer» la destruction de Tripoli. Il est intéressant de comparer le récit du démantèlement des deux forteresses de Chékif (le château de Beaufort) et de Baniās «sur la proposition de Hussein Yāzigī et de Younès Harfouche» (pp. 64-65) aux récits de la tentative de détruire «le château» de Baalbek en 1623 (p. 112) et de la destruction de la ville de Tripoli en 1624 (p. 113). L'auteur prodigue les accusations de trahison dans le premier cas alors qu'il tend à limiter les dégâts dans le second cas. Inerviennent alors les «mœurs du temps».

87. ʿA. AL-ZAYN, *Li-l-baḥth ʿan tārīkhinā fī Lubnān, op. cit.*, p. 242. Les pages qui vont suivre et qui concernent Zayn reprennent tantôt textuellement et tantôt avec quelque liberté des idées qui ont été exposées dans une partie de la préface que nous avons donnée au dernier ouvrage de Zayn. Cf. A. BEYDOUN, «ʿAlī al-Zayn, mūʾarrikh al-ṭāʾifa al-muʿārid al-dawla al-gharīb» (A.Z., historien contestataire de la communauté, historien étranger de l'État), in AL-ZAYN, *Fuṣūl min tārīkh al-chīʿa fī Lubnān, op. cit.*, pp. 9-29 et

Si nous exposons les méthodes de Fakhr al-Dīn dans les domaines politique et guerrier avant de nous pencher sur ses buts, nous obtenons un tableau sombre. La corruption, la tromperie, la sujétion aux Européens qui est, à son tour, un moyen d'approvisionnement en argent, en armes et en experts, s'ajoutent les unes aux autres. La part de l'héroïsme et de la politique d'entente est beaucoup plus faible dans ces méthodes que certains ne l'ont cru et ne l'ont fait croire. Si la mainmise de l'émir sur le Jabal ʿĀmil est la principale raison de cette image noire, elle n'en est pas la seule. Zayn cite d'autres faits. C'est par la ruse que l'émir a occupé le château de Beaufort et c'est par la ruse aussi qu'il a occupé la forteresse de Banias. La victoire de Anjar fut elle-même «plus proche des péripéties d'une pièce de théâtre que des événements d'une guerre sérieuse sans ruses ni trahisons»[88]. La corruption, quant à elle, est longuement décrite. Elle s'associe très tôt à la sujétion, selon Zayn. Comment l'émir a-t-il pu passer outre «la pauvreté du Chouf et la ruine de ses habitants» en 1584 et «comment a-t-il pu avec une extrême rapidité épargner les sommes nécessaires pour tout se payer, y compris les ministres, les pachas et les sandjaqs (...)? Comment a-t-il pu faire tout cela s'il n'était déjà en rapport étroit avec les États européens et sans que ces États aient commencé à le pourvoir en argent, en armes, en cadres et en experts afin de mettre à exécution les plans établis pour reprendre les croisades contre la Terre sainte»[89]? Comme l'occupation du Jabal ʿĀmil est le pivot de l'hostilité de Zayn, les récits qui tournent autour de cet événement «montrent», selon l'historien chiite, «que l'argent, la corruption et la tromperie ont été parmi les principaux moyens et raisons qui ont permis à Fakhr al-Dīn d'occuper Sayda et les autres régions amélites»[89]. Fakhr al-Dīn n'a donc pas lésiné sur les moyens.

Les fins leur sont conformes. Nulle trace ici des discours sur

surtout les pp. 22-28 consacrées à la lutte des historiens autour de Fakhr al-Dīn et à son rapport à la question de l'État. Ce texte est, dans son ensemble, une première formulation de la problématique qui inspire le présent chapitre.

88. ZAYN, *op. cit.*, p. 245.

89. *Ibid.*, p. 232-233.

la fraternisation des communautés, sur l'unification nationale opérée par l'extension de l'*imāra*. Nulle trace non plus des discours sur la lutte pour l'indépendance nationale. Zayn fait de Qara'lī la cible de sa critique et change un à un les traits de l'image usuelle de Fakhr al-Dīn. Quand l'historien maronite commente la politique favorable de Fakhr al-Dīn à l'installation de ses coreligionnaires dans le Matn, le Gharb, le Chouf, la Côte, le Akkar, les collines orientales du Jabal 'Āmil et la Békaa et affirme que l'émir s'est appuyé sur «les maronites pour s'étendre et se renforcer et qu'ils se sont appuyés sur lui pour se donner un foyer national au Liban», Zayn réplique que «ces mesures arbitraires et politiquement partisanes pour la réalisation desquelles Fakhr al-Dīn a œuvré» ne renforcent pas «les liens cordiaux entre les fils d'une même patrie», mais préparent «lors d'une confusion générale» le passage «de la grogne et de l'inquiétude» aux «défis et aux explosions»[90] ... Zayn n'hésite pas à identifier deux choses qui ont des valeurs contradictoires dans l'histoire «montagnarde» (maronite d'abord) et ses prolongements et dans l'optique de «la pudeur des communautés», lieu de l'État présent. Ces deux choses sont la politique intérieure de l'émir et les causes des *ḥarakāt*. Il peut ainsi affirmer que les *ḥarakāt* du XIXe siècle ont «fait suite à une politique semblable à celle de Fakhr al-Dīn qui consiste à faire dominer un groupe par un autre et à monter les communautés du pays les unes contre les autres»[91]. La malédiction qui frappe, dans les textes de nos historiens contemporains, les ennemis de l'émir disparaît. La bataille de Anjar n'a pas été livrée contre les Ottomans... C'était une bataille «civile» entre les Ḥarfūch et les Sīfa, d'une part, les Ma'n et les Chihāb, de l'autre. La victoire ne revêt plus un aspect patriotique surtout qu'elle sert «des buts colonialistes» (au service de projets de croisades) et «réactionnaires» («la formation d'une nation maronite»)[92].

La «croisade» et le «nationalisme maronite» sont les deux

90. *Ibid.*, p. 244.
91. *Ibid.*
92. *Ibid.*, pp. 252-253.

attendus cruciaux de la condamnation prononcée contre Fakhr al-Dīn. Notre historien les lie intimement: «Les chrétiens du Liban, de la Syrie et de la Palestine se sont joints aux druzes (sous la bannière de l'émir maanide) sur l'ordre du pape et pour réaliser les buts que se sont donnés les souverains d'Europe d'occuper la Terre sainte»[93]. Cette imbrication des deux aspects de l'Autre dangereux (l'étranger dangereux qui cherche à «coloniser» et la communauté dangereuse qui tend, dans le même sens, à dominer) détruit d'un seul coup la double légitimité attribuée généralement à «l'État» maanide: l'incarnation d'une identité séparée des identités closes de l'intérieur (aspect interne) et l'indépendance par rapport à l'étranger (aspect externe) ... Ladite imbrication sert à Zayn de préambule pour analyser le rapport de «l'État» maanide avec sa propre région, le Jabal 'Āmil.

Notre historien cherche d'abord, réfutant une autre thèse de Qara'lī, à prouver que les Ma'n n'ont jamais gouverné le Jabal 'Āmil avant Fakhr al-Dīn II. Ainsi, il prive ce gouvernement de son caractère soi-disant «originel» et le dissocie d'un autre commencement aux effets théoriques décisifs: la conquête ottomane de la Syrie. Le pouvoir maanide perd ainsi une part de sa légitimité. L'historien énumère ensuite les circonstances qui ont conduit à l'occupation du jabal chiite. Dans son optique, toutes ces circonstances ont une valeur négative: l'animosité de l'Empire ottoman contre les chiites de l'époque «en raison de l'acharnement des chiites de l'Irak à le harceler politiquement et militairement»[94], l'appui donné par les puissances européennes et par le Saint-Siège à Fakhr al-Dīn, la corruption par l'émir des ministres et des wālīs pour faciliter sa mainmise sur les sandjaqs et les provinces et pour cueillir la tête de ses adversaires (Ibn al-Furaykh, Ibn al-Ḥarfūch...). Ajoutons que Zayn, qui accorde généralement une grande attention aux divisions internes de sa communauté, ne trouve pas opportun de distinguer ici la population opprimée des féodaux dont l'émir l'a soulagée. La

93. *Ibid.*, p. 228.
94. *Ibid.*

collectivité amélite retrouve, aux yeux de l'historien, une unité compacte sur laquelle s'impose une oppression totalement extérieure qui est, en définitive, l'oppression d'un autre groupe. Nous avons vu plus haut le commentaire donné par Zayn de l'expansion géographique des maronites dans de nombreuses régions dont le Jabal ʿĀmil. Aux yeux de l'historien chiite, le fait de briser l'homogénéité communautaire de sa région et de mettre un terme à sa cohérence interne par la formation de «colonies» protégées par l'intrus victorieux ne peut être appelée unification. Notre auteur n'hésite d'ailleurs pas à étendre le modèle de la domination communautaire incarné par Fakhr al-Dīn à l'ensemble des périodes dont il écrit l'histoire. Il écrit noir sur blanc que les Libanais ne trouvent pas dans «leur histoire politique moderne de l'époque de l'émir Fakhr al-Dīn II Maan à la fin de celle de l'émir Bachīr Chihāb II ce qui les rassemble tous quels que soient leurs partis, leurs communautés et leurs régions»[95].

Ce jugement d'une rare sévérité est proféré par un historien qui n'est ni un «Ottoman» allergique à toute initiative politique centrifuge ni un auteur qui attribue à sa communauté et à sa région la capacité de former un État et qui s'appuie, pour confirmer ses prétentions, sur un ou plusieurs précédents historiques. Zayn ne veut pour son groupe ni l'État contemporain ni un État à lui seul réservé. Il refuse, par exemple, de croire «certains historiens» qui affirment que l'occasion s'est présentée une fois aux chiites pour se séparer de l'Empire ottoman (l'opportunité d'une alliance entre Ẓāhir al-ʿUmar et Nāṣīf al-Naṣṣār). Pour lui, cette révolte n'avait pour but que le renforcement de leur influence et l'extension de leur pouvoir; elle n'avait pas de fin séparatiste et ne voulait pas se joindre à un État adverse[96]. Pas de volonté séparatiste donc, mais le désir d'améliorer ses positions. Alors que l'histoire maronite tend à considérer toute rébellion contre l'État islamique comme une poussée patente ou latente vers une indépendance libanaise et considère

95. *Ibid.*, p. 241.
96. *Ibid.*, p. 501.

les caractéristiques du groupe maronite, ses rapports internes et externes, sa longue résistance — que ces éléments soient réels ou mythifiés — comme des preuves convergentes de l'aptitude des Libanais, ou de leurs représentants maronites, à obtenir l'indépendance, un historien chiite se presse d'éviter une déclaration semblable. Confirmant le rapport entre l'indépendance de l'histoire et celle de l'État, il nie que le Jabal ʿĀmil ait «une histoire indépendante détaillée»[97]. Il déclare ailleurs après avoir réitéré sa position qu'il se borne à dire que les Amélites «ont pu, dans certaines circonstances, garder leurs provinces autonomes ou quasi autonomes ayant tous les droits et tous les devoirs des *muqāṭaʿāt* dépendant d'une *iyâla*»[98]. Ni État amélite ni histoire indépendante ni «statut spécial».

Que veut donc Zayn? Il est d'abord l'historien d'un groupe communautaire, prenant au sérieux les structures internes de celui-ci et ne s'occupant de «l'environnement» que dans la mesure où ce groupe entretient avec lui des rapports. Mais l'État ne se situe pas en dehors de son horizon. Dans les textes que nous venons de citer, nous entrevoyons des modèles de communauté et d'État que l'histoire contemporaine n'a pas, selon notre historien, réalisés. L'État doit exister par lui-même, ne pas être soumis à la domination d'une communauté et ne pas se fonder sur son hégémonie. Toutefois, la condition de cette «indépendance» de l'État est que chaque communauté parvienne à mettre au point une totale autonomie et puisse ainsi rejoindre l'État, libre de toute chaîne qu'elle n'a pas elle-même choisie. Cela nous mène vers l'affirmation de deux souverainetés: celle de l'État, condition de son existence, et celle des communautés qui devrait, théoriquement, empêcher l'État de se transformer en lieu de conflit permanent et qui se révèle être le fondement de la première. Ainsi, l'abolition de l'hégémonie dans la société civile — se traduisant par l'instauration de souverainetés séparées — se charge de munir l'État contre un conflit d'hégémonies qui

97. AL-ZAYN, *al-ʿĀdāt wa-al-taqālīd fī al-ʿuhūd al-iqṭāʿīya, op. cit.*, p. 67.
98. AL-ZAYN, *Fuṣūl min tārīkh..., op. cit.*, début du quatrième chapitre (Ce chapitre n'a pas été publié et est toujours à l'état de manuscrit.)

devient sans objet. Il est certain que Zayn refuse la mainmise de Fakhr al-Dīn (et des forces communautaires qui l'ont appuyé) sur le pays des métoualis. Mais il ne tourne le dos à l'actuel État libanais que dans la mesure où celui-ci se conforme, dans son rapport au Jabal ʿĀmil, au modèle d'oppression maanide. En annonçant son programme de recherches il écrit: «J'ai tenté (...) de clarifier notre passé politique et d'indiquer notre place (nous amélites et métoualis) dans le peuple libanais»[99]. Le «passé» est celui d'un groupe devenu apte, aux yeux de Zayn, à se mettre sur un pied d'égalité avec l'Autre (surtout l'Autre libanais) qui lui fait face. Quant à la place espérée, elle introduit cette égalité au cœur de l'État libanais pour qu'il cesse d'être «l'État de l'Autre» (même s'il continue à être un «Autre séparé» des communautés) et pour que ʿAlī al-Zayn cesse de s'y sentir étranger. Cette tendance (dont le rêve actuel est la réconciliation difficile entre l'intégration dans l'État et l'indépendance par rapport à ce même État) pousse l'historien des chiites à amender profondément l'image traditionnelle que donne de Fakhr al-Dīn une longue file d'historiens contemporains.

Un maronite rétractile

Nous n'avons plus grand-chose à ajouter pour cerner les images que donnent, de Fakhr al-Dīn, Hārūn et Salibi. Ceux-ci ont en commun avec Zayn plusieurs points importants dont l'axe est le refus de considérer l'émir comme «l'unificateur» des communautés et des régions et, par suite, comme le bâtisseur de la «patrie» libanaise. Ils sont même d'accord pour reconnaître que cette «patrie» n'existait pas du temps de Fakhr al-Dīn et partent de là pour mettre en doute la réalisation, par l'émir, du concept d'État (foyer où se représente l'unité d'une société et qui contrôle ses contradictions). Cette mise en doute semble systématique chez Georges Hārūn qui prend pour cible principale l'image qu'a donnée Qaraʾlī (déjà cible de Zayn) de l'émir et qui revise un à un ses éléments. Pour transformer l'image du

99. Al-Zayn, *Li-l-baḥth..., op. cit.*, pp. 213-214.

Maanide, l'auteur substitue la grisaille prosaïque de la «nécessité» à la rhétorique qaraʾlienne centrée sur les notions «d'unité» et de «patrie». Comme il s'agit d'abord de réfuter l'image de Fakhr al-Dīn fondateur du Grand-Liban — et fondateur, par suite, d'une «patrie» quelle qu'elle soit — Hārūn introduit les sunnites, les chiites (et leurs régions) dans sa mise en question de la vérité de cette «patrie». Ceux-ci n'y ont pas la place réservée aux maronites et aux druzes. Tous les indices le montreraient: leurs relations avec ces deux communautés, la position de l'émir vis-à-vis d'eux, la forme de leur participation au gouvernement, leur rôle dans les appareils du pouvoir. Il apparait vite que Fakhr al-Dīn n'a pas réalisé «l'unité du territoire» puisque ses conquêtes ont largement dépassé les frontières de 1920 et celles du Liban phénicien et qu'elles se sont étendues sur «des centaines de milliers de kilomètres»[100]. «Chaque région avait une attitude propre à son égard et les attitudes des diverses régions différaient les unes des autres»... Son gouvernement est «traditionnel et héréditaire» au Chouf, mais n'a pas ce second caractère dans les autres provinces druzes; il y jouit, toutefois, «d'un statut officiel et (y) est considéré comme le chef du parti qaysite». Il a fermement lié à lui la province chrétienne du Kisrawān, mais non le pays maronite situé au nord de cette région. Il fit donc preuve d'une incapacité à lier le Nord maronite au Sud druze. Dans les régions non maronites et non druzes, «son pouvoir n'a pas dépassé la présence militaire et les impératifs de sécurité»[101]. Dans ces limites se cantonne le pouvoir de Fakhr al-Dīn sur les sunnites et les chiites auxquels il «a fait la guerre»[102]. «Les habitants des régions et des villes côtières sunnites et ceux de la plus grande partie de la Békaa chiite avaient, à l'égard de l'*imāra* de Fakhr al-Dīn II la même position que celle du chaykh Bachīr Junbulāṭ et des druzes à l'égard du grand émir Bachīr II, surtout vers la dernière partie de son ère, et la même position que les mahomé-

100. G. Hārūn, *Hal tawwaḥada Lubnān maʿ Fakhr al-Dīn..., op. cit.*, p. 19.
101. *Ibid.*, p. 14.
102. *Ibid.*, p. 20.

tans à l'égard du Grand-Liban avant l'indépendance; leur attitude connue à l'égard de cette entité se cantonnait dans la négation, le refus et l'opposition (...)»[103]. Les allégeances des communautés à l'émir ne sont donc pas uniformes. Quant à la différence des rôles dans les appareils du pouvoir, il suffit de citer, à son propos, l'exemple de l'armée «faite d'une écrasante majorité de maronites et de druzes». Les chiites n'y avaient que deux compagnies et les sunnites que quelques officiers. «Cette politique communautaire partisane avait des conséquences prévisibles dont le fractionnement militaire dans les batailles menées par l'émir»[104].

Quelles sont donc les motivations politiques de Fakhr al-Dīn puisque l'auteur nie une à une celles que lui attribuent la plupart de nos historiens contemporains? On peut d'une manière simple et prosaïque dire que le désir de s'étendre aux dépens de l'Empire ottoman est «la seule hantise»[105] de l'émir. Ce désir (appuyé par les intérêts de plusieurs protagonistes et combattu par d'autres intérêts et d'autres protagonistes) ne provoque chez Hārūn (attitude étonnante de la part d'un maronite de cœur ou de confession) que le dégoût. L'émir est «un homme connu pour son fanatisme religieux druze et pour son fanatisme familial maanide»[106]. Il a dépassé ce fanatisme et a pris appui sur les chrétiens. Il a sacrifié «pour assouvir sa passion de l'expansion (...) les règles éthiques et même les valeurs humaines»[107]. Il était complaisant, flatteur, menteur, instable. Pour gagner les faveurs de la France, il allait jusqu'à prétendre que les druzes descendaient des Croisés et que Godefroi de Bouillon était l'ancêtre des Maanides; un tel comportement est taxé par l'auteur «d'effronte-

103. *Ibid.*, p. 44.
104. *Ibid.*, p. 11.
105. *Ibid.*, p. 31.
106. *Ibid.* Une nouvelle position tranchée vient s'ajouter à celles que nous avons énumérées en ce qui concerne la religion de l'émir. Celui-ci n'est plus seulement un druze; il est aussi «un druze fanatique»... Cela est même «connu»... Rien ne dépasse la tendance de ces auteurs à trancher sans preuves sinon leur pouvoir de tolérer la contradiction entre leurs jugements tranchés.
107. *Ibid.*, p. 31-32.

rie»[108]. Quand Hārūn décrit la manière dont l'émir s'étendait et s'enrichissait aux dépens de ses voisins, ses complots secrets contre les Ottomans, la transmission de renseignements sur la flotte militaire et commerciale ottomane et, d'un autre côté, ses tentatives de se gagner l'amitié des wālīs et des ministres et son insistance à payer le *mīrī* aux échéances prévues (ou même avant ces échéances), il se révèle plus proche du pouvoir ottoman que ne l'était le chaykh chiite ʿAlī al-Zayn.

Hārūn insiste comme Zayn sur la place privilégiée faite par l'émir aux maronites. Mais il la dépouille du lustre de «l'unité nationale» pour l'expliquer par les intérêts mutuels, voire par l'opportunisme des deux partis. Le prix de la coexistence était l'exploitation de la terre, le paiement des impôts aux féodaux druzes, les services qui leur étaient rendus et la soumission qui leur était due.

«Le résultat fut que les maronites ont bénéficié du conflit et de la lutte entre les familles notables et gouvernantes druzes. Ils sont devenus plus puissants et plus nombreux au point de concurrencer les propriétaires et les potentats druzes (...)»[109]. Il ne s'agit pas seulement de conccurence économique. Hārūn, comme Zayn, découvre l'étincelle du conflit communautaire là où d'autres ont vu l'origine de l'unité nationale. L'expansion géographique des maronites est, pour lui, le début du problème des «régions mixtes». «Ainsi la coexistence des maronites dans les régions druzes du Chouf et du sud n'a pas résisté longtemps. L'élément religieux a dominé l'élément économique jusqu'à le voiler complètement. Ces régions ont été ultérieurement le théâtre de la guerre civile entre les deux communautés...»[110].

Tels étaient les intérêts communs à l'émir et aux maronites. Ceux-ci ont pris conscience de leur importance et du rôle qu'ils jouaient dans l'amélioration de leur situation. Ils ont jusqu'au bout soutenu l'émir. Quand le danger a commencé à le menacer, Fakhr al-Dīn «n'a pas été seulement abandonné (...) par les

108. *Ibid.*, p. 34.
109. *Ibid.*, p. 23.
110. *Ibid.*, p. 24.

sunnites et par les chiites, mais aussi par les druzes eux-mêmes. Les maronites ont été les seuls à résister avec lui jusqu'au dernier combattant»[111]. L'émir avait trouvé en eux, dès son arrivée au pouvoir, «la seule communauté fidèle et puissante après le fléchissement des druzes» en 1584 dans la confrontation avec «l'adversaire commun»[112] Yūsuf Pacha Sīfā... Mais les druzes et les maronites n'ont pas tendu à former une «nation» même au temps de Fakhr al-Dīn, et chacune des deux communautés est demeurée l'héritière d'une histoire séparée. L'émir est resté, entre eux, un point de rencontre géométrique, c'est-à-dire quasiment sans surface. Si «tout le monde était à son service, chaque parti cherchait à rendre service à lui-même»[113]. L'unité était le lot du seul pouvoir. L'État ne représentait pas l'unité de la société, mais veillait plutôt à contenir sa division. Il était la seule unité de cette société. Cela permet à Hārūn d'écrire que l'émir n'avait pas «une idée claire de ce que devraient être les frontières de sa patrie, une idée quelconque de la nature de la "patrie" à défendre ni, enfin, l'idée même de "patrie"»[114]. Auparavant, l'auteur affirme que l'émir ne connaissait pas la différence entre les formes de pouvoir qu'il a pratiquées ni entre les divers types d'allégeance et qu'il «n'avait aucune idée de l'État au sens moderne du terme (...)»[115]. Il n'était donc que trop naturel que l'État de Fakhr al-Dīn prenne fin avec lui.

Sur quoi débouche cette démystification violente de l'émir? On attaque le fondateur quand on cherche à détruire l'édifice. La critique de 'Alī al-Zayn s'inscrivait dans la ligne d'une critique chiite à caractère intégrationniste de l'État libanais. Il faut que cet État, disent les 'Alī-Zayn ou les Musā al-Ṣadr, soit une association équitable de communautés «autonomes» pour pouvoir être une unité «séparée» des communautés. Mais Hārūn — en plein milieu de la guerre civile — mène campagne contre Fakhr al-Dīn dans un but «sécessioniste». Nous ne le «dédui-

111. *Ibid.*, p. 44.
112. *Ibid.*, p. 26.
113. *Ibid.*, p. 21.
114. *Ibid.*, p. 16.
115. *Ibid.*, p. 15.

sons» pas, nous le lisons. Après avoir écrit que ceux qui ont «attribué à l'émir maanide la fable de la fondation du Liban contemporain» étaient des chrétiens partisans du nationalisme libanais et que leur but était la justification de «l'entité libanaise actuelle» face aux appels à l'unité arabe et syrienne[116] et après avoir affirmé que les musulmans ne peuvent souscrire à la formation d'une entité indépendante sur une partie «séparée» du territoire arabe, Hārūn porte le jugement suivant: «Ceux qui vantent Fakhr al-Dīn sont imbus d'esprit romantique et cela dans la mesure où l'émir était un conquérant, où il a cherché à mettre fin à des siècles entiers d'oppression religieuse contre les chrétiens, où il a permis à ceux-ci de se répandre géographiquement sur plusieurs régions et, pour être juste, dans la mesure où ils sont eux-mêmes attachés au Liban actuel»[117]. Ce jugement, somme toute sympathisant, est suivi d'une question décisive: «Est-ce que les nationalistes libanais estiment encore que le Grand-Liban offre toujours (pour les chrétiens) une "garantie"? Avons-nous encore besoin de tramer la légende de Fakhr al-Dīn?»[118].

Le «mot dernier» de la critique

Kamal Salibi avait été le premier à affirmer que «l'idée libanaise» n'a jamais caressé l'esprit de Fakhr al-Dīn. Il le fit dès 1970. A lui revient d'avoir montré que la «légende» de l'émir s'est développée avec l'entité libanaise qui n'a pris, selon lui,

116. *Ibid.*, p. 52... Après 1948, cette «justification» fait face non à deux nationalismes, mais à trois. Tout l'effort de Kamāl al-Ḥāj dans *al-Ṭā'ifīya al-bannā'a aw falsafat al-mīthāq al-waṭanī* (Le communautarisme positif ou la philosophie du Pacte national), Beyrouth 1961, tend à faire de l'inimitié commune aux juifs (appelés poliment sionistes) le pivot de la rencontre islamo-chrétienne. Plus tard, dans une conférence intitulée «Des nationalismes face au nationalisme libanais», il ajoute les nationalismes arabe et syrien au sionisme. Cf. *Les dimensions du nationalisme libanais,* conférences de l'Université du Saint-Esprit, Kaslik, 1970, pp. 31-62.
117. *Ibid.*, p. 53.
118. *Ibid.*, p. 55.

«une forme palpable»[119] qu'à partir de l'époque de Bachīr II. Georges Hārūn et ses émules doivent beaucoup à Salibi (ce qui ne peut être affirmé aussi sûrement de 'Alī al-Zayn). Mais de nombreuses différences demeurent. Parmi les plus importantes le fait que Salibi, même s'il refuse d'attribuer la paternité de l'idée libanaise à Fakhr al-Dīn, ne manque pas d'affirmer: «Cet émir a posé la pierre d'angle de l'entité libanaise qui s'est construite après lui. Cette entité est, à son tour, le fondement de l'idée libanaise que la légende qui s'est développée autour du nom de Fakhr al-Dīn dépeint à merveille»[120]. Le Grand Maanide figure donc l'un des instants d'un cours historique discontinu dont certaines étapes sont énumérées par l'historien: Aḥmad al-Ma'nī, Bachīr al-Chihābī... L'auteur contredit, toutefois, sur un point essentiel la «légende» quand il affirme que Fakhr al-Dīn n'a ni voulu ce cours ni pris conscience de lui. Mais la légende n'est pas pour autant (là réside une autre différence entre Salibi et Hārūn) une fable inutile... Elle est «effectivement plus éloquente que la réalité (...) L'histoire du Liban contemporain commence avec l'ère de Fakhr al-Dīn, car, pour la première fois, les régions libanaises entrent sous la houlette d'un seul gouvernement local»[121]. La légende a donné à l'idée libanaise une date de naissance nécessairement plus ancienne que la date effective et l'a attribuée au génie du héros. L'historien-critique établit les coordonnées de la naissance et suit le développement dans ses difficultés et ses intermittences. Mais il ne nie pas l'effet bénéfique de la légende. La perfection immédiate du héros et de l'idée est un impératif urgent pour un État qui cherche à trouver *ab origine* un sommet qu'il peut rejoindre (dont il peut réincarner la non-historicité) et non une faille dans laquelle il risque à tout

119. K. Salibi, «Fakhr al-Dīn al-thānī wa-l-fikra al-lubnānīya» (Fakhr al-Dīn II et l'idée libanaise), in *Les dimensions du nationalisme libanais, op. cit.*, p. 110. Parmi ceux qui se sont inspirés de l'optique de Salibi (avant Hārūn et Suwayd), N. Zīada, in *Ab'ād al-tārīkh al-lubnānī al-ḥadīth* (Les dimensions de l'histoire libanaise contemporaine), Le Caire 1972. Quant à Ed. Rabbath (*La formation du Liban..., op. cit.*, pp. 172-176), il demeure, en dépit de ses réserves, plus proche du point de vue traditionnel que ne l'est Salibi.

120. *Ibid.*, p. 111.

121. *Ibid.*, p. 110.

instant de retomber. La perfection de la légende la met d'emblée à l'abri de toute révision, car elle la retire au domaine du possible et de l'aléatoire pour l'introduire dans celui du nécessaire. Il était donc difficile que la critique «scientifique» de Salibi ne coïncidât pas avec un tournant politique. En 1970, l'État libanais était-il donc devenu si sûr de lui qu'il pouvait désormais se défaire de sa légende? Ou bien, au contraire, le dérangement était-il si général qu'il avait fini par atteindre la légende elle-même? Il est difficile de trancher à défaut d'une analyse, elle aussi difficile à faire. Ce qui est certain c'est que la critique de Salibi n'a eu d'effet que le jour où elle fut récupérée par la guerre civile à travers le discours de Georges Hārūn et de ses amis. Le sachant, nous ne l'avons abordée qu'à la fin, sans égard pour son caractère «pionnier». Si les historiens se disputaient (et se disputent encore) le fétiche Fakhr al-Dīn, c'était partiellement pour s'en servir comme d'un miroir poli (celui de l'État) leur permettant de se reconnaître les uns les autres par-delà leurs querelles. Il fallait bien donner le signalement de celui qui a brisé le miroir (Hārūn) de celui qui dit l'avoir trouvé brisé (Zayn) et enfin de celui qui a déclaré que le miroir lui-même (et non seulement les images qu'on y voyait) n'était qu'une illusion. Une illusion reflétant une autre, en somme: n'est-ce pas la *vérité* de l'État?

CONCLUSION

LE PARTI PRIS DU DEVENIR

Si, de tes lèvres avancées,
Tu prépares pour l'apaiser,
A l'habitant de mes pensées,
La nourriture d'un baiser,

Ne hâte pas cet acte tendre,
Douceur d'être et de n'être pas,
Car j'ai vécu de vous attendre
Et mon cœur n'était que vos pas.

Paul VALÉRY, *Les Pas*

Nous voici donc au terme de notre voyage. Les conclusions? Nous les avons éparpillées tout au long de l'analyse. Aux tournants de celle-ci, surtout[1]. Et c'est mieux ainsi. A quoi sert de feindre à la fin qu'on détient toutes les clés alors que l'analyse n'en a fourni que quelques-unes qui doivent encore apporter d'autres preuves de leur authenticité. Si donc nous nous risquons à regrouper, dans les paragraphes suivants, nos conclusions, ce n'est pas pour leur donner une allure prétendument définitive ni pour faire oublier au lecteur — qu'on oblige à prendre du recul — le caractère lacunaire et quelque peu rafistolé de l'analyse qui les sous-tend.

Les regrouper, cela va de soi, mais en leur imprimant tout

1. Voir *supra*, 2e partie (fin du chap. III et du chap. IV), 3e partie (chap Ier et fin du chap. II) etc...

de même une certaine amplification. Cette dernière se gardera bien de déborder le domaine du plausible et, sous leur forme amplifiée, les conclusions se présenteront dans les couleurs du plausible et non du certain. La volonté de proposer au lecteur, en lui communiquant certaines idées, de les mettre à l'épreuve dans un champ plus vaste que celui où nous avons tenté d'établir leur validité, justifie le choix du tremplin à partir duquel notre analyse devait prendre son premier essor: le nationalisme territorial de Sa'āda[2]. Comparé à toutes les doctrines qui ont défilé à sa suite, dans ces pages, le nationalisme pansyrien révèle la structure profonde qu'elles ont en commun entre elles et avec d'autres doctrines qui, produites sur place ou importées, s'attribuent un horizon dont les limites débordent le Liban, son histoire... et le cadre de cette recherche. Cette structure, qui paraît se vérifier pour un si grand nombre de discours et d'autres «pratiques», peut être appelée l'exclusivisme du groupe ou, si l'on préfère, l'*ethnocentrisme*. Elle n'aurait rien de très particulier si elle n'était visiblement le fruit d'un blocage, la réaction permanente de défense imposée par l'instinct du groupe dans le climat d'un conflit renaissant. A quoi ce blocage est-il dû? Et quels en sont les effets?

Faut-il nous contenter d'évoquer, après tant d'autres, le choc de l'Occident comme origine de nos fixations et de nos traumatismes? Ce serait céder à une mode devenue synonyme de paresse intellectuelle et de psittacisme auto-justificateur. En refusant de réitérer une inculpation sans phrase de l'Occident, nous ne pensons pas avaliser, cependant, une reconstitution masochiste de l'histoire. Nous voudrions seulement prôner une certaine prudence vis-à-vis de ce phénomène d'identification passionnelle qui pervertit nos histoires et les empêche d'être autre chose que des interminables apologies antagonistes, soucieuses, non pas tellement d'établir la version véridique des faits — nous ne voulons pas dire, toutefois, que le souci de vérité leur est étranger — mais bien plutôt de grandir en valeur le groupe auquel l'historien s'identifie.

2. *Supra,* 1er partie, chap. Ier (prologue).

Origine récurrente et age d'or prolongé

D'ailleurs, pour une partie importante de nos historiens, le rapport avec l'Occident est loin d'être vécu comme un choc. Plutôt qu'à un boomerang, les auteurs chrétiens les plus représentatifs assimilent l'Occident à un giron protecteur. Et si on les force à exercer leur réflexion pour expliquer l'état plus ou moins spontané de mobilisation où ils se trouvent et nommer l'adversaire — l'ennemi pour certains et, pour d'autres, le rival — contre lequel ils pensent défendre leur groupe d'origine, ils désigneraient le musulman ou l'Arabe, sans oublier peut-être le «collaborateur grec», mais non l'Occidental.

Quel danger cet adversaire représente-t-il? Un danger d'assimilation: qui ne le sait? Et c'est face à ce danger qu'ils croient peser sur leur identité que les historiens chrétiens *se raidissent*. Littéralement. Nous sommes de pierre, disent-ils. Nous sommes ce que nous sommes depuis la nuit des temps. On connaît les artifices qui servent à faire passer dans des récits historiques ce refus de l'histoire: mise en avant du déterminisme géographique, dogme de la récurrence réelle ou potentielle de l'origine, dogme de la tradition continue, etc... Nous en avons longuement parlé. L'histoire chrétienne (maronite plus précisément) est une histoire sûre d'elle-même, satisfaite. En apparence au moins. Est-ce la mort dans l'âme, en vérité, ou, au contraire, le sentiment d'avoir (d'avoir eu jusqu'à un temps proche) le vent en poupe? On doit pour le savoir scruter la conjoncture, les pressentiments de chaque porte-parole, etc... Quoi qu'il en soit, les maronites sont ce qu'ils sont; ils l'ont toujours été; ils le seront toujours. En bons diplomates, leurs historiens donnent cette définition de l'En-soi sartrien non pas d'eux-mêmes, mais du Liban.

Par contre, le musulman ou l'Arabe (entendons celui qui se définit comme tel) est hanté par une cassure: «Nous ne sommes plus ce que nous sommes», se répète-t-il. Ce qui, en termes d'historien, se traduit spontanément par: «Nous avons été ce que nous sommes...» «Être» étant, bien entendu, dans ce dernier cas comme dans les précédents, synonyme d'essence. Le politique,

lui, prenant acte de la constatation de l'historien, n'hésitera pas à livrer un pronostic: «Nous serons, dira-t-il, nous sommes en train de (re)devenir ce que nous sommes.»

Et c'est à l'Occident que serait imputable la perversion de cet état d'accord avec soi, de cette coïncidence de la *umma* avec son essence. Une perversion si grave d'ailleurs que le politique se surprend en train de proférer la promesse: «Nous serons ce qu'*ils* sont», et que l'historien, de concert avec lui, renchérit: «C'est que nous avons été ce qu'*ils* sont.» Mais, prenant garde au danger, il s'empresse de se corriger: «*Ils* sont *devenus* ce que nous fûmes.» S'agissant d'*eux,* «devenir» est bien le terme propre. En effet, le mouvement, dans leur cas, n'est pas retour à l'origine si ce n'est à la nôtre.

Tant que l'Arabe pût (depuis le début du siècle) couvrir de sa voix celle du musulman, l'origine était assimilée à un âge d'or et à une civilisation. C'était l'ère de l'arabité, de l'islām arabe, antérieurs à la «décadence» qu'on faisait coïncider, implicitement ou explicitement, avec l'intervention victorieuse, dans l'histoire arabo-islamique, de races étrangères. La communauté de race — qu'on s'efforçait d'établir — et de langue offrait ainsi une «entrée de secours» au chrétien pénitent. Mais le musulman (qui ne s'était jamais tu) commence, depuis quelque temps, à se faire mieux entendre. Face à l'Occidental, plus ou moins déchu de son statut de modèle, et — puisqu'on est au Liban — au maronite qui, d'une façon ou d'une autre, tend à faire de l'histoire nationale une amplification de son histoire communautaire, le musulman, tout en se gardant bien de mettre en doute le privilège de l'origine, s'efforce de prolonger l'âge d'or. L'origine c'est, bien entendu, le Message divin, intemporel mais, néanmoins, lié à la voix qui l'a proféré: celle du Prophète; et, dans une moindre mesure, à l'action des compagnons et des proches de celui-ci. L'intemporel, cependant, n'est pas l'apanage de l'historien, loin de là. Plutôt que celui-ci c'est le clerc[3], parfois

3. Nous empruntons ce terme au vocabulaire de Laroui, mais dans le cadre d'une approche qui reste profondément différente de la sienne. Cf. A. LAROUI, *L'idéologie arabe contemporaine,* Paris 1967, chap. Ier.

politicien, qui se charge de le divulguer, de le mettre en valeur et de le défendre. L'historien, lui, se met à l'ouvrage, aiguillonné par l'ambition de récupérer, au profit de l'identité, ces siècles non arabes, mais bel et bien islamiques. L'identité, dans son esprit, étant avant tout identité du pouvoir, il poussera son effort récupérateur jusqu'au jour où l'islām fut dépouillé de son dernier État «universel». Un jour très proche de nous, en somme, celui de la chute; et l'historien ne manquera pas de souligner les étapes du grignotage. A sa violence martiale, l'Occident joindrait une patience de rongeur. Le reconnaître a un effet mobilisateur et n'empêche pas l'historien d'aller droit au but: montrer que l'identité intégrale est tout près derrière nous, à portée de nos mains et que nous n'avons nullement, pour en saisir le bout, à aller jusqu'au fond des âges. Ce n'est plus un fossile qu'il faudra ressusciter, c'est un vivant en syncope que nous devons tenter de réanimer.

Quant à la prétendue «décadence», elle n'est que la ruse ultime de l'Occident. En nous persuadant que, dans un sens, le mal est venu de nous, il nous fourvoie dans une impasse. En identifiant notre histoire à un âge d'or «réduit», reconnaissable seulement à la race du groupe dominant, aux guerres de conquête qu'on «laïcise» pour les besoins de la cause «nationale», à la langue de ce groupe et à la culture qui s'y trouve rattachée, on se prive de l'essentiel. Car l'essentiel ce sont ces traditions d'organisation et ces structures politiques, socio-économiques, pédagogiques, qui ont fait leurs preuves, des siècles durant. Et c'est aussi et surtout (mais cette question n'est pas du ressort de l'historien) la loi islamique qui les a inspirées. En elles, nous pourrons trouver le secret d'une force bien à nous, susceptible de repousser la force concrète, historique dont l'Occident nous écrase. L'ignorer permettrait à l'Occident de s'introduire par la brèche laissée béante au sein même de notre résistance pour la saper de l'intérieur. Quelle satisfaction pour l'ennemi, en effet, de constater que nous l'érigeons en idée platonicienne de nous-mêmes!

Les dangers de cette attitude sont multiples:

1° Elle élargit démesurément l'éventail des identifications

éclectiques. Il y a peu, on nous citait en exemple Ali ou Omar, les Qarmates ou Saladin, al-Maʾmūn ou les Banū ʿAmmār. Chaque haute silhouette ou illustre dynastie devait éveiller en nous une vertu particulière ou nous sensibiliser à un aspect déterminé de notre splendide patrimoine: c'était qui pour la justice sociale, qui pour la libération nationale, qui pour l'amour de la science, etc... L'attachement à la foi et à la loi de L'islām ou à l'arabité servait normalement de cadre (mais ce n'était pas obligatoire) aux enthousiasmes ainsi éparpillés aux quatre vents de notre histoire. Aujourd'hui, sous l'impulsion de préoccupations «sociales» dont nous avons montré les limites, l'admiration s'adresse, de préférence, aux États et aux systèmes[4]. Les Seldjoukophiles, les Ḥamdānophiles, les Mameloukophiles, les Ottomanophiles, pour ne citer que ceux-là, envahissent le domaine historiographique. Ils font appel au même mécanisme d'identification sollicité par leurs prédécesseurs. Mais d'être plus systématiques ils sont devenus plus totalitaires. La multiplication des pôles d'identification n'a pas joué dans le sens d'une plus grande tolérance. En étendant le halo de la Loi divine à des systèmes qui, il n'y a pas longtemps, étaient réputés en être la perversion, on tend à justifier à l'avance toutes sortes d'exactions. Il ne nous reste, semble-t-il, qu'à fondre de nostalgie au souvenir de ce paradis perdu où tous les Janissaires mouraient en odeur de sainteté.

2º Un autre effet de la même attitude est de suggérer — d'insinuer, pourrait-on dire — qu'avant l'intervention de l'Occident, nos sociétés vivaient, pour l'essentiel, loin de toute aliénation proprement dite, dans un état de paix profonde avec elles-mêmes. Elle (l'attitude en question) tend à insuffler la foi en une certaine homéostase de l'identité, ravalant tous les conflits où l'étranger (entendons le non-musulman) n'est pas partie prenante au rang de chicanes passagères et réduisant, par conséquent, le rôle de la violence dans l'édification des empires islamiques (comme de tous les autres) et dans les rapports inter-ethniques, de classes, etc... qui y constituaient la trame de la vie sociale.

4. Cf., *supra,* les passages consacrés aux œuvres de Naqqāch, Farrūkh, Tadmurī, Kawtharānī, etc...

Nous avons eu l'occasion, ici et là, au cours de cette recherche, de mettre à nu la fausseté, dans le cas du Liban, de la thèse (soutenue par des musulmans autant que par des chrétiens) d'une paix communautaire pérenne que les agents de l'étranger auraient ruiné, par divers moyens, à un moment que chacun situe à sa convenance. Nous avons pris soin de préciser que les conflits antérieurs aux *ḥarakāt* étaient différents de ceux-ci, cela ne fait pas de doute, mais que, néanmoins, ils n'étaient pas la paix.

3º De cette seconde conséquence découle une troisième. L'Occident ayant entrepris, afin de mettre fin à cette coïncidence de nos sociétés avec leur nature et de leur imposer sa loi, une action multi-dimensionnelle et de longue haleine, la distorsion qui en est résultée est certes générale et profonde. Pourtant — suggèrent les spécialistes de l'idéologie, historiens et autres — il suffit d'enlever la couche corrompue par la domination pour que, sous elle, se découvrent intactes, non seulement des solutions partielles portant le sceau de notre authenticité, mais aussi et surtout cette authenticité elle-même faite système. Le travail à accomplir serait essentiellement un travail de déblayage, riche en promesses de retrouvailles. L'immense âge d'or où se sont égrénées tant d'incarnations de la Loi divine écrase toute velléité d'imagination créatrice. Le culte de l'histoire toute faite implique nécessairement le refus de faire l'histoire. L'annexionnisme inhérent à la pensée de l'identité envisage l'histoire comme valeur à accumuler[5]. Cette pensée va même jusqu'à «accumuler» par télescopage les valeurs de l'avenir au lieu de penser à les *utiliser. C'est une pensée essentiellement thésaurisatrice et décorative.* L'institution de la «société» comme objet de théorie et d'action devant passer par la reconnaissance d'une certaine positivité relativement autonome au «présent» et à l'«avenir», ce que nous avons appelé l'«occulation du social» — et qui se vérifie du «libanisme» aussi bien que des idéologies pan-islamique, pan-

5. Les deux cas symétriques de B. Ḍaw et de ʿA.-S. Tadmurī constituent, peut-être, l'exemple le plus saisissant de l'«identité des contraires» dans l'historiographie libanaise contemporaine.

arabe et pan-syrienne — s'avère n'être qu'un aspect ou, mieux, une conséquence de ce fétichisme de l'identité.

Approche différentielle

Sous réserve de différences qui s'y trouvent signalées, les conclusions que nous venons de consigner décrivent une structure commune des pensées libanaises de l'histoire. Pour compenser un déséquilibre des analyses antérieures dû à celui du corpus retenu (et dont nous nous sommes expliqué ailleurs), nous avons donné ici plus de place à la partie arabo-musulmane qu'à la partie adverse. Il va sans dire, d'autre part, que cette communauté au niveau de la structure de base des idéologies historiques n'est pas des plus accommodantes. Nous avons souligné, au contraire, une tendance, plus ou moins récurrente, des identités à devenir compactes (des «œufs de marbre», disions-nous) tout en donnant d'un côté des signes d'«altérophagie»[6] et de l'autre des signes de raidissement isolateur. Cependant, cette tendance est sans cesse tempérée par la tendance inverse à s'intégrer à l'«entité» libanaise, posée abstraitement, ou à se reconnaître «partie» intégrante de ladite «entité»... Ce qui introduit concurremment le point de vue différentiel et le problème de l'État.

Nos analyses de récits historiques nous ont montré que la forme «prégnante» du conflit des identités «libanaises» est celle de l'antagonisme communautaire. Souvent dénié, sous l'effet d'une «pudeur» fort significative, assiégé, d'en haut, par les proclamations nationalistes qui, pour mieux contenir ses assauts, se font plus pompeuses et, d'en bas, par les *'aṣabīya* familiales et locales, il n'en demeure pas moins capable de «noyauter» les formes de division et de solidarité concurrentes et de leur imposer souvent sa couleur et ses contours. Nous avons expliqué également que ces communautés qu'aujourd'hui on appelle «politiques», loin de devoir leur capacité mobilisatrice à la communauté de religion, constituent en réalité des cadres de

6. On nous excusera ce néologisme destiné à désigner la tendance à dévorer l'altérité de l'Autre, à gommer sa différence.

solidarité multi-fonctionnelle touchant les divers aspects de l'existence individuelle ou collective et exerçant, en dépit de contradictions intestines très réelles, un pouvoir d'entraînement indéniable sur les différentes catégories et groupes qui constituent chaque communauté[7]. Leur efficacité solidarisante n'a de sens, bien évidemment, que dans la mesure où elles se livrent concurrence. Régulateur et condition de leur oppostion (sans lui, il ne s'agirait plus d'un antagonisme *intérieur*), l'État en est aussi un enjeu de taille.

A partir de leurs appartenances communautaires (mais aussi de leurs coordonnées «idéologiques», au sens étroit, et de la place que l'État semble occuper dans l'image idéale qu'ils se font de la société libanaise), nous avons tenté de scruter les différentes attitudes entre lesquelles se distribuent les discours de nos historiens. En dépit de raidissements intermittents en temps de conflit, nous avons pu constater le développement, du côté musulman, d'une tendance à l'intégration. Un des signes les plus importants de cette tendance est l'intérêt porté à l'histoire du Liban de la part d'historiens musulmans. Intérêt qui, en rendant possible la confrontation des œuvres qu'il a produites avec la tradition historiographique chrétienne, institue l'objet même de notre recherche.

* * *

Le mouvement chiite qui, à la veille de la guerre civile actuelle, occupait depuis quelques années une place de choix sur la scène politique constitue, peut-être, une expérience exemplaire de l'intégrationnisme musulman. Loin de se jeter à corps

7. «Aussi la question de savoir si les Croisades sont essentiellement un phénomène idéologico-religieux, ou politico-social, est-elle mal posée, non moins que celle de savoir si les guerres de religion ont des causes essentiellement religieuses: la vraie question est de distinguer les groupes et les motivations, l'accord sous un drapeau collectif, les raisons du choix de ce drapeau, enfin quelles concessions et quels malentendus soigneusement entretenus ont permis cette coalition (...)» P. Veyne, «L'histoire conceptualisante», in *Faire de l'histoire,* J. Le Goff et P. Nora éd., I (Nouveaux problèmes), Paris 1974, p. 88.

perdu dans le creuset de l'«unité nationale», les chiites tentaient, tout en protestant de leur libanité, de faire parvenir leur communauté à un stade de «cristallisation» assez avancé. La doter d'une sorte de «clergé» centralisé et aspirant à jouer un rôle organique dont la dimension politique ne soit pas absente, la pourvoir en biens *waqf* et en œuvres sociales de toutes sortes, prouver à une grande partie des notables dans les zones d'implantation chiite l'intérêt qu'ils ont à se regrouper — sans avoir besoin, d'ailleurs, de trop oublier leurs querelles — sous la houlette de la direction confessionnelle, jeter ainsi et par d'autres moyens les bases d'une solidarité inter-régionale des chiites presque inédite[8], etc... sont pour la communauté autant de préalables à son adhésion active au peuple libanais ou, plus exactement, la forme même de cette adhésion. «Partagé» ainsi à égalité entre les pôles communautaires, l'État, lui, est pourtant représenté sous les traits de la transcendance et doit rester indivis. Ne doit-il pas être en mesure d'opérer des transferts de ressources et tenir en main des leviers assez puissants pour présider à la promotion des catégories et des régions défavorisées *sans égard pour leur couleur communautaire?!* Le chiisme politique est partisan de l'État fort. Fort, mais paternel... Enfin!... Un État qui ne soit plus un étranger. Ces préoccupations, nous les avons montrées à l'œuvre déjà dans certains écrits historigraphiques antérieurs à la cristallisation du mouvement politique chiite et axés sur les péripéties d'un passé lointain.

* * *

Les cas sunnite et druze sont quelque peu différents. Depuis les années 1930, le sunnisme politique — qu'aujourd'hui on appelle «traditionnel» — montre des signes d'assagissement non

8. A feuilleter, par exemple, le volumineux ouvrage de M. J. Al Ṣafā, *Tārīkh Jabal ʿĀmil* (Histoire du J. ʿĀ.), Beyrouth, s.d., et la non moins volumineuse œuvre de ʿA. al-Zayn, *op. cit.*, on tombe à peine sur une ou deux occasions où une solidarité active s'est manifestée entre les chiites du Jabal ʿĀmil et ceux de la Békaa du Nord. Il fallait attendre la fin des années 1960 et surtout les années 1970 pour voir ces deux populations s'adonner à des manifestations d'unité.

exempt de turbulences espacées. Principal associé du maronitisme au pouvoir, sa tendance principale est à la stabilisation. L'instance confessionnelle (*al-iftāʾ*) n'a qu'un rôle politique limité au sein de cette communauté accoutumée à se situer, par l'intermédiaire de ses notables, dans la mouvance de l'islām majoritaire et du pouvoir d'État islamique. Du coup les sunnites libanais, répartis en trois ou quatre fortes agglomérations (citadines surtout), plus ou moins concurrentes sur le plan politique, restent très divisés. Ils se savent aussi tributaires de l'environnement islamo-arabe pour leur monopole de fait de la représentation de l'islām libanais au pouvoir central. Ce qui, jusqu'à un passé récent, poussa leurs dirigeants, nonobstant leur volonté fondamentale de préserver un certain *statu quo* libanais, à rester branchés sur la conjoncture politique inter-arabe et à servir d'intermédiaires aux pressions que les conflits inter-arabes exerçaient sur la situation politique intérieure et qui, grâce à cette courroie de transmission, devenaient partie intégrante de cette dernière. L'absence d'une direction hégémonique aidant, chaque coalition ou personnalité sunnite était tentée, en permanence, d'investir dans la lutte intérieure son allégeance à une partie arabe. Les cercles assez proches du pouvoir d'État étaient, cependant, portés à contenir les prétentions extérieures en deçà d'un seuil à partir duquel elles rendraient aléatoire leur participation actuelle ou potentielle au gouvernement du pays. Par contre, ceux qui, dans l'immédiat, ne se sentaient pas candidats à une telle participation franchissaient plus allégrement cette frontière du comportement «responsable». Ils rencontraient, souvent, les mécontents et les marginaux d'autres communautés dans les groupements à idéologies pan-arabes et, beaucoup plus rarement, dans les gauches socialisantes.

En raison aussi du manque d'intégration interne de la communauté sunnite, sa production idéologique (dont l'historiographie) ne reflète que peu fidèlement ce tableau politique. L'intelligentsia recrutant la plupart de ses éléments dans les milieux tenus à l'écart du pouvoir, son discours, qu'il emprunte les formes de l'intégrisme islamique ou celles du nationalisme, demeure empreint de quelque irrédentisme étranger au style des

premiers ministres. Toutefois, si l'on excepte les temps de crise, l'évolution vers une libanité «globale» (et non seulement politico-juridique) est certaine. L'intérêt porté à l'histoire du (Mont-)Liban par des historiens sunnites (et dont nous avons cité des exemples[9]) témoigne de cette évolution dont il est important de noter que, depuis une vingtaine d'années peut-être, elle a réussi à percer le carcan de «pureté» et de «dureté» dont s'entoure généralement l'intelligentsia. L'affrontement de 1958 et le régime auquel il a donné naissance semblent avoir réalisé, largement dans le cas des sunnites, cette intégration à la «libanité» que les chiites, après d'interminables tergiversations, tentent depuis quelques années de réaliser pour leur compte.

* * *

Devenus une petite minorité dans le Grand-Liban, les druzes, «communauté dirigeante» de la Montagne jusqu'aux *ḥarakāt* du siècle dernier, constituent, depuis plus de trente ans, les chefs de file de tous les mécontents à la recherche d'une meilleure place dans le système. En échange d'une force politique assez compacte qui sert à ceux-ci de point de ralliement et d'une longue tradition d'incontestable libanité qui «couvre» les excès des «apatrides», la direction politique druze s'assure un impact dans la politique intérieure et une audience arabe, et même internationale, que ne justifierait pas le seul poids numérique et économique de la communauté. Celle-ci, à cause peut-être de la cohésion particulièrement forte de ses cadres traditionnels, a tardé à donner naissance à une couche assez large d'intellectuels «modernes». Dans le domaine historiographique, nous l'avons dit, ses lettrés se désintéressaient ou presque, jusqu'il y a peu, de l'histoire politique, celle de la communauté politique aussi bien que celle des formes étatiques ou proto-étatiques. Leur intérêt allait de préférence vers l'histoire de la secte. Ils produisaient ainsi la légende des origines censée munir la conscience communautaire d'un point de convergence relativement immuable.

9. Ces exemples s'échelonnent de Adel Ismail à ʿAbd al-Salām Tadmurī. Voir *supra*.

Dans la mesure où cet état de choses a changé aujourd'hui, l'effort historiographique (ou idéologique) druze, sans renier en rien l'attachement *primordial* de la communauté à sa base montagnarde et à son autonomie, tend à se reconcilier, par-delà l'hétérodoxie des druzes et leur isolement splendide de montagnards, les grâces de l'islām arabe. Sous réserve de leur «autonomie» à laquelle ils restent attachés, ils auraient toujours, affirment leurs historiens, fait partie de la majorité régionale. Ce parallélisme de la tendance politique hégémonique et de l'orientation maîtresse de l'idéologie ne serait-il pas une preuve de l'organicité persistante des intellectuels druzes?

* * *

Face à ces mouvements d'intégration, divers certes et nuancés, mais tous revendicatifs et plaçant l'État au centre de leur revendication, les maronites se sont rebiffés. Étant une communauté où il a été le plus souvent aisé de discerner un courant principal intégrant diverses catégories (des politiques, des idéologiques, des ecclésiastiques, des grands-bourgeois et des fractions du petit peuple) et où l'idéologique inspirait de très près le politique même quand il lui laissait une grande liberté de manœuvre, les maronites nous ont livré, à peine déformé, à travers l'évolution de leur discours historiographique, le schéma décrit par l'évolution du maronitisme politique. L'attitude ouverte d'un Dérian ou d'un Jouplain, au début du siècle, préparant la naissance d'un État «séparé», n'a pas tardé à céder la place, avec le départ de l'armée ottomane, à un «libanisme» chrétien assez ombrageux. Désireux de tenir compte du «problème musulman» créé par la proclamation du Grand-Liban, les cercles idéologiques proches du pouvoir s'acheminaient vers l'idée d'une société fondée sur la «coexistence» inter-communautaire. Ce qui laissait entendre que le pouvoir était *divisible* puisqu'il devait être partagé «équitablement» entre les directions politiques des communautés. Cette dégradation du concept d'État se traduisait aussi bien dans l'irrédentisme maronite d'un Qaraʾlī que dans l'image d'une «mosaïque de minorités» propagée par Chiha (s'inspirant de Lammens) et mise

en forme historique par un Chebli, par exemple, ou même, sous réserve d'importantes nuances, par Adel Ismail.

Depuis quelques années, l'irrédentisme triomphe, provisoirement sans doute. Le temps de se reprendre, de se serrer les rangs, de se tirer intègre de l'arène de la «coexistence» avant d'y revenir prêt au combat!... La cassure a produit l'annexionnisme maronite de Ḍaw, culminant dans la négation de tout domaine «commun» s'il n'est instauré aux dépens de l'Autre. Elle a produit aussi la renonciation de Ḥārūn, s'efforçant de montrer que le domaine dit commun n'a jamais été convenablement aménagé et que, peut-être même, il n'existe pas. Cette morgue suffisante prétendait fonder l'indépendance maronite dans la solitude. Elle constituait l'ultime réponse à l'anti-hégémonisme musulman. Elle donne, depuis peu, des signes d'essoufflement. On s'est, paraît-il, aperçu de l'impossibilité de fonder dans la solitude l'hégémonie du maronitisme.

* * *

L'hégémonie, maronite ou autre, est bien évidemment le cœur du problème libanais. C'est pour la dissimuler que les maronites, eux-mêmes, font appel à l'idée de «coexistence» ou au nationalisme libanais. Et c'est pour la briser que les chiites font semblant d'avoir résolu, tout en préservant, dans son intégrité, chacun des deux termes, l'antinomie communauté organique-État séparé, que les sunnites, mieux représentés dans les institutions actuelles, avancent l'idée d'une «participation» équitable, etc... Minoritaires à l'échelle libanaise et aussi à l'échelle régionale, mais plus étroitement associés que les maronites, pendant de longues périodes, aux destinées des États islamiques et mieux représentés que ceux-là dans la région, plus orientaux, en somme, et vouant souvent à l'Occident une défiance — littéralement — «religieuse», les chrétiens non maronites du Liban, les «grecs» surtout, se laissent écarteler entre plusieurs alternatives. Nationalisme syrien ou arabe, laïcisme socialisant, front commun avec les maronites pour la défense des chrétiens, etc... Un grand nombre de facteurs contribuent à la détermination des choix, dont le facteur géo-

communautaire n'est pas des moindres: là où les «grecs» ne se sentent pas en force (ils le sont à Koura, par exemple), ils se laissent influencer par la tendance qui domine dans leur environnement immédiat. En tout cas, l'impossibilité d'avoir un État bien à eux oriente leurs préférences vers l'*État* par excellence, à savoir l'État laïc et national. Aussi est-ce de leurs rangs qu'est sorti Sa ʿāda, le plus important théoricien du nationalisme auquel cette région du monde ait donné naissance et que Michel ʿAflaq, autre grec-orthodoxe, mais syrien, ne fait qu'«adapter» à l'échelle pan-arabe. Un troisième grec, palestinien (G. Ḥabach), fonde au début des années 1950 le dernier de ces trois mouvements nationalistes: les seuls, en dehors du hachémisme et du nassérisme restés plus ou moins informes, qui aient eu une véritable audience «inter-étatique».

Ainsi les chrétiens les moins liés à l'Occident se font-ils les promoteurs de l'«idée» politique la plus occidentale: l'«État-Nation». Le marxisme trouve son chemin parmi eux en successeur direct des rapports particuliers qui les attachaient à la sainte Russie!... Souvent d'ailleurs les nouvelles formes d'organisation et de pensée ont dû temporiser avec les anciennes: il n'était pas rare, hier encore, de trouver dans un village de Koura deux coalitions de familles qui se font face en arborant l'une le «tourniquet» du nationalisme syrien et l'autre la faucille et le marteau. Il arrivait même qu'au gré d'un changement de conjoncture, deux familles rivales fissent entre elles le troc de leurs emblèmes respectifs.

Plus significative pour notre propos est la nature de la contribution grecque-orthodoxe à l'effort historiographique libanais. De tous les historiens libanais contemporains, les grecs (actuels ou de souche) sont les plus «généralistes» et en même temps les plus «modernistes» quant à la technique. Le besoin de dépasser le communautaire les porte à élire pour cadre les États et même à sortir des frontières nationales. La technique ne peut qu'être affectée par ces choix d'objet: si Maʿlūf, esprit mûr avant la fin du siècle dernier, reste, dans une large mesure, un compilateur, Rustum et Salibi comptent parmi nos historiens les plus soucieux des normes scientifiques. On doit à ces trois

historiens et à quelques autres grecs (Salibi l'est d'origine) des contributions à l'histoire générale du Liban et à celle du Moyen-Orient. Même l'œuvre de Qāzān peut être lue sous cet éclairage. Et si, s'agissant d'un échantillon aussi exigu, il est raisonnable de laisser sa part à la formation individuelle, de rôle de l'appartenance communautaire (et notamment de cette articulation de la problématique étatique sur la situation globale de la communauté) n'en demeure pas moins certain.

Individualité et rapport libre à l'histoire

Dans un pays que, depuis plus d'un demi-siècle, on dit devoir son «miracle» à l'initiative individuelle, les individus restent éternellement en herbe. Les intellectuels «laïcs» ou «libéraux» se voient assigner une frontière à leur réflexion critique, au-delà de laquelle on ne manque jamais de leur rappeler leur extraction. Déjà en politique les autorités confessionnelles, en s'adonnant sans hésiter à des activités fort profanes, prennent soin de placer celles-ci sous le signe d'une spiritualité qui, dans leur esprit, est censée les soustraire à la critique. Chaque communauté dispose, semble-t-il, d'un domaine réservé à ses «affaires intérieures» qui, même quand elles relèvent de la politique et sont gérées par des profanes, restent, en principe, interdites aux interventions et aux critiques «étrangères». Les affaires du passé n'échappent pas à cette règle. L'histoire du Liban est, pour une très large part, faite d'une constellation d'histoires saintes. Bonnes pour les hagiographes. Certes, il demeure licite de nos jours de dénoncer la luxure et la cruauté phéniciennes. Mais, n'ayant fait aucun vœu de chasteté et n'étant pas eux-mêmes des plus pacifistes, les historiens laïcs d'aujourd'hui se sentent peu portés à faire leurs ces récriminations de vieux moines. Allez en revanche faire une analyse objective du statut des *dhimmī* sous les États islamiques. Si vous êtes musulman, vous risquez de voir mobiliser contre vous les autorités (pas exclusivement intellectuelles) de votre communauté. Celles-ci, à leur tour, peuvent faire appel à l'État,

dans la mesure où le délit relève du code pénal. Auparavant on vous aura fait comprendre que vous faites partie de *cette* communauté, même si, un instant plus tard, on devait vous en exclure. L'excommunication est, à sa manière, une récupération.

Si, au contraire, vous êtes chrétien, votre acte est assimilé à une déclaration de guerre. Après 1920, la revue des Jésuites *al-Machriq* a réuni des éléments relatifs au statut des *dhimmī*[10]. L'autre partie, venant d'essuyer une défaite historique, ne pouvait pas de sitôt revenir à l'assaut. En 1976, des maronites ont tenté de refaire l'analyse de ce statut. On était justement en guerre. Et ils ont manqué cruellement d'objectivité[11]. De quelle objectivité étaient-ils capables, en effet, ces intellectuels qu'aujourd'hui encore, il suffit pour les faire rager de mettre en doute l'identité des maronites et des Mardaïtes? Cette capacité, dont font preuve, à des siècles de distance, certains faits particuliers de l'histoire d'une collectivité, de faire entrer en transe l'historien (et parfois aussi le profane) appartenant à celle-ci, n'est-elle pas le signe le plus évident du sous-développement de l'individualité? Semblables aux désirs inconscients, dans la théorie freudienne, les données de base de la conscience historique d'une collectivité traditionnelle ne vieillissent pas. Et, de fait, c'est pour réitérer un «credo» revêtu de la forme de récit que les historiens les plus *organiques* «font de l'histoire». Dans leur cas le terme

---

10. Fraîchement revenue à ses lecteurs après plusieurs années d'absence due aux circonstances de la guerre, la revue *al-Machriq* ouvre son volume XVIII (1920) sur un hommage à la France protectrice des chrétiens d'Orient (nº 1, p. 2). Quelques numéros plus tard (au nº 8), la revue entreprend la publication d'un manuscrit anonyme de la fin du XIIIe siècle dont les meilleures pages sont consacrées au statut des *dhimmī* tel qu'il était défini à une époque antérieure par un *faqīh* extrémiste: Ibn Faḍlān. Le texte est intitulé «Chadharāt tārīkhīya min ṣaḥā'if mansīya» (Bribes historiques tirées de feuillets oubliés). On ne peut que comprendre l'empressement mis par la revue à ranimer le souvenir de ces pages oubliées! Les temps avaient beaucoup changé depuis qu'*al-Machriq* faisait l'éloge des discours loyalistes où Mgr Yūsuf al-ʿAlam chantait les louanges de ʿAbd al-Ḥamīd II. Cf. *supra*, 3e partie, chap. II, note 306.

11. Nous faisons allusion aux opuscules publiés sous le titre *al-Qaḍīya al-lubnānīya* (La question libanaise) et que nous avons cités à maintes reprises. Voir, surtout, *supra*, 2e partie, chap. IV.

même d'histoire — nous en avons fait le constat à plusieurs reprises — doit être entendu dans un sens assez particulier.

N'exagérons rien, cependant. L'individu, historien ou autre, peut, s'il y tient vraiment, trouver le moyen de s'affirmer. Occupant un aire incertaine qui risque, à tout instant, de se dérober sous ses pieds, il doit éviter surtout un comportement qui relève du péché d'orgeuil: s'ériger en forme universelle de l'homme.

Un destin profane

Récapitulons. Dans la mesure où elle sous-entend la comparaison, l'approche différentielle nous ramène au domaine des convergences. Le revirement amorcé par les maronites mis à part, nous nous sommes trouvé en face d'un désir unanime de l'État. Parler d'une époque contemporaine c'est, dans le cas libanais, dater l'instant à partir duquel les différences des communautés ont commencé à se définir par rapport à une norme centrale. Plutôt qu'un instant, ce fut, en réalité, un assez long cheminement, puisqu'aujourd'hui encore, elles n'ont pas fini de commencer. L'unanimité n'a pas empêché la lutte, loin de là. Cela tient à la nature de l'objet désiré. Celui-ci suppose l'instauration d'une hégémonie que les parties intéressées refusent de reconnaître à l'une quelconque d'entre elles. Ou bien alors l'État est dépourvu de base réelle (dans la mesure où la polarisation communautaire continue à primer les autres), ou bien il fait l'objet d'un «partage». Dans les deux cas, il risque de s'écrouler. Où l'État trouvera-t-il, en effet, le principe de sa «séparation» dans une société dont les formations de base ne sont pas génératrices d'instance commune?! Instance moderne née d'une hégémonie de classe, l'État est d'ailleurs *hétérogène* à ces formations traditionnelles que sont les communautés. Il avait pris (en 1920) la forme de l'hégémonie d'*une* communauté. Devenue de plus en plus absurde, cette hégémonie a fini par céder la place au chaos. Par quoi va-t-on la remplacer? C'est un pluralisme du mépris que les maronites (dont des historiens)

proposent. Le monolithisme, prétendument «démocratique» et «laïc» de l'autre partie, dissimule mal un projet de centralisme dominateur coiffant une mosaïque de dictatures locales.

Plus que jamais et au milieu des pires déchirements, l'État apparaît comme un destin profane de tous les Libanais. De ces déchirements, le tableau que nous avons dressé, passé au filtre de l'histoire, a été épuré. Nous en avons drainé le feu et le sang pour ne laisser que des formes abstraites: une transposition du procédé brechtien de distanciation, en somme. Mais la question est là: quel État sera-t-il (si jamais il l'est) remis sur pieds dans les conditions décrites? Ce n'est pas d'une «prochaine recherche» — comme le voudrait un tic familier d'auteur — mais bien de l'histoire immédiate qu'il faut attendre la réponse. Le fait que l'État est désiré par tant de monde, au Liban, mais pas par ceux qui pourraient l'instituer, ne justifie pas les excès d'optimisme. Cependant, le réalisme ressemble de si près à une démission...

* * *

Cette recherche, qui, en dépit d'une ferme volonté de tolérance, a pris l'aspect d'un réquisitoire interminable et redondant, ne veut, en aucun manière, se situer au-dessus des mêlées idéologiques. Procédant d'un constat: la stérilité meurtrière du discours des identités, elle aboutit à un choix: celui de l'État à instituer. L'État à instituer ce n'est ni l'État ni la communauté rivés à leurs origines. Il est à imaginer selon les besoins et non à tirer du fond de la mémoire ni à importer d'outre-mer. Il n'oppose d'ailleurs aucun refus de principe aux souvenirs — mais perçus en tant que tels — ni aux modèles étrangers, tant qu'ils ne montrent pas de velléités de viol. La mystique de l'authenticité étant synonyme de violences et le modernisme de dépendance, il veut relever d'autre chose que du dilemme authenticité-modernité: d'une philosophie tant soit peu plus réaliste des désirs sociaux. Le choix dont cet État est l'objet n'est pas un parti pris du «progrès», mais plus simplement du devenir. D'un devenir qui ne se laisserait plus épuiser dans un besoin de fidélité ni dans la fascination par l'Autre vainqueur.

Un parti pris du devenir réfléchi. D'un avenir qui, librement choisi et sans cesse remis en question, ne serait plus «une idée bien fâcheuse»[12].

(Rédigé entre l'automne 1978 et l'été 1981)

12. Cf. *Histoire des idéologies, op. cit.*, t. III, p. 18 (Avant-propos de F. Châtelet).

BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES CITÉES*

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX, DOCUMENTS, BIBLIOGRAPHIES

Dāghir (Yūsuf Asᶜad), *al-Uṣūl al-ᶜarabīya li-al-dirāsāt al-lubnānīya; dalīl bibliughrāfī* (Les sources arabes des études libanaises; guide bibliographique), Beyrouth 1972.

Dāᵓirat al-maᶜārif, Encyclopédie publiée sous la direction de F. E. Bustānī, Beyrouth, 13 vol. parus 1956-1980, art. «Ibn ᶜAbd al-Hādī».

Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban, réunis et classés par Adel Ismail, *Les sources françaises,* 19 vol. parus, Beyrouth 1975-1979; voir Ismail.

The Encyclopaedia of Islam, 1re édition, Leiden - London 1936; voir Lammens, 2e édition (en cours), 4 vol. parus, Leiden - Paris 1960-1978; voir Canard.

Encyclopaedia Universalis, sous la direction de C. Gregory, 1re édition, Paris; voit Dupuy, Gabel, Marrou.

Faire de l'histoire, sous la direction de J. Le Goff et P. Nora 3 vol., Paris 1974; voir Veyne.

Histoire des idéologies, sous la direction de F. Châtelet, 3 vol., Paris 1978; voir Châtelet, Mairet, Moreau.

* Les noms des coauteurs des ouvrages collectifs et des collaborateurs aux périodiques cités dans les deux premières sections de cette bibliographie renvoient à la troisième. Les œuvres parues après la fin de 1980 ne sont pas mentionnées.

Histoirei des religions, sous la direction d'H. Ch. PUECH, *Encyclopédie de la Pléiade,* 3 vol., Paris 1970-1976; voir LEROY.

L'Histoire et ses méthodes, sous la direction de C. SAMARAN, *Encyclopédie de la Pléiade,* Paris 1961; voir HIGOUNET.

AL-KHĀZIN (Nasīb Wuhayba) et MASʿAD (P. Būlus), éd. *al-Uṣūl al-tārīkhīya* (Les sources historiques), 3 vol., ʿAchqūt 1956-1958.

AL-KHĀZIN (Philippe et Farīd), *Majmūʿat al-muḥarrarāt al-siyāsīya wa-al-mufāwaḍāt al-dawlīya ʿan Sūrīya wa-Lubnān, 1840-1910* (Recueil des correspondances politiques et des [comptes rendus] des négociations internationales sur la Syrie et le Liban, 1840-1910), Jounié 1910.

Lubnān; mabāḥith ʿilmīya wa-ijtimāʿīya (Le Liban; études historiques, économiques et sociales), publié sous les auspices d'Ismāʿīl ḤAQQĪ BEY, Beyrouth 1918, 2e édition établie par F. E. BUSTĀNĪ, 1969, 2 vol.; voir CHAYKHŪ, JOUPLAIN, MAʿLŪF.

MASʿAD (P. Būlus); voir KHĀZIN (N. W.).

Muḥāḍarāt Jāmiʿat al-Rūḥ al-Qūdus (Recueils de conférences publiés par l'Université du Saint-Esprit à Kaslik); voir ḤĀJ (K.), SALIBI (K.).

Al-Qaḍīya al lubnānīya (série de 20 brochures numérotées dont certaines bilingues, publiées par la Commission d'études libanaises de l'Université du Saint-Esprit, Kaslik, 1976-1977; la plupart sont anonymes; quelques-unes sont signées, parfois de pseudonymes); voir HĀRŪN, MAJLIS AL-ʿULAMĀʾ, AL-QUWWATLĪ; voir aussi *al-Qaḍīya al-lubnānīya.*

RAYMOND (Jean), *Essai de bibliographie maronite,* Kaslik 1980.

TESTA (baron I. DE), *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères,* 11 v., Paris 1864-1911.

II. PÉRIODIQUES

(La brève notice présentant les publications arabes est rédigée par nous.)

Al-ʿAmal (quotidien du parti Katāeb, Beyrouth); voir SALIBI.

Annales E.S.C.; voir SUNAR.

Al-Āthār (revue fondée par I.I. Maʿlūf, Zahlé 1911-1914 et 1927-1928); voir MAʿLŪF.

Awrāq lubnānīya (revue d'histoire fondée par Y. I. Yazbik, 3 vol., Beyrouth 1955-1957); voir NIʿMA, voir aussi *Awrāq...*

Bulletin du Musée de Beyrouth; voir LAOUST.

Dirāsāt ʿarabīya (revue mensuelle, porte-parole d'un certain arabisme progressiste, Beyrouth); voir BEYDOUN, CHARĀRA, ḌĀHIR.

Al-Fikr al-ʿarabī (revue mensuelle publiée par l'Institut du développement arabe-libyen à Beyrouth); voir ḌĀHIR.

Al-Fikr al-islāmī (revue mensuelle publiée par l'Iftāʾ sunnite, Beyrouth); voir MAKKĪ, TADMURĪ.

Al-ʿIrfān (mensuel chiite du Jabal ʿĀmil, fondé en 1909 par Aḥmad ʿĀrif al-Zayn à Saïda); voir LUBNĀ, ẒĀHIR, voir aussi *al-ʿIrfān.*

Journal Asiatique; voir GUYARD.

Al-Machriq (jésuite, fondé en 1898 par Louis Chaykhū, cesse de paraître en 1970); voir AL-ʿALAM, DIBS, AL-KARMILĪ, TĀTĪ, IBN YAḤIA, voir aussi *al-Machriq.*

Al-Majalla al-baṭriarkīya (Qaraʾlī, son directeur, publie dans cette revue maronite des documents relatifs à l'histoire des maronites et du Liban et ses propres ouvrages, Harissa); voir QARAʾLĪ, IBN AL-QILāʿĪ.

Al-Masarra (organe de l'Église grecque-catholique, fondé par Mgr G. MAʿQAD en 1910); voir SIŪR, voir aussi *al-Masarra.*

Mélanges de la Faculté Orientale; voir LAMMENS.

Al-Nahār (quotidien modéré); voir ISMĀʿĪL (M.).

Revue de l'Orient Chrétien; voir LAMMENS.

Al-Safīr (quotidien nationaliste arabe); voir *al-Qaḍīya al-lubnānīya).*

Al-Ṭarīq (organe théorique du Parti communiste libanais); voir QĀZĀN.

III. OUVRAGES CITÉS

ABKĀRIŪS (Iskandar), *Kitâb nawādir al-zamān fī malāḥim Ǧabal Lubnān* (Les massacres rarement égalés du Mont-Liban), témoignage d'un contemporain sur les massacres de 1860, conservé à l'*American University of Beirut* sous le nº 9569 A 15.

—, *The Massacres of Mount Lebanon,* Washington 1877.

—, *The Lebanon in Turmoil,* J. B. SCHELTEMA Ed., New-Haven, Yale 1920.

ABŪ CHAQRĀ (ᶜĀrif), *al-Ḥarakāt fī Lubnān ilā ᶜahd al-mutaṣarrifīya* (Les troubles du Liban jusqu'à l'époque du Moutassarifat), raconté par Ḥusayn Ghaḍbān abū Chaqrā. Texte établi par ᶜĀrif ABŪ CHAQRĀ, Beyrouth 1952.

ABŪ KHĀṬIR (Henri), *Min waḥī tārīkh al-mawārina* (A l'écoute de l'histoire des maronites), Beyrouth 1977.

ABŪ ṢĀLIḤ (ᶜAbbās), en collaboration avec MAKĀRIM (Sāmī), *Tārīkh al-muwaḥḥidīn al-durūz fī al-machriq al-ᶜarabī* (Histoire politique des unitaristes druzes en Orient arabe), Beyrouth 1980.

ABŪ ZAHRA (Muḥammad), *Ibn Taymīya, ḥayātuh wa-ᶜaṣruh, ārāᶜuh wa-fiqhuh* (Ibn Taymīya, sa vie et son époque, ses opinions et son œuvre de juriste), Le Caire 1958.

ADONIS, *al-Thābit wa-al-mutaḥawwil; baḥth fī al-ibdāᶜ wa-al-ittibāᶜ ᶜind al-ᶜArab* (Le permanent et le changeant; recherche sur la création et le conformisme chez les Arabes), 3 vol., Beyrouth 1974, 1977, 1978.

AL-AḌDAB (colonel ᶜAzīz), *Fakhr al-Dīn, muᵓassis Lubnān al-ḥadīth* (F.D., fondateur du Liban moderne), Beyrouth 1973.

AL-ᶜALAM (Mgr Yūsuf), «Fī al-sulṭa al-ḥākima» (Du pouvoir), *al-Machriq,* vol. 5 (1902), nº 18.

ĀL ṢAFĀ (Muḥammad Jābir), *Tārīkh Ǧabal ᶜĀmil* (Histoire du J. ᶜĀ.), Beyrouth, s.d.

AL-ᶜAQĪQĪ (Anṭūn Ḍāhir), *Thawra wa-fitna fī Lubnān, ṣafḥa majhūla min tārīkh al-jabal min 1841 ilā 1873* (Révolte et subversion au Liban, une page inconnue de l'histoire de la Montagne de 1841 à 1873), texte établi par Yūsuf Ibrāhīm YAZBIK, Damas 1938.

ᶜAQL (Saᶜīd), *Lubnān in ḥaka* (Si le Liban parle), Beyrouth 1960, 3e édition, Beyrouth 1977.

—, «Fakhr al-Dīn», poème (1935) reproduit in *Kamā al-aᶜmida* (De même que les colonnes), Beyrouth 1974, pp. 17-36.

ARON (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire; essai sur les limites de l'objectivité historique,* Paris 1948.

ARSALĀN (Chakīb), *Sīra dhātīya* (Autobiographie), Beyrouth 1969.

ATIYAH (Najla), *The Attitude of the Lebanese Sunnis towards the State of Lebanon.* Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, London 1973.

Awrāq Lubnānīya: Compte rendu de l'ouvrage d'ABŪ CHAQRĀ, «al-Ḥarakāt fī Lubnān», *Awrāq lubnānīya,* vol. 1 (1955), nº 7, pp. 330-332.

—, Réponse à la question d'un lecteur sur la religion de Fakhr al-Dīn, vol. 1 (1955), pp. 368-369.

—, «Risāla min Dayr al-Qamar» (Lettre de Dayr al-Qamar où il est question de Zakkūr al-Chamᶜūnī), *Awrāq lubnānīya,* vol. 2 (1956), nº 11, pp. 487-488.

—, Nombreux articles sur la religion de l'émir Bachīr, dans les numéros du vol. 2 (1956).

BACHᶜALĀNĪ (P. Isṭafān), *Lubnān wa-Yūsuf bayk Karam* (Le Liban et Yūsuf bey Karam), Beyrouth 1925.

BAECHLER (Jean), *Qu'est-ce que l'idéologie?,* Paris 1976.

AL-BAGHDĀDĪ (ᶜAbd al-Qāhir), *al-Farq bayn al-firaq* (Les différences entre les sectes), Beyrouth 1977.

AL-BALĀDHURĪ (Aḥmad ibn Yaḥiā), *Futūḥ al-buldān* (Histoire des conquêtes musulmanes), édition établie par S. AL-MUNAJJID, 3 vol., Le Caire 1957.

BARENTON (P. Hilaire DE), *La France catholique en Orient durant les trois derniers siècles,* Paris 1902.

BĀZ (Rustum), *Mudhakkirāt Rustum Bāz* (Mémoires de Rustum Bāz), édité par Fouad E. BOUSTANY, Beyrouth 1955.

BAYHUM (Muḥammad Jamīl), *al-Nazaᶜāt al-siyāsīya bi-Lubnān ᶜahd al-intidāb wa-al-iḥtilāl* (Les tendances politiques au

Liban à l'époque du Mandat et de l'occupation), Beyrouth 1977.

BEYDOUN (Ahmad), «ᶜAlī al-Zayn, muᵓarrikh al-ṭāᵓifa al-muᶜāriḍ, muᵓarrikh al-dawla al-gharīb» (ᶜAlī al-Zayn, historien contestataire de la communauté, historien étranger de l'État), Préface de l'ouvrage de ZAYN, *Fuṣūl...*, pp. 9-29; voir ZAYN.

—, «Waḍḍāḥ Charāra: dīmuqrāṭīyat al-dawla am ᶜumq al-ḥurrīya?» (W. Ch.: démocratie d'État ou profondeur de la liberté?), *Dirāsāt ᶜarabīya,* novembre 1979, pp. 131-152.

BOULOS (Jawad), *Les peuples et les civilisations du Proche-Orient; essai d'une histoire comparée des origines à nos jours,* 5 vol., Gravenhage 1961-1968.

—, *Tārīkh Lubnān* (Histoire du Liban), Beyrouth 1972.

BOUSTANY [AL-BUSTĀNĪ] (F. E.), *ᶜAlā ᶜahd al-Amīr* (Au temps de l'Émir), Beyrouth 1926, 5ᵉ édition, Beyrouth 1975.

—, *al-Mūjaz fī tārīkh Lubnān* (Histoire abrégée du Liban) en collaboration avec RUSTUM (Asad), Beyrouth, nombreuses éditions depuis 1933.

BRAUDEL (Fernand), *Écrits sur l'histoire,* Paris 1969.

CANARD (M.), art. «Djaradjima», in *Encyclopédie de l'Islam,* nouvelle édition (en cours de parution).

CARALI (Paul); voir QARAᵓLĪ.

LE CARMÉLITE; voir AL-KARMILĪ.

CHARĀRA (Waḍḍāḥ), *Le discours arabe sur l'histoire,* thèse ronéotée, Paris 1972.

—, *al-Masᵓala al-tārīkhīya fī al-fikr al-ᶜarabī al-ḥadīth* (traduction arabe de l'ouvrage précédent), Beyrouth 1977.

—, *Fī uṣul Lubnān al-ṭāᵓifī; khaṭṭ al-yamīn al-jamāhīrī* (Aux origines du Liban confessionnaliste; la ligne de droite de masse), Beyrouth 1975.

—, *Ḥurūb al-istitbāᶜ* (Les guerres d'assujettissement), Beyrouth 1979.

—, *al-Silm al-ahlī al-bārid min 1964 ilā 1967* (La paix civile froide de 1964 à 1967), 2 vol., Beyrouth 1980.

—, «Chubhat al-falsafa» (La suspicion de philosophie), *Dirāsāt ᶜarabīya,* février 1980, pp. 24-49.

CHÂTELET (François), «Avant-propos», in *Histoire des idéologies,* sous la direction de F. CHÂTELET, Paris 1978, t. 3.

CHAYKHŪ [CHEIKHO] (P. Louis), «Lamḥa fī tārīkh Lubnān» (Aperçu de l'histoire du Liban), in *Lubnān; mabāḥith...* vol. 1, pp. 262-292. Ce chapitre est rédigé en collaboration avec Būlus NUJAYM, chargé de couvrir la période ottomane, pp. 293-364.

—, «al-ᶜAnāṣir al-lubnānīya wa-madhāhibuhā al-dīnīya» (Les éléments de la population du Liban et leurs confessions religieuses), in *Lubnān; mabāḥith...,* vol. 1, pp. 208-225.

CHEBLI (Michel), *Fakhreddine II Maan, prince du Liban,* Beyrouth 1946.

CHELHOD (Joseph), *Le droit dans la société bédouine,* Paris 1971.

CHEVALLIER (Dominique), *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe,* Paris 1971.

CHIBLĪ (Mgr Buṭrus), *Tarjamat abīnā al-maghbūṭ Isṭifānūs Buṭrus al-Duwayhī, baṭriark Anṭākia* (Biographie de S. B. Étienne-Pierre Duwayhī, patriarche d'Antioche), Beyrouth 1913, 2ᵉ édition, Beyrouth 1970.

AL-CHIDYĀQ (cheikh Ṭannūs), *Kitāb akhbār al-aᶜyān fī Jabal Lubnān,* (Chronique des notables du Mont-Liban), Beyrouth 1859, réédité par Fouad E. BOUSTANY, 2 vol., Beyrouth 1970.

CHIHA (Michel), *Le Liban d'aujourd'hui (1942),* 2ᵉ édition, Beyrouth 1961.

—, *Politique intérieure,* Beyrouth 1964.

—, *Propos d'économie libanaise,* Beyrouth 1965.

CHIHĀB (Ḥaydar Aḥmad), *Lubnān fī ᶜahd al-umarāᵓ al-chihābīyīn* (Le Liban à l'époque des émirs Chéhab), édité par Asad RUSTUM et Fouad E. BOUSTANY, 3 vol., Beyrouth 1933, 2ᵉ édition, Beyrouth 1969 (2ᵉ éd. de l'ouvrage suivant).

AL-CHIHĀBĪ (l'émir Ḥaydar Aḥmad) *al-Ghurar al-ḥisān fī akhbār abnāᵓ al-zamān* (Les beaux récits originaux des nouvelles des enfants du temps), Le Caire 1900.

Daḥdāḥ (Nagīb), *Évolution historique du Liban,* Mexico 1964.

—, «Lubnān al-kabīr fī al-tārīkh», *al-Machriq,* vol. 34, nº 4 (1936), pp. 555-574.

ḌĀHIR (Masᶜūd), «Ṣirāᶜ al-markazīya dākhil al-niẓām al-muqāṭaᶜajī al-lubnānī fī al-thuluth al-awwal min al-qarn al-tāsiᶜ ᶜachar aw ṣirāᶜ al-bachīrayn» (La lutte pour le centralisme au sein du régime de l'*iqtāᶜ* libanais au cours du premier tiers du XIXe siècle, ou la lutte des deux Bachīr), *Dirāsāt ᶜarabīya,* nº 3-7, 1977.

—, «al-Ṭāʾifīya wa al-manhaj fī dirāsat tārīkh Lubnān al-ḥadīth» (Confessionnalisme et méthode dans l'étude de l'histoire du Liban moderne), *al-Fikr al-ᶜarabī,* 1re année (1978), nº 2, pp. 70-102.

ḌAW (P. Buṭrus), *Tārīkh al-mawārina al-dīnī wa-al-siyāsī wa-al-haḍārī* (Histoire religieuse, politique et culturelle des maronites), 5 vol. parus, 1970-1980.

DĀWŪD (Mgr Iqlīmus Yūsuf), *Kitāb jāmiᶜ al-ḥujaj al-rāhina fī ibṭāl daᶜāwa al-mawārina* (Recueil de documents et de preuves contre la prétendue orthodoxie perpétuelle des maronites par Mgr Clément Joseph DAVID, archevêque syrien de Damas, d'après deux manuscrits originaux écrits en 1873), Leipzig - Le Caire 1908.

DÉRIAN (Joseph), *al-Barāhīn al-rāhina fī aṣl al-marada wa-al-jarājima wa-al-mawârina* (Recueil des preuves valides relatives à l'origine des Mardaïtes, des jarājimas et des maronites), s.1., 1904.

—, *Nubdha tārīkhīya fī aṣl al-baṭriarkīya al-inṭākīya wa-aṣl al-ṭāʾifa al-marūnīya,* Jounié 1895 (brochure).

—, *Lubāb al-barāhīn al-jalīya ᶜan ḥaqīqat amr al-ṭāʾifa al-mārūnīya* (Somme de preuves décisives pour établir la vérité sur la communauté maronite), Le Caire 1912.

DIBS (Yūsuf) [DEBS (Joseph)], *al-Jāmiᶜ al-mufaṣṣal fī tārīkh al-mawārina al-muʾaṣṣal* (Somme d'histoire originale des maronites), Beyrouth 1905, 2e édition, Beyrouth 1980.

—, «al-Marada wa-al-mawārina» (Mardaïtes et maronites», *al-Machriq,* vol. 5, nº 20, 1902.

—, «Laysa al-jarājima al-marada» (Les jarājima ne sont pas les Mardaïtes), *al-Machriq,* vol. 6. nº 9, 1903.

—, *Tārīkh Sūrīya* (Histoire de la Syrie), 8 vol., Beyrouth 1893-1905.

DUPUY (G. D.), art. «Concile», in *Encyclopaedia Universalis.*

DUWAYHĪ (MgrIsṭifānūs Buṭrus), *Tārīkh al-ṭāʾifa al-mārūnīya* (Histoire de la communauté maronite), Beyrouth 1890.

—, *Tārīkh al-azmina* (Histoire des temps), édition établie par B. FAHD, Jounié 1976.

ENGELS; voir MARX et ENGELS.

FARRŪKH (ᶜUmar), *Difāᶜan ᶜan al-ᶜilm, difāᶜan ᶜan al-waṭan* (Défendre l'enseignement, défendre la patrie), Beyrouth, 2e édition, 1977.

—, *Tajdīd al-tārīkh* (Renouveau de l'histoire), Beyrouth 1980; voir NAQQĀCH.

FURAYḤA (Anīs), *al-Qarya al-lubnānīya, ḥaḍāra fī ṭarīq al-zawāl* (Le village libanais, une culture en voie de disparition), 1re édition, Beyrouth 1957; 2e édition, 1980.

FURET (François), *Penser la Révolution française,* Paris 1978.

GABEL (Joseph), art. «Idéologie», in *Encyclopaedia Universalis.*

GABRIELLI (Francesco), Éd. *Chroniques arabes des Croisades* (traduction française), Paris 1977.

GARDET (Louis), *Les hommes de l'Islam,* Paris 1977.

GHUBRĀʾĪL AL-CHABĀBĪ (p. Mikhāʾīl ᶜAbd al-Lāh), *Tārīkh al-kanīsa al-inṭākīya al-mārūnīya* (Histoire de l'Église maronite d'Antioche), 4 vol., Baabda 1900-1908.

GUYARD (M. St.), «Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis», *Journal Asiatique,* août-septembre 1871.

AL-ḤĀJ (Kamāl) *al-Ṭāʾifīya al-bannāʾa aw falsafat al-mīthāq al-waṭanī* (Le confessionnalisme constructif ou la philosophie du Pacte national), Beyrouth 1961.

—, «Qawmiyyāt izāʾ al-qawmīya al-lubnānīya» (Des nationalismes face au nationalisme libanais», in *Abᶜād al-qawmīya al-lubnānīya* (Dimensions du nationalisme libanais), *Muḥāḍarāt Jāmiᶜat al-Rūḥ al-Qudus,* Kaslik 1970.

ḤANNA (ᶜAbd al-Lāh), *al-Qaḍīya al-zirāᶜīya wa-al-ḥarakāt al-fallāḥīya fī Surīya wa-Lubnān* (Question agraire et mouvements paysans en Syrie et au Liban), Beyrouth 1975.

ḤAQQĪ BEY (Ismāᶜīl), voir *Lubnān; mabāḥith...* 1re section).

HARIK (Ilya), *Politics and Change in a Traditional Society, 1711-1845,* Princeton 1968.

HĀRŪN (Georges), *Hal tawaḥḥada Lubnān maᶜ Fakhr al-Dīn al-thānī?* (Le Liban a-t-il été unifié sous F.D. II?), série *al-Qaḍīya al-lubnānīya,* brochure nº 19, Kaslik 1977.

ḤATTŪNĪ (P. Manṣūr), *Nubdha tārīkhīya fī al-muqāṭaᶜa al-kisrawānīya* (Abrégé d'histoire de la province kisrawānaise), texte corrigé, allégé et réédité par Y. I. YAZBIK, 2e édition, Beyrouth 1956 (1re éd. 1884).

HICHI (Sélim Hassan), *La communauté druze, son origine et son histoire,* Beyrouth 1973.

HIGOUNET (Charles), «La géo-histoire», *L'Histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pléiade.*

HITTI (Philip), *Lebanon in History,* London 1957.

—, *Tārīkh Lubnān mundh aqdam al-ᶜuṣūr al-tārīkhīya ilā ᶜaṣrinā al-ḥāḍir* (Histoire du Liban des origines à nos jours), trad. arabe de l'ouvrage précédent par Anīs FURAYḤA, revue par Nicolas ZIYĀDA, 2e édition revue et corrigée par Jubrāʾīl JABBŪR, Beyrouth 1972.

HOWARD (Harry N.), *The King-Crane Commission, an American Inquiry into the Middle East,* Beyrouth 1963.

AL-ḤULW (Yūsuf Khaṭṭār), *al-ᶜĀmmiyyāt al-chaᶜbīya fī Lubnān* (Les communes populaires au Liban), brochure, 1re édition, Beyrouth 1955, 2e édition, Beyrouth 1979.

IBN ᶜABD AL-HĀDĪ - IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ, *al-ᶜUqūd al-durrīya min manāqib chaykh al-islām Aḥmad Ibn Taymīya* (Colliers de perles faits des vertus du cheikh Ibn Taymīya, Le Caire, 1938.

IBN KHALDŪN (ᶜAbd al-Raḥmān), *al-Muqaddima (Prolégomènes),* éd. du Caire, s.d.

—, *Discours sur l'Histoire universelle,* traduction française de l'ouvrage précédent par Vincent MONTEIL, 3 vol., Beyrouth 1967.

IBN AL-QILĀᶜĪ (Jubrāʾīl), *Ḥurūb al-muqaddamīn* (Les guerres des muqaddamūn, 1075-1450), édité par P. CARALI, *al-Majalla al-baṭriyarkīya,* 10e année, juin-juillet 1935, Bayt Chabāb 1937.

IBN QUDĀMA AL-MAQDISĪ; voir IBN ᶜABD AL-HĀDĪ.

IBN TAYMĪYA (Aḥmad), *Majmūᶜ rasāʾil* (Recueil de lettres), Le Caire 1323 h.

IBN YAḤYĀ (Ṣāliḥ), *Tārīkh Bayrūt wa-akhbār al-umarāʾ al-buḥturīyīn min banī al-Gharb* (Histoire de Beyrouth et des émirs Buḥtur du Gharb), édité par HOURS et ṢALIBI, Beyrouth 1969.

—, «Kitāb Tārīkh Bayrūt wa-akhbār al-umarāᶜ al-buḥturīyīn min banī al-Gharb», édité par CHEIKHO, *al-Machriq,* vol. I (1898) et II (1899).

Al-ᶜIrfān, Éditorial, vol. 15 (1928), nº 7.

—, (Communiqué de l'Association Maqāṣid de Nabaṭīya), vol. 16 (1928), nº 3.

—, (Télégramme adressé par l'Association des ulémas amélites au président de la République), vol. 20 (1930), nº 3.

ISMAIL (Adel), *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours,* t. I et IV (seuls parus). t. I: *Le Liban au temps de Fakhr ed-Din II,* Appendice «Les Mardaïtes», pp. 169-189, Paris 1955. t. IV: *Redressement et déclin du féodalisme libanais,* Beyrouth 1958.

—, Éd. *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban.* Voir *Documents...* (1re section).

ISMĀᶜĪL (Munīr), «ᶜAwda ilā al-majālāt al-fakhr al-dīnīya» (Retour aux thèmes fakhr al-dīniens), *al-Nahār* (supplément du 29 oct. 1972).

JABER (Monzer), *Le Djabal Amel de 1750 à 1920* (thèse de 3e cycle), Université de Paris IV, 1978.

JOUPLAIN (M.), *La question du Liban; étude d'histoire diplomatique et de droit international* (1908), 2e édition, Jounié 1961 (voir NUJAYM, B.).

JUNBULĀṬ (Kamāl), *Fī majrā al-siyāsa al-lubnānīya; awḍāᶜ wa ṭakhṭīṭ* (Dans le courant de la politique libanaise; situations et prospectives), Beyrouth, édition de 1978.

—, *Mukhtārāt fī ᶜīd mīlādih al-sittīn* (textes réunis à l'occasion de son soixantième anniversaire), Beyrouth 1978.

—, *Ḥaqīqat al-thawra al-lubnānīya* (Vérité de la révolution libanaise), Beyrouth, édition de 1978.

AL-KACH (Souheil), *Convaincre: discours de répression,* thèse ronéotée, Paris 1979.

KAWTHARĀNĪ (Wajīh), *al-Ittijāhāt al-ijtimāᶜīya al-siyāsīya fī Jabal Lubnān wa-al-Machriq al-ᶜarabī, 1860-1920* (Les tendances socio-politiques au Mont-Liban et dans l'Orient arabe, 1860-1920), Beyrouth 1976.

—, *Wathāᶜiq al-muᵓtamar al-ᶜarabī al-awwal, 1913* (Documents du Premier Congrès arabe de 1913), réédités et présentés par W. K., Beyrouth 1980.

AL-KARMĪ (al-Marᶜī Ibn Yūsuf), *al-Kawākib al-durrīya min manāqib al-imām Ibn Taymīya* (Les lumières des vertus de l'imām Ibn Taymīya), Le Caire 1329 h.

AL-KARMILĪ [LE CARMÉLITE] (P. Anastase), «al-Marada aw al-jarājima» (Mardaïtes ou *jarājima*), *al-Machriq,* vol. 6, nº 7, 1903.

AL-KHĀLIDĪ (cheikh Aḥmad ibn Muḥammad); voir AL-ṢAFADĪ.

KHĀṬIR (Laḥd), *al-ᶜĀdāt wa-al-taqālīd al-lubnānīya* (Les coutumes et les traditions libanaises), 2 vol., Beyrouth 1974 et 1977.

—, *Aḥdāth wa-aḥādīth min Lubnān* (Événements et récits du Liban), 2 vol., Beyrouth 1978.

AL-KHĀZIN (cheikhs Chaybān et Anṭūn), «ᶜAlāqat al-usra al-khāzinīya bi-tārīkh Lubnān» (Le rôle des Khāzin dans l'histoire du Liban), in AL-KHĀZIN (Nasīb Wuhayba) et MASᶜAD (P. Būlus), éd. *al-Uṣūl al-tārīkhīya,* vol. 3, pp. 343-351, ᶜAchqūt 1958.

KHĀZIN (P. Philippe), *Kisrawān ᶜabr al-tārīkh* (Le Kisrawān à travers l'histoire), Harissa 1970.

KHŪRĪ (P. Ḥanna Ḥardān), *al-Akhbār al-chahīya fī uṣūl al-ᶜāᵓilāt al-marjᶜuyūnīya wa-al-taymīya* (Informations exquises sur les origines des familles de Marjeyoun et de Wādī al-Taym), Beyrouth 1956.

LAMMENS (P. Henri), «Tasrīh al-abṣār fī mā yaḥtawīh Jabal Lubnān min al-āthār» (Inventaire des richesses archéologiques du Liban), *al-Machriq,* vol. 1 (1898) et sq., édition de 1914 à Beyrouth, 2 t.

—, «Les Nosaïris dans le Liban», *Revue de l'Orient Chrétien,* Paris 1902, pp. 452-477.

—, «Ḥāchiya li-ḥaḍrat al-ab Lammens» (Note), *al-Machriq,* vol. 6 (1903), nº 9.

—, «Études sur le règne du Calife omaiyade Moᶜāwia Ier», I et II, in *Mélanges de la Faculté Orientale,* 1906.

—, *La Syrie; précis historique,* Beyrouth 1921, 2 t.

—, art. «Mardaïtes», in *The Encyclopaedia of Islam* (ancienne édition), Leiden - London 1936.

LAOUST (H.), «Remarques sur les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamluks», *Bulletin du Musée de Beyrouth,* Paris 1940.

—, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-D-Dîn Ahmad B. Taimiya,* Le Caire 1939.

LAROUI (Abdallah), *L'Idéologie arabe contemporaine,* Paris 1967.

LE GOFF (J.), voir *Faire de l'histoire* (1re section).

LEROY (Jules), «L'Église maronite», in *Histoire des religions,* sous la direction d'H. Ch. PUECH, t. II, *Encyclopédie de la Pléiade.*

LÉVI-STRAUSS (Claude), *La pensée sauvage,* Paris 1962.

LUBNĀ, pseudonyme (poésie), *al-ᶜIrfān,* vol. 16, nº 3, p. 286.

Al-Machriq, «al-Muṭrān Yūsuf al-Dibs: al-marada wa-al-jarājima hum al-mawārina» (Mgr J. Debs: les Mardaïtes et les jarājima sont les maronites), *al-Machriq,* vol. 6 (1903, nº 17).

—, «Taḥīya ilā qurrāᵓinā», Éditorial, vol. 18 (1920), nº 1.

—, Éd. «Chadharāt tārīkhīya min ṣaḥāᵓif mansīya» (Bribes historique tirées de feuillets oubliés), manuscrit anonyme publié par *al-Machriq,* vol. 18, nº 8 sq.

MAIRET (Gérard), «La genèse de l'État laïque», in *Histoire des idéologies,* t. 2, PP. 289-321.

MAJLIS AL-ᶜULAMĀᵓ FĪ LUBNĀN; voir *al-Qaḍīya al-lubnānīya* (3e section).

MAKĀRIM; voir ABŪ ṢĀLIḤ.

MAKKĪ (M. ᶜAlī), *Lubnān min al-fatḥ al-ᶜarabī ilā al-fatḥ al-ᶜuthmānī* (Le Liban de la conquête arabe à la conquête ottomane), Beyrouth 1977.

—, «Tārīkh Lubnān al-islāmī; naẓrat taṣwīb» (Sur l'histoire du Liban islamique; rectification), *al-Fikr al-islāmī* (La pensée islamique), 7e année, nº 8, août 1978, pp. 45-51.

AL-MAᶜLŪF (ᶜĪsā Iskandar), *Tārīkh Zaḥla* (Histoire de Zahlé), Zahlé 1911, 2e édition, Zahlé 1977.

—, *Tārīkh al-amīr Fakhr al-Dīn al-Maᶜnī al-thānī* (Histoire de l'émir Fakhr al-Dīn Maan II), 1re édition, Jounié 1934, 2e édition, Beyrouth 1966 (une première version de cet ouvrage avait été publiée par la revue *al-Āthār* dirigée par l'auteur, de 1911 — à partir du no 7 — à 1914, en feuilleton).

—, «al-Akhlāq wa-al-ᶜādāt al-lubnānīya» (Les mœurs et les coutumes libanaises), in *Lubnān; mabāḥith...*, t. I, pp. 158-207.

MARROU (H. I.), art. «Histoire» (La théologie de l'histoire), *Encyclopaedia Universalis,* vol. 8.

MARX (Karl), *Œuvres, Économie,* I, édition établie par Maximilien RUBEL (Pléiade), Paris 1963.

—, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (Éditions sociales), Paris 1963.

— et ENGELS (Friedrich), *L'Idéologie allemande* (Éditions sociales), Paris 1968.

Al-Masarra, «al-Nahḍa al-iṣlāḥīya aw al-modernism» (Le mouvement réformiste ou le modernisme), vol. 4 (1913), no 5.

MICHĀQA (Mikhāᵓīl), *Machhad al-ᶜayān bi-ḥawādith Sūrīya wa-Lubnān* (Témoignage oculaire sur les événements de Syrie et du Liban), édité par M. Kh. ᶜABDŪ et A. Ḥ. CHAKHĀCHĪRĪ, Beyrouth 1908.

—, *Muntakhabāt min al-jawāb ᶜalā iqtirāḥ al-aḥbāb* (Pour répondre à une suggestion de mes bien-aimés; extraits), texte établi par Asad RUSTUM et Ṣubḥī ABŪ CHAQRĀ, Beyrouth 1955.

MOREAU (Pierre-François), «Nature, culture, histoire», in *Histoire des idéologies,* sous la direction de F. CHÂTELET, t. 3, Paris 1978, pp. 31-56.

AL-MUḤIBBĪ (Muḥammad ibn al-Amīn, ibn Faḍl al-Lāh), *Khulāṣat al-athar fī aᶜyān al-qarn al-ḥādī ᶜachar* (Répertoire biographique des notables du XIe siècle h., 4 vol., Le Caire 1284 h.

MURUWWA (ᶜAlī), *Tārīkh Jubāᶜ māḍīhā wa-ḥāḍiruhā* (Histoire de Jubāᶜ, le passé et le présent), Beyrouth 1967.

MURUWWA (Ḥusayn), *al-Ittijāhāt al-māddīya fī al-falsafa al-islāmīya* (Les tendances matérialistes dans la philosophie islamique), 2 vol., Beyrouth 1978 et 1979.

MUᵓTAMAR AL-BUḤŪTH AL-LUBNĀNĪYĀ, *Mudhakkira ṣādira ᶜan al-lajna al-siyāsīya al-munbathiqa ᶜan M.B.L., al-Kaslīk, ḥawla arbaᶜ ṣiyagh mumqina li-bināᵓ Lubnān al-jadīd* (Note du comité politique de la Commission libanaise d'Études [M.B.L.], al-Kaslik, sur quatre formules possibles pour bâtir le nouveau Liban), brochure, octobre 1976.

MUZHIR (Yūsuf), *Tārīkh Lubnān al-ᶜām* (Histoire générale du Liban), s.d., s.l., 2 vol.

NAJJĀR (ᶜAbd al-Lāh), *Madhhab al-muwaḥḥidīn «al-durūz»* (La doctrine des unitaristes «druzes»), s.d. (Beyrouth 1964?).

NAQQĀCH (Zakī), *Aḍwāᵓ tawḍīḥīya ᶜalā tārīkh al-marūnīya* (Lumières sur l'histoire du maronitisme), Beyrouth 1970, préface par FARRŪKH (ᶜUmar).

—, *Dawr al-ᶜurūba fī turāthinā al-lubnānī* (Rôle de l'arabité dans notre patrimoine libanais), Beyrouth 1974.

NIᶜMA (Joseph), «al-Ḥāj Kiwān, mudabbir al-amīr Fakhr al-Dīn al-thānī» (Ḥ. K., Kyaya de l'émir F. D. II), *Awrāq lubnānīya,* 2e année (1956), pp. 133-137.

NORA (P.), voir *Faire de l'histoire* (1re section).

NUJAYM (Būlus); voir JOUPLAIN.

—, «Lamḥa fī tārīkh Lubnān»; voir CHEIKHO.

PROPP (Vladimir), *Morphologie du conte,* traduit du russe par M. DERRIDA,, T. TODOROV, C. KAHN, Paris 1970.

PUECH (Henri Charles), *En quête de la gnose,* 2 t., Paris 1978.

Al-Qaḍīya al-lubnānīya, Min aqwālihim tastantijūn (Leurs déclarations n'ont pas besoin de commentaires), série QL, brochure no 10, reproduisant un article du directeur général de l'Iftāᵓ sunnite Ḥusayn AL-QUWWATLŌ, «al-Islām wa-al-ḥukm» (L'islām et le gouvernement), précédemment paru dans le journal *al-Safīr* du 18 sept 1975, et une déclaration du Majlis al-ᶜulamāᵓ fī Lubnān (Comité des savants [ulémas] au Liban) intitulée «al-Islām wa al-ᶜalmana» (Islām et laïcité) et datée du 25 mars 1976, Kaslik 1976.

—, *Lubnān al-mustaqbal min al-inṣihār al-siyāsī ilā al-inchiṭār al-*

nafsī wa-al-jughrāfī (Le Liban de l'avenir, de l'intégration politique à la scission psychologique et géographique), série QL, brochure nº 12, Kaslik 1976. Voir HĀRŪN.

QARAʾLĪ (P. Būlus) [Carali] (P. Paul), *Fakhr al-Dīn al-maᶜnī al-thānī, amīr Lubnān, idāratuh wa-siyāsatuh* (F.D. II Maan, émir du Liban, son administration et sa politique), *al-Majalla al-baṭriarkīya,* Harissa 1937.

—, *Fakhr al-Dīn al-thānī, ḥākim Lubnān wa-dawlat Tuskāna* (F.D. II, gouverneur du Liban et l'État de Toscane), *al-Majalla al-baṭriarkīya,* Harissa 1938.

—, *al-Mawārina fī Lubnān, aqdamiyyatuhum wa-usaruhum* (Les maronites au Liban, leur ancienneté et leurs familles), Jounié 1949.

—, *Lubnān wa-al-dawla al-ᶜuthmānīya fī ᶜahd Fakhr al-Dīn al-maᶜnī al-thānī* (Le Liban et l'État ottoman à l'époque de F.D. II Maan), *al-Majalla al-baṭriarkīya,* Le Caire 1952.

QĀZĀN (Fuʾād) «al-Thawra al-fallāḥīyah al-chaᶜbīya fī al-qarn al-tāsiᶜ ᶜachar bi-qiyādat Ṭāniyūs Chāhīn» (La révolution populaire des paysans au XIXe siècle, dirigée par Ṭ. Ch.), in *al-Ṭarīq,* 1970, nº 3, pp. 75-127.

—, *Lubnān fī muḥītiḥ al-ᶜarabī, min al-takwīn al-jiyūlūjī ḥattā ᶜayyāminā* (Le Liban dans son environnement arabe, de la formation géologique à nos jours), t. I (le seul paru), Beyrouth 1972.

QUWWATLĪ (Ḥusayn); voir *al-Qaḍīya al-lubnānīya.*

RABBATH (Edmond), *La formation du Liban politique et constitutionnel,* Beyrouth 1973.

—, *L'évolution politique de la Syrie sous Mandat,* Paris 1928.

RAMAḌĀN (ᶜAbd al-ᶜAẓīm), *Taṭawwur al-ḥaraka al-waṭanīya fī Miṣr min sanat 1918 ilā sanat 1936* (Évolution du mouvement national en Égypte de 1918 à 1936), Le Caire 1968.

AL-RĀSĪ (Salām), *Li-ʾallā taḍīᶜ* (De crainte qu'on ne les perde), Beyrouth, s.d.

—, *Fī al-zawāyā khabāyā* (Tirés des recoins), Beyrouth 1974.

—, *Ḥakī qarāyā wa ḥakī sarāyā* (Jargon de village, jargon de sérail), 2e édition, Beyrouth 1977.

—, *Chīḥ bi-rīḥ* (De la paille au vent), Beyrouth 1978.

—, *al-Nās bi-al-nās* (Les gens n'en ont cure), Beyrouth 1980.

RAYḤĀNĪ (Amīn), *al-Nakabāt; khulāṣat tārīkh Sūrīya mundh al-ᶜahd al-awwal baᶜd al-ṭawafān ilā ᶜahd al-jumhūrīya bi-Lubnān* (Les catastrophes; abrégé d'histoire de la Syrie depuis les débuts de l'après-déluge jusqu'à l'époque de la République au Liban), Beyrouth 1928, 2e édition, 1948.

RODINSON (Maxime), *Islam et capitalisme,* Paris 1966.

RUSTUM (Asad), *Bachīr bayn al-sulṭān wa al-ᶜazīz* (Bachīr entre le sultan et le khédive), 2 vol., Beyrouth 1966.

—, *Ārāʾ wa-abḥāth* (Opinions et études), Beyrouth 1967.

—, *Lubnān fī ᶜahd al-mutaṣarrifīya* (Le Liban à l'époque du Moutassarifat), Beyrouth 1973; voir BOUSTANY.

SAᶜĀDA (Anṭūn), *al-Muḥāḍarāt al-ᶜachr* (Les dix conférences), 5e édition, s.l., 1959.

—, *Nuchūʾ al-umam* (La genèse des nations), 5e édition, Beyrouth 1971.

AL-ṢAFADĪ (Aḥmad al-Khālidī), *Lubnān fī ᶜahd al-amīr Fakhr al-Dīn al-Maᶜnī al-thānī* (Le Liban à l'époque de Fakhr ed-Dīn II), édité par Asad RUSTUM et Fouad E. BOUSTANY, Beyrouth 1936, 2e édition, Beyrouth 1969.

SALIBI (Kamal), *Tārīkh Lubnān al-ḥadīth* (Histoire du Liban moderne), Beyrouth 1972.

—, *Munṭalaq tārīkh Lubnān* (Point de départ de l'histoire du Liban), Beyrouth 1979.

—, «Fakhr-al-Dīn wa-al-fikra al-lubnānīya» (Fakhr al-Dīn et l'idée libanaise), *Abᶜād al-qawmīya al-lubnānīya* (Dimensions du nationalisme libanais), *Muḥāḍarāt Jāmiᶜat al-Rūḥ al-Qudus* (Conférences de l'Université du Saint-Esprit), Kaslik 1970.

—, (Genèse du Liban moderne), article donné au numéro spécial annuel d'*al-ᶜAmal,* Beyrouth, 25 nov. 1975, pp. 9 et 81-82.

SALLES DABADIE (J.M.A.), *Les conciles œcuméniques dans l'histoire,* Paris - Genève 1962.

SANDYS (George), *A Relation of a Journey,* London 1610, 2e édition, London 1621.

SARTRE (Jean-Paul), *Critique de la raison dialectique,* Paris 1960.

SASSINE (Farès), *Le libanisme maronite ; contribution à l'étude d'un discours politique,* thèse ronéotée, Paris 1979.

SAWDĀ (Yūsuf), *Tārīkh Lubnān al-ḥaḍārī* (Histoire culturelle du Liban), Beyrouth 1972.

ṢĀYIGH (Anis), *Lubnān al-ṭā'ifī* (Le Liban confessionnaliste), Beyrouth 1955.

SIÛR (P. Paul), «Naẓra ijmālīya fī al-sana al-māḍiya» (Bilan sommaire de l'année écoulée), *al-Masarra,* vol. 7 (1921), nº 1.

—, «Muqāwamat al-fasād» (La résistance à la corruption), *al-Masarra,* vol. 4 (1913-1914), nº 12.

SUNAR (Ilkay), «Anthropologie politique et économique: l'Empire ottoman et sa transformation», *Annales E.S.C.,* 35e année, nos 3-4, mai-aooût 1980, pp. 551-579.

SUWAYD (colonel Yāsīn), *al-Tārīkh al-ᶜaskarī li-l-muqāṭaᶜāt al-lubnānīya fī ᶜahd al-imāratayn* (Histoire militaire des *muqāṭaᶜa* libanaises à l'époque des deux émirats), t. I: *al-Imāra al-maᶜnīya* (L'émirat maanide), Beyrouth 1980.

TADMURĪ (ᶜU. ᶜA.-S.), «al-Mawārina wa-ᶜalāqātuhum bi-al-muslimīn fī tārīkh Lubnān al-islāmī» (Les maronites et leurs rapports avec les musulmans dans l'histoire du Liban islamique), *al-Fikr al-islāmī,* nº 6, juin 1978, pp. 79-89.

ṬARRĀZĪ (Philippe DE), *Aṣdaq mā kān ᶜan tārīkh Lubnān wa ṣafḥa min tārīkh al-siriān* (Ce qu'il y a de plus véridique sur l'histoire du Liban et une page de l'histoire syriaque), 2 vol., Beyrouth 1948.

—, *Rad al-ᶜusf wa-al-buhtān ᶜan kitāb Aṣdaq mā kān* (Réplique à l'arbitraire et au faux), Beyrouth 1948.

TĀTĪ (P. Yūsuf), «al-ᶜAwā'id al-lubnānīya» (Les coutumes libanaises), *al-Machriq,* vol. 2 (1899), nos 1 et sq.

TOUMA (Toufic), *Paysans et institutions féodales chez les Druzes et les Maronites du Liban du XVIIe siècle à 1914,* 2 vol., Beyrouth 1971-1972.

TOYNBEE (Arnold), *L'histoire ; un essai d'interprétation,* traduction française, Paris 1951.

ṬULAYᶜ (Muḥammad Amīn), *Aṣl al-muwaḥḥidīn al-durūz wa-uṣūluhum* (L'origine des unitaristes druzes et les prolégomènes de leur doctrine), Beyrouth 1961.

ᶜULABĪ (Aḥmad), *Thawrat al-zinj* (La révolte des zinj), Beyrouth 1961.

VEYNE (Paul), *Comment on écrit l'histoire ; essai d'épistémologie,* Paris 1971.

—, «L'histoire conceptualisante», in *Faire de l'histoire,* sous la direction de J. LE GOFF et P. NORA, vol. I, *Nouveaux problèmes,* pp. 62-92, Paris 1974.

ẒĀHIR (cheikh Sulaymān), «Muᶜjam qurā Jabal ᶜĀmil» (Dictionnaire des villages du Jabal ᶜĀmil), *al-ᶜIrfān,* vol. 20 (1930) et sq.

AL-ZAYN (ᶜAlī), *Maᶜ al-tārīkh al-ᶜamilī* (Avec l'histoire amélite), Saïda 1954.

—, *Li-l-baḥth ᶜan tārīkhinā fī Lubnān* (A la recherche de notre histoire au Liban), Beyrouth 1973.

—, *al-ᶜĀdāt wa-al-taqālīd fī al-ᶜuhūd al-iqṭāīya* (Coutumes et traditions aux époques féodales), Beyrouth - Le Caire 1977.

—, *Fuṣūl min tārīkh al-chīᶜa fī Lubnān* (Pages de l'histoire des chiites au Liban), Beyrouth 1979.

ZEINE (Zeine N.), *al-Ṣirāᶜ al-duwalī fī al-Charq al-awsaṭ wa-wilādat dawlatay Sūrīya wa-Lubnān* (Les luttes internationales au Moyen-Orient et la naissance des États de Syrie et du Liban), 2e édition, Beyrouth 1977.

ZIADÉ (Joseph), *La hiérarchie maronite : son évolution, sa résidence,* Beyrouth 1956.

TABLE DES MATIÈRES

TRANSLITTÉRATION 7

INTRODUCTION 9

PREMIÈRE PARTIE :
UN TERRITOIRE ET SES NOMS OU
LA DÉVASTATION DU KISRAWĀN

Chapitre premier : LES NOMS CONCURRENTS 25

Un nationalisme territorial (prologue) 25
L'Unité par le Pouvoir 34
Le «Nom» avant et après 1920 40
Genèse de la «prise du nom» 44
L'Essence géographique 50
Liban... Montagne des Druzes 57
La Montagne refoulée 60
Le glissement sunnite 63
Le désir d'égalité 66

Chapitre II : LES MORTS DU KISRAWĀN 77

Les sources 77

La part des maronites (deuxième temps) 88
Ceux qui n'y étaient pas 98
Retour d'Ibn Taymīya, retour du chiisme kisrawānais ... 102
Unité du présent, État du passé 111
Le double combat maronite 114
Les ambivalences musulmanes 117
La projection généralisée 124

Chapitre III : Le «Fonctionnement» historique du territoire 129

Nature et histoire 129
Oppositions et complémentarités 132
Trois cas 137
Terre et devenir 153

DEUXIÈME PARTIE : ORIGINES ET TEMPORALITÉS OU QUI SONT LES MARDAÏTES?

Chapitre premier : Le débat 161

L'Orientalisme semeur de troubles 161
L'Auto-suffisance de la tradition 164
Histoire publique, actualité privée 166
Alliés de qui? Révoltés contre qui? 170
État légal et communauté adverse 175
Du débat à la querelle intestine 178
Contre le pouvoir «légal» 181
Un rebelle assagi 188
Du «maronite» au «libanais» 194
Libanais dès l'Origine 196
Le texte commun 199
Naissance de «l'histoire du Liban» 203

Chapitre II : De la communauté à l'État pluri-communautaire 209

Figures de l'Autre 210
«Le Savoir de Dieu est plus Grand» 213
Ces mercenaires-là 217
L'effort d'arrachement 219
La dissymétrie 223
Du musulman intégriste à l'évêque Maronite: Un curieux retour des choses 226

L'arabisme d'un chiite 229
Un autre musulman, un autre évêque 232
Le chiite en mal de libanité 240
Les musulmans du dialogue 247
Un communisme «allié» de l'islam historique 249

Chapitre III : Le temps introuvable 255

Le schisme de l'historiographie maronite
Buṭrus Ḍaw ou la rechute 260
Grandeur et fidélité 264
L'expansionnisme rétrospectif 266
Fusion du religieux et du politico-militaire 269
L'«État» de la perfection 272
Le traître et l'Autre 274
Nous autres Mardaïtes 279
Tout au long des siècles 280
L'innovation réprouvée 283
Le «patrimoine» (deux visions) 288
Les origines: du groupe auto-suffisant à l'individu-suᶜlūk (conclusions) 297

Chapitre IV : Idéologies de guerre totale, politiques de guerre limitée 311

D'un pluralisme totalitaire 314
Une égalité de force majeure 319

TROISIÈME PARTIE : DE LA SOCIÉTÉ CIVILE A L'ÉTAT OU DE FAKHR AL-DĪN II AUX *ḤARAKĀT*

Chapitre Premier : De la pudeur des communautés (introduction) 333

Transformations communautaires de l'État 348

Chapitre II : La société civile ou les *ḤARAKĀT* 355

Protagonistes et événements 363
Jouplain: La modernité nationaliste contre
La modernisation ottomane 367
Jouplain: «démocratie maronite» contre
«féodalisme druze» 380
De Debs à Yazbik: De la loi du silence aux
prémices de l'État séparé. 387
Ismail ou le désir du méta-communautaire 401
Touma ou la permanence des ébauches 416
Abū Ṣāliḥ: Les impératifs de l'identité 427
Charāra: Délices de l'organicisme et rictus de la violence 446
Ḥulw/Qāzān: L'«essence de classe» et l'ennemi démasqué 464
Kawtharānī et l'«histoire» du même 478
Quelques autres 501
L'occultation du social 503

Chapitre III : Fakhr al-din ii ou l'État 513

Les questions 513
Un cas ambigu 515
Naissance du mythe étatique 520
Incarnation de l'idée, décadence de la théorie 531
Après l'indépendance: les limites d'une association 535
Some like him Druze 539
L'État converti 542
L'équation de l'attitude chiite 550
Un maronite rétractile. 558
Le «mot dernier» de la Critique 563

Conclusion: LE PARTI PRIS DU DEVENIR 567
Origine élémente et âge d'or prolongé
~~Le partis pris du devenir~~ 567
Approche différentielle 574
Individualité et rapport libre à l'histoire 582
Un destin profane 584
Bibliographie des œuvres citées 587

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE CATHOLIQUE
(ARAYA, LIBAN)
LE 10 NOVEMBRE 1984