

## ***En mal d'identité : conflits et passions au Liban***

La guerre du Liban, vieille de dix ans déjà, pose d'emblée, et dans le sang, le problème fondamental de l'identité. Cela ne devrait guère étonner, tant est établie l'idée que l'identité nationale est difficile à réaliser dans les sociétés à composantes hétérogènes. Car, pour reprendre les termes de Lucian Pye dans une étude devenue classique, « la crise d'identité touche la résolution du problème de l'héritage traditionnel et des pratiques modernes, le dilemme des sentiments localistes et des pratiques cosmopolites. Tant que les gens se sentent tiraillés entre deux mondes, et dépourvus de racines dans une société, ils ne peuvent avoir de sens assuré de leur identité, nécessaire pour bâtir un État national moderne et stable » (1). « L'école de Francfort » s'était déjà intéressée au problème, non moins aigu dans certaines sociétés européennes que dans les exemples, devenus classiques, du Tiers-monde. Erich Fromm a notamment élucidé le lien entre l'attachement au groupe traditionnel et le sentiment de sécurité ressenti par l'individu : « L'identité définie par la nature, le clan, la religion apporte à l'individu la sécurité. Il appartient à un ensemble structuré dans lequel il a une place indiscutable, il y est enraciné. Il peut souffrir de la faim, se sentir réprimé ; mais il ne connaît pas la pire des souffrances, la solitude totale et le doute » (2). La création des États modernes demande un transfert de loyauté de la communauté sécurisante d'antan à une structure abstraite et aliénante : l'État. Se sentir maronite ou druze devient alors une espèce d'archaïsme : tout le monde, à en croire les passeports, est devenu libanais, et devrait se sentir tel. Ce transfert n'est pas aisé : « La perte du moi, son remplacement par un pseudo-moi laisse l'individu dans un sentiment intense d'insécurité. Il est obsédé par le doute, car, réduit à être le reflet de ce qu'autrui attend de lui, il a partiellement perdu son identité. Pour surmonter la panique provoquée par une telle perte, il tend à se rendre conforme, à chercher son identité en se faisant constamment approuver, reconnaître par autrui » (3). L'individu est comme poussé à vivre, dans la douleur, la situation sartrienne inspirée de Rimbaud : « Je est un autre ». Dans une large mesure, la guerre du Liban est une expression sanglante de ce dilemme, des frustrations profondes qu'il engendre et des pulsions d'agressivité que celles-ci produisent à leur tour. Il y a comme un refus de reconnaître l'Autre, et d'ignorer son statut de citoyen. Si je te reconnais comme chi'ite, c'est pour te mépriser, si je t'appelle Libanais, c'est pour douter de ta conversion.

Pour les porteurs de projets politiques, ce flottement de l'identité est

devenu, au Liban du moins, une source d'irritation permanente. Ainsi ceux qui voient dans ce pays un espace de cohabitation plus ou moins réussie entre chrétiens et musulmans sont-ils frustrés du fait que leurs compatriotes ne sont pas assez chrétiens pour les uns, assez musulmans pour les autres. Pour mieux m'affirmer comme chrétien, j'ai besoin de la solidarité des chrétiens, mais aussi de musulmans qui se définissent d'abord en tant que musulmans et peuvent ainsi participer à l'affirmation de mon identité chrétienne, dans un jeu de miroirs ininterrompu.

Il en est de même à un niveau plus restreint que celui de la dualité religieuse (chrétien/musulman), celui du niveau communautaire. Là, pour mieux m'affirmer en tant que maronite, j'ai un besoin pressant de voir les autres Libanais s'affirmer en tant que grecs-orthodoxes et sunnites, chiïtes et druzes. S'ils s'affirment globalement comme chrétiens ou musulmans, ma spécificité de maronite ou de druze, de chiïte ou de syriaque est menacée. Les porteurs de projets politico-confessionnels se plaignent donc de toute atteinte à l'identité confessionnelle. Certains druzes trouveront, par exemple, que d'autres druzes se sont trop intégrés à la mouvance islamique, des intellectuels chiïtes – et non des moindres – pensent que la division chiïte/sunnite est le clivage central allant du « Labban [un quartier de Beyrouth-Ouest] à l'Afghanistan », des grecs-orthodoxes peuvent ressentir l'hégémonie politique des maronites et la refuser pour mieux affirmer leur propre groupe.

La contradiction entre ces deux premiers niveaux (le religieux et le communautaire) peut devenir, dans certaines occasions, aiguë. L'Islam autant que le christianisme font, par vocation, du prosélytisme, tant les nouvelles conversions sont vivifiantes pour ces deux religions qui se veulent universelles. L'esprit communautaire (ou confessionnel) (4) relève au contraire d'un attachement atavique au groupe, d'un manque d'intérêt quasi-total et d'une suspicion à l'égard de la possible conversion de l'Autre. Ainsi, si la religion a un dynamisme missionnaire incontestable, la communauté confessionnelle est tournée vers elle-même, recroquevillée sur son passé, fière de son identité et craintive quant à son avenir. La communauté est en situation d'auto-défense autant que la religion est, par définition, conquérante.

Parce qu'au Liban, le prosélytisme est quasi-inexistant, on peut conclure que l'esprit communautaire l'emporte sur la foi religieuse. La foi religieuse pousse le croyant à la propagation de son identité et à un témoignage permanent de sa supériorité, ou du moins, de sa véracité (dans le sens médiéval de la « vraie foi » en face des faux messies et des prétendus prophètes). L'esprit communautaire est, au contraire, une espèce de « nationalisme tribal », pour reprendre l'expression d'Hannah Arendt, et c'est lui qui triomphe au Liban et nourrit la guerre civile. Cela est vrai par définition pour les druzes qui ont fermé, dès les origines de cette secte syncrétique, les portes de leur communauté aux nouveaux convertis. Mais cela est devenu vrai également pour les autres communautés confessionnelles du Liban. Le converti paraît subir à la fois la condamnation haineuse de sa communauté d'origine et la suspicion hautaine de ses nouveaux coreligionnaires. Le clergé catholique local a, par exemple, trouvé vaniteux et illusoire, les projets des missionnaires européens de convertir à la foi catholique non seulement les musulmans d'Orient, mais même les chrétiens orientaux détachés de Rome. Chacun est aujourd'hui terré dans son groupe, parqué dans sa confession, vécue comme une

imaginaire nation. L'Autre est nécessairement perçu comme différent et, puisque la guerre fait rage, comme ennemi, retors, insupportable.

J'insiste sur le mot aujourd'hui, car la situation n'a pas toujours été aussi rigide. En réalité, un des aspects les plus négatifs du système politique établi depuis 1920, est bien la consolidation excessive de l'appartenance confessionnelle, comme identité de base reconnue non seulement par soi et par l'Autre, mais aussi par l'État. Lorsque cette extrême politisation n'était pas réalisée, le passage d'une confession à l'autre était bien plus aisé, ce qui avait pour effet de rendre l'ensemble politico-communautaire bien plus fluide. La polarisation confessionnelle est aujourd'hui telle que les Libanais refoulent de leur mémoire historique le fait que des familles druzes, et non des moindres (entre autres les Abillama), sont devenues chrétiennes au XIX<sup>e</sup> siècle; des pans entiers du chi'isme libanais sont également devenus maronites plutôt que d'émigrer du Nord et du Kesrawan vers le sud et surtout la Beqaa, d'innombrables chrétiens ont, pour une raison ou pour une autre, embrassé la religion de l'Islam, isolément ou en groupes. L'un des émirs les plus célèbres (Béchir II) de la Montagne libanaise, et qui l'avait gouvernée pendant près d'un demi-siècle (jusqu'en 1840), est mort en laissant planer le doute sur sa véritable religion (sunnite ou maronite?). La communauté grecque-catholique est née au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque certains évêques grecs-orthodoxes se sont ralliés à Rome, etc... Cette fluidité religieuse et confessionnelle a disparu, le système s'est rigidifié et s'est outrageusement bloqué en compartiments confessionnels quasi étanches. Une loi introduite sous le mandat par un Haut-commissaire français aux idées libérales et qui ouvrait la possibilité aux Libanais qui le désiraient de se donner un statut personnel (naissance, mariage, héritage) régi par l'État, et non par leurs communautés respectives, n'a jamais été mise en application. Les chefs communautaires y ont vu, à juste titre, le germe d'une remise en cause fondamentale de leur pouvoir.

Cela dit, les différences ethniques proprement dites n'ont presque pas de place au Liban: c'est un système tribalo-confessionnel qui sépare en groupes distincts une population ethniquement et linguistiquement homogène. Dans la rue, il serait difficile de distinguer un druze d'un maronite, un sunnite d'un grec-orthodoxe. Lorsque de véritables minorités ethniques sont arrivées au Liban, elles ont été intégrées dans le système comme autant de nouvelles confessions. Tel fut notamment le cas des Arméniens qui arrivaient pourtant au Liban avec une tradition politique et idéologique plus évoluée. Plutôt que de se combattre comme en 1958, les partis arméniens se sont «libanisés»: ils se sont unis, en dépit de leurs options idéologiques opposées, pour «sauver» leur communauté. Tel fut également, certes moins réussi, le choix des Kurdes vivant au Liban. Arméniens et Kurdes ont eu la possibilité de projeter sur des enclaves géographiques quasi-fermées leur particularisme linguistique.

## ***Des nationalismes multiples et rivaux***

Contrairement à ceux de 1985, les Libanais des premières années de l'indépendance, vivaient donc encore dans une sorte de fluidité inter-confessionnelle. Grisés par l'attrait d'un modèle occidental de plus en plus répandu, ils pensèrent pouvoir faire évoluer ces groupes traditionnels vers une organisation moderniste. L'outil premier de cette évolution devait être, ici comme partout dans le monde, le nationalisme. C'est lui qui fit le triomphe de Bismarck, de Garibaldi ou de Mustapha Kemal Atatürk. Soudain, on était nationaliste ou rien : la nouvelle « religion » européenne, fondée sur la langue, le vouloir-vivre-en-commun, l'histoire ou la culture, était vite adoptée comme une panacée longtemps attendue. Oui, mais où se trouvait cette Nation tant exaltée ? En vérité, la réponse n'était pas aisée, et c'est pourquoi les nationalismes vont s'entrecouper et se superposer, ajoutant, sans qu'il en fût besoin, à la complexité déjà déroutante de l'échiquier religieux et confessionnel. Plus grave encore, les groupes communautaires, bien réels, auront tendance à s'identifier aux partis nouveaux, fils légitimes de ces nations imaginaires.

Il y aura d'abord les nationalistes libanais. Ceux-ci croient que l'État-Nation dont la France a fixé les frontières en 1920 est la forme moderne d'un Liban séculaire qui a toujours existé, depuis les Phéniciens pour les libanistes les plus enthousiastes, depuis l'émirat de la montagne druzo-maronite (XVI<sup>e</sup> siècle) pour les modérés. D'autres ignorent ces précédents historiques et fondent leur nationalisme sur des considérations plus actuelles : l'État-Nation est une structure d'organisation politique devenue universelle, et rien ne saurait la renforcer davantage qu'un nationalisme qui lui serait propre. Ainsi décrit, le « libanisme » ne devrait pas rebuter les Libanais. Sa forme la mieux accomplie est celle formulée par le *Nahj* (le « Programme »), un courant politique issu de l'expérience chéhabiste. Deux facteurs personnels poussaient le général Chéhab, élu président de la République en 1958, à propager ce libanisme modéré et moderniste : une tradition familiale où la conversion religieuse était courante, et un passé militaire sans reproche. Les troubles inter-confessionnels de 1958 devaient le pousser encore à marginaliser les structures confessionnelles, à affirmer la personnalité propre de l'État et à favoriser l'intégration sociale. L'idéologie chéhabiste comportait aussi les compléments sociaux et économiques de cet étatisme : création de sociétés à économie mixte, sécurité sociale, développement des régions les plus défavorisées.

Une variante de cet étatisme libaniste était apparue dès le milieu des années 30. Elle est marginale jusqu'à sa participation militaire active dans les troubles de 1958. Après cette date, elle prend le train chéhabiste en marche : c'est le parti des Phalanges, qui trouve dans le chéhabisme le moyen tant attendu pour entrer en politique ; quant au chéhabisme, il l'utilise pour s'assurer une base chrétienne qui, du fait même de son libanisme égalitaire, lui fait défaut. Les avantages sont réciproques et l'association entre le *Nahj* chéhabiste et le parti phalangiste va durer pendant une décennie de modernisation intense, de stabilité politique et de croissance économique (1958-1968). Mais, pour de multiples raisons tant internes (dont l'ambition des Phalanges de transformer leur rôle de soutien au régime en un rôle directif, ou la complaisance de certains diri-

geants chéhabistes à l'égard de l'OLP) qu'externes (encouragements saoudiens et américains), on va assister à la rupture entre les Phalanges, devenues une force chrétienne substantielle, et le chéhabisme qui va s'effriter, en tant que mouvement politique, sous les coups de boutoir conjugués que lui assènent la droite chrétienne, les Palestiniens et la grande bourgeoisie urbaine inquiète pour ses privilèges.

Avec l'échec du chéhabisme, les Phalanges reprennent (avec l'ensemble de la droite chrétienne) une espèce de monopole sur le libanisme. Ce monopole transforme, bien entendu, la substance même de cette idéologie. Ses options égalitaires et intégrationnistes vont être remplacées, à nouveau, par une espèce de nationalisme tribal où il est sous-entendu – et bientôt expressément dit – que le Liban est d'abord la patrie des chrétiens, que les chrétiens sont organiquement des nationalistes libanais, alors que leurs concitoyens musulmans devront faire la démonstration permanente, chacun à son tour, et par une option individuelle, qu'ils le sont devenus. D'idéologie d'État, le nationalisme libanais devient une idéologie de groupe et il va perdre, sous cette mainmise confessionnelle, une bonne partie de sa crédibilité. Rien n'exprime mieux ce glissement que les dénominations: la droite chrétienne croira pouvoir se contenter, sans autre adjectif, d'appeler le front qui la réunit «Front libanais» (en 1976) et la milice qui défend ses intérêts et ses options «Forces libanaises» (1980), s'arrogeant ainsi le monopole du mot en même temps que de la chose.

Cette mainmise chrétienne sur la libanité n'est pas sans fondements logiques et historiques. Le pays était, depuis sa création, engagé dans une espèce de cercle vicieux. Schématiquement, les chrétiens voulaient conserver l'hégémonie sur l'État parce qu'il croyaient être les seuls à vouloir et à pouvoir défendre une entité libanaise fragile et menacée. Les musulmans acceptaient bien de transférer leur allégeance politique au profit du Liban, mais à la condition qu'ils soient vraiment associés à la direction du pays. Le chéhabisme avait réussi à engager un processus pour concilier ces deux demandes auparavant contradictoires, processus dont l'échec prématuré a trahi la vulnérabilité. Les chrétiens tiennent plus que jamais à leurs prérogatives institutionnelles, les musulmans à leurs innombrables alliances extérieures. La guerre commencée en 1975 a achevé ce double travail de sape.

Une autre option nationale avait donné naissance à un parti quasi-contemporain de celui des Phalanges: le Parti populaire syrien (PPS). Pour son fondateur Antun Sa'adeh, et ses amis, l'entité libanaise est une pure création du colonialisme. La Nation véritable a existé depuis les Akkadiens et les Babyloniens, c'est la grande nation syrienne qui comprend aujourd'hui la population du Liban, de la Syrie contemporaine, de la Jordanie, de la Palestine, de l'Irak et... de Chypre. Ce parti, né en milieu chrétien non-maronite, a pu recruter des adeptes au sein de sa Nation imaginaire. Mais l'autoritarisme politique qui marque ces pays depuis leur indépendance (sans parler de la répression de ses membres par les autorités mandataires françaises) ont fait du PPS une organisation presque exclusivement libanaise dans son implantation effective, sinon dans son recrutement. Il a participé aux troubles de 1958, aux côtés des «libanistes» en vue de résister à l'influence de l'Égypte nassérienne au Levant, mais il a participé à la guerre de 1975 – qui dure

encore – aux côtés de l'alliance islamo-palestinienne, en étroite collaboration avec le régime syrien.

Déjà hésitants entre leur confession d'origine et l'entité libanaise, entre celle-ci et l'entité grand-syrienne potentielle, les Libanais ont vu leur flottement politico-culturel s'aggraver encore avec l'émergence du mouvement nationaliste arabe, incarné soit dans le parti Ba'th (fondé à Damas à la fin des années 40) soit dans le nassérisme triomphant après la crise de Suez (1956). Les deux courants auront leurs multiples extensions sur la scène libanaise, tels que la section locale du Ba'th syrien, une autre section pro-irakienne, le mouvement des nassériens indépendants (Mourabitoun), l'Union socialiste arabe etc... En dépit des nuances qui les séparent, ces groupes prétendent que le Liban (réel) autant que la Grande-Syrie (potentielle) sont des créations de l'impérialisme. L'allégeance est due en priorité à la Nation arabe qui va du Golfe à l'Atlantique, comprend le Liban comme la Tunisie, l'Égypte ou l'Irak.

Si la libanité a été d'emblée marquée par la maronité et par le christianisme local, si le PPS a surtout regroupé des minoritaires dissidents, le mouvement nationaliste arabe ne sera populaire qu'en milieu musulman et plus particulièrement sunnite (les chi'ites se sentiront en général plus proches du Ba'th, mais la nuance est ténue). L'Islam libanais sera majoritaire dans son appui à l'union syro-égyptienne (1958-1961), Suez avait enflammé son enthousiasme, la doctrine Eisenhower l'avait mis en colère. Derrière cette sensibilité régionale aiguë se cachait une volonté à peine voilée de mettre à profit les soutiens régionaux en vue de renverser le rapport de forces interne aux dépens des maronites, demeurés hégémoniques. En 1958, dans un moment de sagesse, le président Gamal Abd Al-Nasser choisit de renflouer la formule libanaise en cautionnant une direction maronite modérée, celle précisément du général Chéhab, plutôt que de faire durer la guerre civile et susciter, ce faisant, une réaction militaire massive de l'Occident. Mais, après 1967, l'OLP se trouvera bon gré mal gré attirée dans le piège du jeu libanais interne. Pour s'implanter et, ensuite, pour se protéger, elle soutient, arme et conduit l'Islam arabiste. En contrepartie, ce dernier cherche (et réussit largement) à l'utiliser dans sa propre lutte pour le pouvoir au Liban. Les Palestiniens se voient pris dans le piège que Nasser avait su, si subtilement, éviter. On connaît la suite, de Beyrouth encerclé par Israël, à Tripoli encerclée par l'armée syrienne. Dans ces conditions, ceux des chrétiens qui se sentaient attirés par l'arabité culturelle ou le nationalisme arabe se sont trouvés particulièrement embarrassés. Beyrouth a, en fait, été aussi le tombeau d'un certain arabisme.

L'arabisme mourait au moment où l'Islam réémergeait comme force politique motrice de premier plan. Pour les tenants de cette option, si *Umma* (Nation) il y a, c'est bien la grande nation islamique. L'idée est aussi vieille que l'Islam lui-même. Elle a été revitalisée, au siècle dernier, par les écrits d'un Jamal Eddine Al-Afghani ou d'un Rashid Rida, tous les deux panislamistes au sens littéral (le second est libanais). Après une période de reflux durant ce siècle, ce courant renaît à la fin des années 70, propulsé, sinon dirigé, par le triomphe de la révolution iranienne.

Les mouvements islamistes pullulent aujourd'hui au Liban. Ils sont cependant victimes, dans l'ensemble, de la structure confessionnelle de la société libanaise : d'où leur caractère exclusivement sunnite à Tripoli,

majoritairement chi'ite ailleurs. Des efforts de coordination existent entre ces mouvements, mais la structure sociale fragmentaire du pays paraît, jusqu'ici, l'emporter sur l'idéologie unitaire proclamée. Témoin la « guerre des camps » du printemps 1985, où l'on a pu assister, en milieu chi'ite, à un véritable choc entre la « solidarité mécanique » des chi'ites face aux Palestiniens, et la « solidarité idéologique » de tous les musulmans (c.à.d. des sunnites et des chi'ites) prônée par Cheikh Muhammad Hussein Fadlallah et certains dirigeants du Hizbollah. Des militants ont ainsi, en quelques semaines, fait le voyage mental – ô combien douloureux – d'une solidarité à l'autre, prônant la paix un jour pour se laisser, le lendemain, entraîner par le « nationalisme tribal » chi'ite. Avec ces mouvements religieux, de toutes les manières, l'Autre (chrétien) est encore plus radicalement considéré comme étranger. Certains militants n'hésitent pas ainsi à s'affirmer plus solidaires d'un musulman indonésien ou sénégalais que de leur concitoyen libanais chrétien. Ils condamnent libanité, syrianté et arabité comme autant de formules suspectes léguées par l'impérialisme. Ils n'hésitent pas à recourir à la violence guerrière ou suicidaire, ni à rechercher un régime islamique « pur », dans une histoire lointaine d'autant plus idéalisée que les frustrations actuelles sont profondes.

## ***Conscience communautaire et conscience de classe***

L'émergence des nationalismes (libanais, pan-syrien, pan-arabe ou pan-islamique) n'a guère aidé les Libanais à définir leur identité, déjà brouillée du fait d'une extraordinaire hétérogénéité religieuse et confessionnelle. Identités traditionnelles et idéologies nationalistes modernes se sont superposées et entrecroisées, produisant à chacune de leurs rencontres, à chacun de leurs chocs, un nouveau groupement politique, une nouvelle milice armée. La lutte ne serait-elle donc que tribale, religieuse, confessionnelle ou nationaliste, et n'y aurait-il pas au Liban de lutte de classes ? Elle existe aussi, mais il est bien difficile de la repérer dans cet enchevêtrement complexe d'intérêts et d'identités ! Il se trouve pourtant des groupes politiques (dont un parti communiste qui a célébré en 1984 son soixantième anniversaire) pour affirmer que le combat oppose d'abord des classes antagonistes. Ce qui n'explique pas pourquoi le PC libanais s'est trouvé, en 1958, en guerre contre le socialisme arabe de type nassérien et, depuis 1975, aux côtés du socialisme arabe de type ba'thiste et de l'OLP. On pourrait opter pour un raccourci facile : identifier classes et communautés. La lutte de classes serait ainsi voilée par une lutte communautaire opposant des musulmans pauvres et notamment les chi'ites à des chrétiens riches. Mais allez alors expliquer aux premiers pourquoi un riche musulman est leur allié et un riche chrétien leur ennemi ! Allez surtout essayer de vérifier si vraiment l'hypothèse de base, celle de la classe-communauté, est fondée !

Cette thèse est, en effet, un produit de la guerre. Les marxistes libanais se contentaient, auparavant, de nier l'existence même du confessionnalisme et de raisonner en termes de société civile achevée : les bourgeois

d'une part, le prolétariat de l'autre. Cette thèse classique, d'abord inadéquate dans une société traditionnelle, trouvait de plus en plus d'arguments pour l'étayer au fur et à mesure que le capitalisme libanais se renforçait en ville et envahissait la campagne. La prise de conscience d'une identité socio-professionnelle se développait parallèlement à cette floraison capitaliste, nourrie par le secteur bancaire, les transferts des émigrés libanais, la valorisation des terrains agricoles, les projets d'infrastructure lancés par l'État après 1958, et le tourisme. Les formations marxistes attiraient, en conséquence, des centaines de nouvelles recrues, souvent revenues de leurs rêves nationalistes. Les syndicats se renforçaient dans l'industrie, dans la Banque, dans le système éducatif privé et public, dans les plantations de tabac au Sud, parmi les pêcheurs. Ce mouvement était favorisé par une urbanisation aussi frénétique que chaotique: de 1958 à 1975, la population du Grand-Beyrouth a quasiment triplé. L'industrialisation, en dépit d'un départ tardif, faisait de grands pas, notamment dans le textile, la cimenterie, les produits alimentaires et les matériaux de construction. En 1975, le Liban était le 5<sup>e</sup> exportateur vers l'Arabie saoudite. Le mouvement revendicatif des années précédant la guerre allait prendre, comme il était naturel, une tonalité nettement chi'ite: les chi'ites provenant de la Beqaa-Nord ou du Liban-Sud formaient, en fait, l'écrasante majorité du prolétariat suburbainisé de la banlieue Sud et d'une bonne partie de la banlieue Est de la capitale. Dans les usines de Kfarchima et de Choueifat, la proportion des ouvriers chi'ites pouvait aisément atteindre 80 à 90 %, et 50 à 60 % dans les usines enclavées en région chrétienne (Tall az-Za'atar, Naba'a). Mais l'unité de la classe ouvrière était trop récente et vulnérable pour résister à la guerre civile. Dans un *post-scriptum* ajouté en 1976 à une enquête sur les classes sociales au Liban, conduite immédiatement avant la guerre civile, Claude Dubar et Salim Nasr font ce constat désenchanté: « Les très larges et récentes banlieues ouvrières et populaires de Beyrouth (banlieues Sud et Est) ont éclaté en quartiers et en zones antagonistes qui s'encerclaient mutuellement et s'affrontaient durement » (5). La mort dans l'âme, les leaders des mouvements de la gauche libanaise, ne pouvaient que partager ce constat, et c'est dans ce contexte qu'ils seront amenés à s'accrocher à un expédient théorique difficilement défendable, la théorie de la classe-communauté, qui ignore un fait incontestable: les combattants chrétiens, de l'autre côté de la barricade, viennent aussi, dans leur grande majorité, des couches les plus défavorisées de la population.

Cette complaisance à l'endroit des clivages confessionnels poussera les groupements marxistes à participer, sans se distinguer notablement dans leurs pratiques, à la boucherie de la guerre civile. A leur crédit, on rappellera que leur choix était aux côtés des plus nombreux et des plus défavorisés, mais de là à identifier le chrétien au bourgeois, il n'y avait qu'un pas, malheureusement vite franchi par beaucoup. Cette complaisance ne fut pas nécessairement productive, du moins à court terme: la rue musulmane a elle-même vite accru sa coloration confessionnelle. Le mouvement chi'ite Amal et les groupes religieux pro-iraniens se sont imposés dans les milieux mêmes où la gauche pensait fonder ses bastions. La conscience de classe a été voilée ou plus probablement balayée par une conscience politico-confessionnelle, constamment nourrie de ce que l'Autre, en face, s'affirmait, lui, comme chrétien. Toujours le jour de malheur apporte aux situations bloquées l'

## ***De la dualité à l'hégémonie à trois ou à quatre***

Le Liban a, en effet, été fondé sur une dualité aussi ambiguë que vulnérable. Les dirigeants maronites de l'époque mandataire (1920-1943) et du Liban indépendant n'hésitaient guère à se présenter à la fois comme les représentants de tous les chrétiens du pays (dont ils constituent le groupe le plus important) et comme les tenants de l'idéologie indépendantiste libanaise. En face, les sunnites qui se retrouvaient, à l'aube du Liban moderne, héritiers de la prééminence sunnite dans l'Orient arabe, se considéraient volontiers comme les représentants de l'ensemble islamique libanais (sunnites, chi'ites et druzes), et comme les porte-paroles attirés d'une intégration plus poussée du Liban dans le cadre plus large de la Syrie ou dans le monde arabe. La « libanité » prenait donc une teinte fortement maronite et plus généralement chrétienne, et « l'arabité » une tournure nettement sunnite et plus généralement musulmane. On trouvait certes des musulmans qui se montraient très attachés à l'indépendance du pays et des chrétiens ayant adopté l'idéologie nationaliste grand-syrienne ou pan-arabe. Il s'agissait cependant là d'individus ou de groupes réduits qui arrivaient difficilement à développer leurs thèses au sein de leur propre communauté. Le Pacte national accordait par ailleurs une place plus réduite aux chi'ites, aux druzes et aux chrétiens non-maronites. Ce système politique était taillé en fonction d'une dualité : la Présidence de la république, la plus haute fonction dans l'armée, dans la magistrature, plusieurs ministères importants, furent confiés aux maronites, et le contrepoids à cette prédominance était d'ordinaire sunnite. D'où le fait, par exemple, que les portefeuilles hautement politiques (Défense, Intérieur, Affaires étrangères) aient été rarement confiés à un ministre chi'ite. Mais la guerre a largement entamé (peut-être définitivement brisé) cette dualité, de manière différente toutefois de part et d'autre de la barricade.

### ***En milieu chrétien***

Une dynamique alternative a pu être observée. Aux jours des grandes menaces, les dirigeants maronites ont fait appel à l'unité des chrétiens, abstraction faite de leur appartenance confessionnelle. Tel fut le cas notamment après les deux grandes batailles perdues contre les druzes, au printemps 1976 et à l'été 1983. A la première occasion, l'ouverture du Front libanais (chrétien) aux communautés chrétiennes non-maronites fut envisagée, mais très partiellement réalisée. Début 1984, la formation d'un Conseil supérieur inter-chrétien à base paritaire fut discutée, pour être bientôt abandonnée, face à la réticence des grecs-orthodoxes à s'associer politiquement aux maronites, et à l'hésitation des maronites eux-mêmes, à accepter l'idée d'un Conseil général chrétien sur base paritaire.

En contrepartie, les communautés chrétiennes non-maronites ont politiquement été des victimes notoires de la guerre. L'érosion de leur présence politique était telle qu'ils n'ont été représentés à aucune des deux conférences de réconciliation nationale de Genève (novembre 1983) et de Lausanne (mars 1984). Les dirigeants maronites s'exprimant

au nom de tous les chrétiens, alors même que les maronites ne constituent vraisemblablement pas plus de la moitié des chrétiens de ce pays. Cette érosion est due à plusieurs facteurs.

Rappelons d'abord que le recrutement partisan en milieu chrétien a été plus large qu'en milieu musulman, attirant vers des partis à dominante maronite (Phalanges, Parti national libéral, Parti constitutionnel, Bloc national) des chrétiens de toutes confessions, et même un certain nombre de musulmans. La différence entre les deux grands groupes religieux se reflétait, déjà avant la guerre, dans les résultats des élections législatives : les élus chrétiens membres d'un parti ont toujours été plus nombreux, et l'écart n'a cessé de croître avec les élus musulmans affiliés à un parti : 10 chrétiens pour 5 musulmans membres d'un parti en 1951, 23 pour 8 en 1960, 25 pour 9 en 1972. Or, il est clair que ces partis attiraient des militants de toutes les communautés chrétiennes, tout en étant fermement dirigés par des maronites.

D'autres raisons tiennent au sentiment d'isolement et de solidarité qui habite les chrétiens du fait de leur situation minoritaire dans un Orient dominé par l'Islam. Dans ce contexte, les maronites constituent la seule communauté chrétienne d'Orient qui ait eu quelque assise géographique. Si les maronites sont majoritairement libanais, de nombreux chrétiens non-maronites étaient de nouveaux venus au Liban, ayant laissé dans leur Syrie ou Irak d'origine nombre de leurs coreligionnaires.

C'est pourquoi la guerre a considérablement renforcé les dirigeants maronites en milieu chrétien, de telle sorte que de nombreux commentateurs locaux ont délaissé la vieille classification communautaire (trois communautés chrétiennes et trois musulmanes) pour en adopter une autre, quadripartite celle-là (chrétiens, druzes, sunnites, chiïtes). Cette nouvelle division, inspirée par les politiciens maronites, n'est pas unanimement acceptée et n'est sans doute pas définitive. Elle témoigne toutefois d'un phénomène de concentration du pouvoir en milieu chrétien qui n'est épisodiquement ébranlée que par les divisions dans les rangs maronites. Des voix s'élèvent, au sein des Forces libanaises surtout, pour une plus forte assimilation des chrétiens, abstraction faite de leurs innombrables appartenances confessionnelles. En 1985, l'association des chrétiens non maronites au pouvoir de décision en milieu chrétien, paraissait être l'un des objectifs de Elie Hobeika, alors en conflit avec les dirigeants traditionnels de la communauté maronite. Il semblait vouloir, à tout prix, mettre en regard de chrétiens ré-unis autour des Forces libanaises, des musulmans plus que jamais divisés par leurs clivages confessionnels.

### ***En milieu musulman***

L'hégémonie politique et économique sunnite, loin d'être renforcée, s'est trouvée battue en brèche et, finalement, brisée. Les causes de cet affaiblissement sont à rechercher autant dans la communauté sunnite elle-même que dans l'évolution simultanée des chiïtes et des druzes.

Les sunnites ont d'abord perdu la bataille du nombre face aux chiïtes. Largement urbanisés, ils n'ont guère tendance à engendrer de grandes familles. D'autre part, et avant même 1975, les sunnites ont été souvent accusés d'accepter un rôle limité dans la conduite des affaires de l'État, sacrifiant les intérêts des musulmans, en vue de garder leur place de

partenaires privilégiés des maronites. En particulier et pendant de longues années, les différents Premiers ministres sunnites, seront vilipendés par un Kamal Junblatt de plus en plus puissant. On les a taxés de complaisance à l'égard des maronites, autant que des Palestiniens qu'ils essayeront d'utiliser pour raffermir leur position. Répartis dans les grandes villes du pays (Beyrouth, Tripoli, Saïda), ils ne pouvaient pas s'appuyer sur un «noyau dur» territorial. Leur *'asabiyya* (solidarité de groupe) confessionnelle, usée par des siècles de collaboration avec les Ottomans, rendait difficile leur regroupement sur des bases populistes. Ce qui a amoindri leur capacité autant que leur volonté de former une milice confessionnelle qui leur soit propre. Avec le départ des Palestiniens, ils se retrouvent isolés et affaiblis.

Les druzes n'ont jamais vraiment accepté d'être représentés par les sunnites. Au prix d'une longue lutte tissée de grands projets et de petites intrigues, Kamal Junblatt s'impose en 1973 comme le partenaire *de facto* du Président maronite, quand celui-ci décide de briser le leadership traditionnel sunnite. Après la disparition de Kamal Junblatt en 1977, la communauté druze a été repoussée en marge du jeu politique. Elle s'imposera à nouveau lors de la reprise du Chouf en 1983. En 1984, la puissance de Walid Junblatt était telle qu'il s'est cru en mesure de réduire par les armes les Mourabitoun, la milice sunnite la moins faible de Beyrouth. Les hommes de Junblatt, perçus moins comme une menace démographique que comme une troupe étrangère à la cité et dominatrice, n'ont pas suscité un violent mouvement de rejet. D'autant plus que, par la suite, le parti de Junblatt va suivre une politique plus nuancée à l'égard des sunnites de Beyrouth et de leurs alliés objectifs dans le camp palestinien, se posant en médiateur plus ou moins crédible, et laissant ce créneau particulièrement délicat au mouvement chiïte Amal. Le parti de Junblatt pouvait ainsi, au cours de 1985, donner l'impression d'être un allié politique du chiïsme montant, capable toutefois d'une ouverture autonome vers les milieux sunnites, position d'équilibre instable que n'aurait nullement reniée le père et inspirateur du dirigeant druze d'aujourd'hui, et qui correspond peut-être au mieux à la perception qu'une majorité de druzes a de son rôle sur l'échiquier libanais. La tentative s'est soldée par une perte d'influence de Junblatt à Beyrouth, mais il s'était auparavant taillé son domaine exclusif dans le Chouf, jouissant d'une autonomie certaine par rapport à toutes les autres communautés, les sunnites compris.

L'émergence du mouvement populiste chiïte est plus récente. L'imâm Moussa Sadr a réussi d'abord (1966) à soustraire les instances religieuses et judiciaires de sa communauté à l'emprise sunnite. Il va ensuite tracer sa ligne propre, médiane entre les sunnites pro-palestiniens et les chrétiens. Appuyé par la Syrie, il crée en 1975 sa propre milice, Amal, qui, après de longues années, pourra bénéficier de l'importante et récente implantation chiïte dans la capitale, jusqu'à prendre le contrôle de Beyrouth, au matin du 6 février 1984. L'exigence chiïte minimale est une parité avec les sunnites et les maronites, au plus l'application intégrale de la loi du nombre, qui leur est favorable.

### ***L'échec de la tentative présidentialiste (1982-1984)***

La période qui a suivi l'invasion israélienne de l'été 1982 a été extrêmement mouvementée en ce qui concerne l'identité des acteurs locaux et le rapport de forces qui les oppose. Schématiquement, le projet fondamental des bénéficiaires libanais (le Front libanais) de l'opération, était de rétablir fortement leur hégémonie sur le système en essayant de faire de la victoire israélienne face à l'OLP, une victoire parallèle des chrétiens sur les musulmans, des maronites sur leurs rivaux et censeurs, et des Phalanges sur l'*establishment* maronite traditionnel. Rien ne pouvait mieux symboliser cette volonté que l'élection de Bachir Gemayel, chef des milices phalangistes à la présidence de la République. Son assassinat, avant même sa prise de fonctions, et son remplacement par son frère aîné réputé plus « politique », devaient changer le style de l'opération mais guère sa substance. Amin Gemayel eût-il voulu suivre une autre ligne qu'il se serait inmanquablement heurté à la fraction dure auparavant dirigée par son frère et qui, même décapitée demeurerait, visiblement, bien plus puissante que le président lui-même. Poussé par sa base ou pleinement convaincu lui-même, Amin Gemayel va reprendre à son compte le projet phalangiste de renforcement de la présidence et de rétablissement de la prédominance maronite sur les institutions publiques, après plusieurs années de lente et douloureuse érosion. Plusieurs signes de cette volonté ne tardent pas à apparaître : la désignation d'un Premier ministre peu représentatif au sein de sa communauté (Chafic Wazzan), la formation d'un gouvernement de technocrates dont on escomptait gagner la reconnaissance par cette subite promotion, la concentration de l'activité diplomatique au Palais présidentiel, la place enviable accordée à des conseillers personnels soucieux de plaire au Prince, la nomination « d'hommes sûrs » à des postes aussi sensibles que le commandement en chef de l'armée ou la direction de l'information, « l'élection » d'un allié politique à la présidence de l'Association des Banques, la création par et pour un ami personnel d'un organisme qui avait tout, sauf le nom, d'un super-ministère du commerce extérieur \* etc...

La réaction des principales communautés du pays à cette politique très présidentialiste (et, en ce sens, porteuse d'un projet de domination confessionnelle) sera très variable. Paradoxalement, les sunnites auront tendance à s'en accommoder. Pendant un an, le dirigeant sunnite de Beyrouth, Saëb Salam, continuera à soutenir le président. Les mouvements sunnites de Beyrouth situés plus à gauche adoptent une attitude ambiguë. Le sunnisme non-beyrouthin se montre distant sans être hostile. Ayant souffert de la présence palestinienne même lorsqu'ils l'utilisaient comme leur « milice de remplacement », les dirigeants sunnites paraissent prêts à se contenter d'une deuxième place, même réduite, en échange d'une confirmation par les maronites de leur rôle de partenaires privilégiés des chrétiens.

Les dirigeants chi'ites, eux aussi, s'inclinent devant le fait accompli. La majorité des députés avaient voté pour les deux fils Gemayel. Le Sud, à majorité chi'ite, demeurerait occupé et seuls les maronites, grâce à leurs relations avec les Israéliens, paraissaient à même de les convaincre de

\* Le Conseil national des relations économiques extérieures président S. Maroun (NDLR).

partir. Le régime semblait pouvoir maintenir la balance entre les leaders féodaux (As'ad, 'Osseyran, Khailil) et les héritiers religieux (Shaïkh Shamseddine) de l'Imâm Moussa Sadr. Le président, fort de ce double soutien, croyait pouvoir se permettre d'ignorer le leader affaibli d'Amal, Nabih Berri.

Parmi les druzes, le président va susciter l'émergence de contrepoids au puissant leadership des Junblatt, en soutenant le clan Arslan. D'autre part, il ne voudra pas, ou ne pourra pas, faire pression sur les milices phalangistes, engagées dans une guerre permanente avec les hommes de Junblatt, depuis le jour de leur entrée dans la montagne du Chouf, dans les pas des Israéliens.

C'est pourtant de la communauté druze que partira l'étincelle. Fort de l'appui syrien et de la bienveillance israélienne, Junblatt va entièrement renverser le mouvement, en septembre 1983, en chassant les milices phalangistes et l'ensemble de la population chrétienne des montagnes du Chouf. La jonction avec Beyrouth ne tardera pas à se faire: quatre mois plus tard, Beyrouth-Ouest tombe dans les mains de Junblatt et de Berri. En quelques semaines, la position respective des principaux acteurs communautaires change entièrement: les alliés du président se retrouvent marginalisés, menacés dans leur leadership, voire dans leur vie: Saëb Salam perd ses positions dans Beyrouth-Ouest (et, du même coup les sunnites leur prééminence dans la capitale). Nabih Berri, le mouvement Amal et les groupes religieux s'imposent au sein de la communauté chi'ite. Parmi les druzes, Walid Junblatt prend le pas sur tous ses rivaux et s'impose en chef quasi-exclusif de la communauté.

La politique intérieure du régime d'Amine Gemayel, autant que le désaccord fondamental qui l'opposait à Damas pendant l'année 1982-1983, aura ainsi conduit à l'affaiblissement progressif, puis à la marginalisation des dirigeants musulmans qu'ils avait choisis pour alliés. C'est la tendance opposée au régime qui l'emporte au sein des trois communautés musulmanes, une tendance plus sensible aux intérêts des confessions musulmanes et plus favorable à la Syrie. Cette victoire sera reflétée par la composition, en mai 1984, du gouvernement d'unité nationale, qui regroupe R. Karamé et S. Hoss pour les sunnites, N. Berri et A. 'Osseyran pour les chi'ites et Walid Junblatt pour les druzes. En un an et demi, il y a donc eu un renversement total du rapport de forces (6): le régime à tendance présidentialiste a été remplacé par une sorte de gouvernement collégial inter-communautaire, brisant et la dualité originelle et les projets d'hégémonie plus récents.

La collégialité à quatre n'a guère mieux fonctionné, pendant un an et demi, que le régime présidentialiste qu'elle venait de remplacer. Cette incapacité était notamment trahie par la difficulté, puis par l'impossibilité pure et simple de réunir le conseil des ministres. Le président de la République se résignait mal à la nouvelle parité de fait, les dirigeants sunnites étaient partagés entre la crainte de s'associer au régime et le débordement politique croissant d'Amal et du PSP; ces deux dernières formations recherchaient des acquis plus substantiels avant d'accepter de renflouer le régime. En fait, le gouvernement collégial s'est soldé par un affaiblissement supplémentaire de l'appareil étatique et un effritement accéléré de l'économie du pays. S'associer à une idéologie d'État paraissait nécessairement nuire à chacun des quatre protagonistes (Gemayel, Karamé, Berri, Junblatt).

tuniste. Être « de l'État » devenait une tare qui susciterait votre rejet dans votre communauté. Jamais la société libanaise n'avait paru aussi unanime dans son aliénation de son propre État, et dans sa volonté de marquer sa distance à l'égard de ses propres institutions légales.

Cette désaffection, en fait finement orchestrée par les milices, allait préparer le terrain (à la suite de la « guerre des camps » et de la rébellion des Forces libanaises) à un nouveau jeu, résolument extra-institutionnel où les représentants des trois milices (druze, chi'ite et chrétienne) négocieraient directement le sort de l'État avec l'aide de la Syrie. D'un présidentialisme en porte-à-faux, le Liban était passé à une collégialité quadripartite hybride et sans effet pour aboutir à un dialogue de combattants à trois. Cette évolution, qu'il serait difficile de considérer comme définitive, aura surtout marginalisé l'État, affaibli les sunnites, et renforcé le rôle de Damas dans la solution des conflits internes.

Fin 1984, il paraissait déjà ardu de pouvoir tirer de cette collégialité politique, menacée par l'effritement mais soutenue par la Syrie, une forme d'État souverain et légitime. L'année 1985 ne fera que confirmer ce scepticisme.

### ***Que représente le Parlement libanais ?***

Le gouvernement collégial formé surtout de chefs de guerre, et (encore plus) le triumvirat des milices, semblaient bien plus représentatifs que le Parlement du pays. La fonction représentative du Cabinet paraissait d'ailleurs l'emporter largement sur sa fonction exécutive. Pourquoi les différents acteurs libanais n'ont-ils pas réussi à limiter leurs conflits, ou à les ramener au sein du Parlement, qui a continué à siéger durant toute la guerre, élisant trois présidents, votant la confiance à une demi-douzaine de gouvernements, adoptant nombre de lois et de résolutions ? Plusieurs explications sont possibles, certaines tiennent à la législature elle-même. Celle-ci, la treizième depuis la création du Grand-Liban en 1920, la huitième depuis l'indépendance, avait été élue suivant un système bien rodé, fondé à la fois sur la circonscription géographique et la confession. Du fait de la guerre et, par conséquent, de l'impossibilité d'organiser des élections, le mandat législatif 1972-1976 a été renouvelé plusieurs fois par simple vote parlementaire.

Alors que la société libanaise connaissait des transformations majeures (la population de la capitale, on l'a dit, a triplé en quinze ans, 1958-1973), la représentativité parlementaire a eu tendance à se figer. Le taux de renouvellement des parlementaires d'une élection à l'autre allait en diminuant : 55 % en 1943, 52 % en 1960, 40 % en 1972, la confirmation des notables déjà élus étant le reflet paradoxal d'une plus grande mobilité sociale et géographique. D'autre part, l'extension de l'espace capitaliste aux dépens de l'économie rurale traditionnelle et l'urbanisation accélérée vont avoir des résultats contrastés en termes de représentation nationale : la proportion des grands propriétaires terriens va diminuer (43 % des députés en 1951, 24 % en 1964, 10 % en 1972) au profit des hommes d'affaires (10 % en 1951, 19 % en 1964, 21 % en 1972) et des membres des professions libérales notamment les avocats (47 % en 1951, 54 % en 1964, 67 % en 1972). En effet, si le nombre d'élus appartenant à la classe supérieure a effectivement diminué (53 %

en 1951, 43 % en 1964, 36 % en 1972), cette diminution a profité surtout à la classe moyenne supérieure (54 % des élus en 1972) et, dans une moindre mesure, à la classe moyenne (10 % des élus en 1972) et pas du tout aux salariés et travailleurs, qui sont restés sous-représentés au sein du parlement. Le sentiment d'exclusion ressenti dans ces milieux ne pouvait qu'être renforcé par les liens de parenté unissant les membres de l'*establishment* politique : durant la législature 1968-1972 par exemple, 43 % des députés étaient pères, fils, petits-fils, cousins, neveux, frères ou beaux-frères de quelqu'un qui avait été ou qui était également député. A noter que, sur treize législatures depuis 1920, une femme a accédé une seule fois et pour moins de deux ans à un poste parlementaire, pour remplacer son père disparu accidentellement (7). La crédibilité du parlement en tant qu'organe représentatif de la société dans son ensemble était donc bien entamée avant le début de la guerre. L'urbanisation massive n'était guère reflétée dans un système électoral où une bonne partie des résidents beyrouthins devaient aller voter dans leur village d'origine plutôt que dans leur lieu de résidence. Le découpage géo-confessionnel rendait difficile l'élection d'un partisan de gauche, un communiste par exemple. Le rôle capital joué par la fortune du candidat, et par ses relations familiales n'augmentait guère le prestige de l'institution.

Cette représentativité déjà toute relative allait subir les coups de boutoir successifs de la guerre. Si, en milieu sunnite, les députés n'ont pas été entièrement gagnés par la militarisation du conflit, tel n'a pas été le cas dans les trois autres grands groupes communautaires. Chez les chrétiens, les députés « indépendants » avaient peu de prise sur une rue largement mobilisée et encadrée par les chefs des milices. Ailleurs, la mort a emporté trois des six députés druzes, parmi lesquels les deux chefs de clan les plus influents (Kamal Junblatt et Majid Arslan). C'est en milieu chi'ite que le divorce entre la communauté et ses députés était le plus manifeste : les élus de 1972 ne pouvaient guère représenter une rue galvanisée par les prêches de l'Imâm Moussa Sadr (disparu en 1978) et partagée depuis entre ses différents héritiers.

A cela, il faut ajouter la disparition progressive des députés (douze sont déjà morts sans être remplacés), et non des moindres (Kamal Junblatt, Pierre Gemayel, Sabri Hamadé), la sénilité évidente d'un bon nombre d'entre eux, et leur acquiescement frisant quelquefois le ridicule aux injonctions des puissants du moment. Leur quasi-unanimité dans l'appui aux accords mort-nés du 17 mai 1983 avec Israël (que le Président ne ratifiera pas), ainsi que l'autorisation qu'ils ont accordée à plusieurs gouvernements de légiférer par décrets n'ont guère augmenté leur prestige. C'est pour l'ensemble de ces raisons que le Cabinet s'est substitué au Parlement dans son rôle de représentation nationale. A moins qu'une fournée de députés-militants ne vienne, par simple nomination, grossir le nombre des parlementaires (principe adopté lors de la conférence de réconciliation nationale à Lausanne en mars 1984), il est évident que le Parlement aura tendance à représenter les notables en perte de vitesse, le Cabinet des chefs de guerre tout puissants.

## Guerre civile et conflit régional

Une réflexion sur « l'autonomie » des acteurs locaux s'impose enfin. Deux thèses s'opposent ici. L'une soutient que la guerre est d'abord celle du Liban contre l'OLP, la Syrie ou Israël. Dans cette perspective, les acteurs locaux se partageraient en « indépendantistes » et en « collaborateurs ». La droite chrétienne a fréquemment accusé la gauche et les milices musulmanes d'être des agents de l'OLP, de la Syrie, de la Libye ou du « communisme international ». A l'inverse, les milices chrétiennes ont souvent été accusées d'être de simples instruments d'Israël ou de la CIA. Moins souvent, une thèse opposée est développée : la guerre est fondamentalement une guerre civile. Les acteurs locaux sont par conséquent autonomes, même s'ils arrivent à s'assurer le soutien de tel ou tel pays étranger. Ce soutien est certes conditionnel, mais il ne transforme pas pour autant ces groupes confessionnels soudés par une puissante *'asabiyya* en de simples agents de l'étranger. Leurs rivaux et ennemis étant libanais, leur rôle dans le jeu régional ou international est limité et, finalement, involontaire : leur objectif n'est pas de renforcer la Syrie, ou d'aider Israël, mais de conserver ou de conquérir le pouvoir au Liban. Les tenants de la première thèse énumèrent les transferts d'argent, les livraisons d'armes, le soutien politique au profit des différentes milices locales, et insistent sur les innombrables interventions militaires directes des puissances étrangères (OLP, Syrie, Libye, Irak, Israël, États-Unis, forces de l'ONU etc...). En contrepartie, ceux qui soutiennent la thèse de l'autonomie rappellent que les différentes milices locales ont pu avoir des alliances extérieures multiples et contradictoires en vue de faire aboutir un programme essentiellement interne, que les Phalanges ont sollicité, autant que Junblatt, l'appui des Syriens ou des Israéliens, que toutes sortes d'alliances sont possibles – et ont été nouées – avec toutes sortes d'acteurs locaux et régionaux.

Face à ces deux thèses contradictoires, il est peut-être utile d'observer que :

1) L'autonomie des acteurs locaux est variable d'un groupe à l'autre. Les grands mouvements populistes (Amal chi'ite, PSP druze, Phalanges chrétiennes) sont évidemment plus « autonomes » dans la définition et la réalisation de leur stratégie que les petits groupes de quartier ou les tout petits partis manipulés par l'étranger. Il peut cependant exister de petits groupes – chrétiens ou musulmans – très soucieux de leur indépendance. Ce souci limite leurs moyens et leur influence. Ils peuvent alors tomber sous la dépendance d'un grand groupe militaro-politique local qui les protège (Fath avant 1982, Amal ou PSP aujourd'hui, les Phalanges en milieu chrétien).

2) La guerre du Liban est particulièrement coûteuse : plusieurs milices disposent d'arsenaux qui feraient l'envie d'États souverains, et non des moindres : chars, canons de campagne, DCA... La dépendance des groupes militaires à l'égard de leurs sources de financement (avec de l'argent, il est assez facile de se procurer toutes sortes d'armes au Moyen-Orient) est réelle. Partant, l'autonomie décisionnelle dépend largement de la capacité de ces groupes à trouver ce financement au sein même des communautés qu'ils prétendent représenter.

3) La présence militaire effective s'est révélée cependant plus déterminante que le simple financement. L'OLP (avant 1982), la Syrie et Israël ont toujours eu plus d'influence sur les acteurs locaux que les lointains soutiens politico-financiers: Irak, Libye, ou États-Unis. La Libye a fortement investi sans résultats réels; cet exemple démontre le simplisme de la thèse des «agents». Il est cependant clair que des groupes militaires quasi-professionnels (vu le manque de support idéologique et les grands moyens exigés) sont plus dépendants que des groupes plus politiques: ainsi l'Armée du Liban arabe (ALA) et l'Armée du Liban Sud (ALS) appuyées, l'une par les syro-palestiniens, l'autre par Israël.

Au delà de ces remarques de bon sens, il faut revenir à l'histoire pour rappeler que les guerres civiles de ce pays ont généralement été accompagnées d'interventions extérieures. Un historien libanais a étudié huit cas précis, depuis le premier, en 1773, jusqu'au dernier, la guerre commencée en 1975. A quatre reprises, des puissances étrangères sont intervenues sans qu'il y ait eu combat interne. Dans un autre cas, l'intervention extérieure a précédé une guerre civile (1831-1841). Dans les trois derniers cas, et les plus importants (1860, 1958, 1975), l'intervention extérieure a suivi les troubles intérieurs (8). Cette classification est utile, mais elle néglige peut-être le fait que les acteurs locaux, depuis 1840 et l'intensification des interventions extérieures, ont toujours pu compter sur une aide extérieure, une fois le train de la guerre civile mis en marche. Cela n'empêche pas que ce sont d'abord les Libanais qui s'entre-tuent et qui détruisent leur pays de leurs propres mains.

S'il fallait trancher entre les deux hypothèses, nous insisterions à la fois sur deux aspects. Les acteurs locaux, notamment confessionnels, sont poussés par une volonté propre, des stratégies séculaires, une lutte pour le pouvoir bien enracinée, des souvenirs aussi vieux que vivaces. Les grands mouvements confessionnels qui s'entre-déchirent ne sont pas des créations de l'étranger: ils ont leur propre histoire locale, leur base sociale distincte et des combattants prêts à mourir pour défendre leurs programmes. Mais pour l'emporter dans cette lutte sanglante, aucun groupe libanais ne saurait se contenter de ses propres forces. Plus il se sentira affaibli, et plus il comptera sur le soutien extérieur. Dans une région du monde où les forces régionales sont puissantes et où les super-puissances ont des intérêts certains, sinon vitaux, les acteurs locaux de cette guerre semblent engagés dans un lent processus de dépendance. Plus la guerre dure, plus ils paraissent lilliputiens. Plus la guerre dure, plus ils perdent de leur «autonomie» et plus ils dépouillent leur pays de son résidu fugace d'indépendance. Le Liban est peut-être un exemple d'école d'un pays où la brisure de l'État et la perte de l'indépendance sont le prix de la survie d'identités en deça, en dehors de l'État, ou contre lui.

Ghassan SALAME

**NOTES**

(1) Lucian PYE, *Politics, Personality, and National-Building: Burma's Search for Identity*, Yale University Press, 1962, p. 63.

(2) Erich FROMM, *The Fear of Freedom*, Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 29.

(3) *idem*, p. 177.

(4) En Occident, on peut être athée ou croyant, et les oppositions entre groupes ayant des pratiques religieuses différentes semblent être devenues un phénomène marginal; mais au Proche-Orient, l'identité confessionnelle (c'est-à-dire la confession en tant que clivage institutionnalisé entre groupes) demeure centrale.

(5) Claude DUBAR et Salim NASR, *Les Classes sociales au Liban*. Paris, Fondation nationale des Sciences politiques, 1976, p. 329.

(6) Renversement confirmé par la défaite de Kamel el-As'ad à l'élection de la présidence de la Chambre (le 17 octobre 1984) après un « règne » ininterrompu de quatorze ans. Son successeur est Hussein al-Husseini, un des tout premiers alliés politiques de l'Imam Moussa Sadr, et qui a été réélu en octobre 1985.

(7) Pour de plus amples informations, cf Antoine NASRI MESSARRA, *La structure sociale du parlement libanais*. Beyrouth, publications de l'Université libanaise, 1977.

(8) Marwan R. BUHEIRY, « Interventions et guerres internes dans l'histoire moderne du Liban: 1770 à 1982 », étude dactylographiée.