Anne-Laure Dupont, Catherine Mayeur-Jaouen
et Chantal Verdeil

Histoire du Moyen-Orient

du XIXe siècle à nos jours

Deuxième édition

ARMAND COLIN

Collection U

Histoire

Des mêmes auteurs

Anne-Laure Dupont, Catherine Mayeur-Jaouen, Chantal Verdeil, *Le Moyen-Orient par les textes XIXe-XXIe siècle*, Paris, Armand Colin, collection « U », 2011.

Anne-Laure Dupont :
– *Ǧurǧī Zaydān 1861-1914, écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, Institut français du Proche-Orient, 2006.
– *Atlas de l'islam. Lieux, pratiques et idéologie*, cartographie de Guillaume Balavoine, Paris, Autrement, nouvelle édition, 2022 (1re éd. 2005, 2e 2014).

Catherine Mayeur-Jaouen (ouvrages parus depuis 2017 seulement) :
– avec Francesco Chiabotti, Ève Feuillebois-Pierunek et Luca Patrizi (eds.), *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab*, Leyde, Brill, 2017.
– (ed.) Adab *and Modernity: A "Civilising Process"? (Sixteenth-Twenty-First Century)*, Actes du colloque de mai 2014, Brill, Leyde, 2019.
– *The Mulid of al-Sayyid al-Badawi of Tanta. Egypt's Legendary Sufi Festival*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2019.
– *Voyage en Haute-Égypte. Prêtres, coptes et catholiques*, Paris, CNRS Éditions, 2019.

Chantal Verdeil :
– *La mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie au XIXe siècle*, Paris, Les Indes savantes, 2011.
– (dir.) *Missions chrétiennes en terre d'Islam, Moyen-Orient, Afrique du Nord (XVIIe-XXe siècles)*, anthologie de textes missionnaires, Turnhout, Brepols, 2013.
– en codirection avec Michalis N. Michael et Tassos Anastassiadis, *Religious Communities and Modern Statehood: The Ottoman and Post-Ottoman World at the Age of Nationalism and Colonialism*, Berlin, Klaus Schwarz, 2015.

Illustration de couverture : Syrie, Ghouta orientale (région de Damas), mars 2016, manifestation populaire contre les affrontements entre groupes armés. Photographie d'Anas Mohammad Ali.
Mise en page : Belle Page

Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.
Le Code de la propriété intellectuelle du 1er juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.
Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).

DANGER
LE PHOTOCOPILLAGE TUE LE LIVRE

© Armand Colin, 2016, 2023 pour la présente édition
Armand Colin est une marque de
Dunod Éditeur, 11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff

ISBN 978-2-200-63064-5

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Introduction

En 2022, au moment où se prépare la deuxième édition de cet ouvrage, le Moyen-Orient reste synonyme de déchaînements de violence, de destructions, d'espoirs déçus et d'horizons bouchés : guerres civiles à peine éteintes, slogans de califat et d'islam politique toujours mobilisateurs, risques de terrorisme mondialisé, effondrement des sociétés en Syrie et en Irak, délabrement économique et interminable crise politique du Liban, trafics de drogue, instabilité libyenne, dictatures renforcées, violence et corruption, enfermement de la bande de Gaza, guerre à Jérusalem, vagues de réfugiés et de déplacés par millions, victimes par centaines de milliers. Cette sombre actualité réduit les populations à de passifs otages de conflits qui les dépassent : elle ne résume pourtant pas l'histoire des sociétés du Moyen-Orient, pas plus qu'elle ne vient conclure un inéluctable destin, résultat d'un triste passé. Restituer aux populations concernées leur droit à l'histoire – donc à l'espoir – est l'un des premiers objectifs de ce manuel, destiné aux étudiants, aux collègues désireux d'enseigner ce délicat sujet, à un grand public curieux de s'instruire et de comprendre le monde dans lequel il vit.

Depuis la première édition en 2016, l'historiographie (les références des ouvrages cités ci-dessous sont toutes en bibliographie) s'est enrichie de plusieurs manuels en langue française consacrés à l'histoire moderne et contemporaine du Moyen-Orient. Jusqu'alors peu nombreux, ils furent suscités par l'inscription du Moyen-Orient de 1876 à 1980 au programme du CAPES d'histoire-géographie et de l'agrégation d'histoire en 2017 et 2018. Parmi les ouvrages dédiés à la question de concours et titrés comme elle, citons le volumineux collectif des éditions Atlande (2017) organisé en deux parties, chronologique et thématique, qui en font un instrument de travail fort utile (dir. Sylvia Chiffoleau, Anne-Claire de Gayffier-Bonneville *et al.*). Plus ambitieux par la longueur de la période abordée et l'originalité du point de vue, le livre d'Olivier Bouquet, Philippe Pétriat et Pierre Vermeren intitulé *Histoire du Moyen-Orient de l'Empire ottoman à nos jours, au-delà de la Question d'Orient* (2016),

doit être également mentionné, tout comme *Le Moyen-Orient* (*Fin XIXe-XXe siècle*) (2016) : dirigé par Leyla Dakhli, ce volume de la collection « Points Histoire » propose de courtes et sensibles synthèses sur des sujets qui croisent politique et société : femmes, confessions et minorités, mondes urbains et ruraux, migrations, révolutions, militaires, avec un unique chapitre sur un espace géographique, le golfe Persique, lequel constitue depuis quelques années un champ dynamique de la recherche en sciences sociales en France.

À ces titres, ajoutons l'excellent manuel des éditions Armand Colin, *Histoire des pays d'Islam de la conquête de Constantinople à l'âge des révolutions* (2018), sous la direction de l'historien médiéviste Pascal Buresi. Il diffère des autres à la fois par l'étendue chronologique, du XVe siècle à nos jours, et par l'extension géographique, du Maghreb à l'Inde. En redonnant toute sa place à l'histoire moderne, en repérant les scansions du monde musulman depuis les trois grands empires ottoman, moghol et safavide, il rappelle que la civilisation islamique ne se réduit pas au Moyen Âge, qu'elle ne peut être lue par le seul prisme du monde arabe comme on en eut trop longtemps l'habitude en France, que le XIXe siècle ne succéda pas à une période de déclin et que, par conséquent, il ne saurait être vu comme un temps d'« éveil » ou de « renaissance », mais comme un temps de mutations profondes, poursuivies au siècle suivant et dues à de multiples facteurs : réformes étatiques dans l'Empire ottoman et en Iran, domination coloniale européenne, révolutions constitutionnelles, imprimerie, nationalisme, avènement de nouveaux États, bouleversements démographiques et enjeux du développement en sont les plus saillants.

Bien que ces manuels comblent un vide en tentant de dépasser les aires linguistiques, voire la coupure de 1800, ils ne s'inscrivent évidemment pas dans un paysage historiographique vierge. Ils sont tributaires de travaux qui privilégient soit le monde arabe (livres d'Albert Hourani et d'Eugene Rogan, *Histoire des peuples arabes, Histoire des Arabes de 1500 à nos jours* – traduits de l'anglais – ; ouvrages de Georges Corm et d'Henry Laurens ; manuel de Vincent Cloarec et Henry Laurens), soit l'Iran (livre à trois, mis à jour en 2007, de Jean-Pierre Digard, Bernard Hourcade et Yann Richard ; livres de Bernard Hourcade et de Yann Richard), soit l'Empire ottoman (voir la remarquable synthèse parue en 1989 sous la direction de Robert Mantran et l'indispensable *Dictionnaire de l'Empire ottoman* édité en 2015 par François Georgeon, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein), ou encore la seule Turquie (Hamit Bozarslan).

Toujours d'une grande utilité et novatrices en leur temps, ces synthèses sont parfois datées : ainsi l'*Histoire de l'Empire ottoman* dirigée par Mantran ou l'*Histoire des peuples arabes* de Hourani, ouvrages à l'ampleur inégalée mais écrits il y a plus de trente ans. La nouvelle somme d'Eugene Rogan n'actualise que partiellement l'ouvrage d'Hourani, qui fut son lointain prédécesseur à Oxford : initialement publiée en anglais en 2009 et traduite en français sous le titre *Histoire des Arabes de 1500 à nos jours*, elle porte essentiellement sur les XIXe et XXe siècles et privilégie le second par rapport au premier. À l'ouvrage dirigé par Mantran, lequel faisait une place exceptionnelle au monde arabe grâce à la collaboration d'André Raymond, s'ajoute depuis 2022 *Pourquoi l'Empire ottoman ?*, une ambitieuse réflexion d'Olivier Bouquet qui intègre les formidables bouleversements historiographiques des dernières décennies sur les six siècles d'histoire ottomane.

D'autres ouvrages au titre général ne traitent que du XXe siècle et d'une région relativement circonscrite : l'*Histoire du Proche-Orient contemporain* de Leyla Dakhli (2015) va de 1916 aux révolutions de 2011 et concerne les seuls États qui furent sous mandat britannique et français durant l'entre-deux-guerres (Palestine/Israël, Jordanie, Liban, Syrie, Irak). Malgré quelques erreurs factuelles, il propose une approche « par le bas » qui renouvelle l'histoire politique dominante, elle-même le plus souvent compartimentée par pays. Dans son essai *Les Arabes, leur destin et le nôtre* (2015), Jean-Pierre Filiu donne une lecture engagée de l'histoire contemporaine du monde arabe, centrée sur la période la plus récente.

À ses débuts, l'expression de « Moyen-Orient », comme celle de « Question d'Orient » avant elle, situait la région ainsi désignée dans un rapport de force inégal avec les puissances européennes et avec la Russie. Aussi les relations internationales en alimentent-elles régulièrement l'historiographie : signalons le remarquable livre, bien qu'ancien (1973), de Marcel Colombe, *Orient arabe et non-engagement,* pour une période peu traitée et mal connue en France (les années 1950 et 1960) ; signalons aussi *Ali et les quarante voleurs, impérialismes et Moyen-Orient de 1914 à nos jours* de Jacques Thobie (1983), plus solide et utile que ne le laisse entendre son titre, et, beaucoup plus récent, *La Question d'Orient* de Jacques Frémeaux (2014), un ouvrage de facture classique qui intègre heureusement, avec un grand talent d'écriture, l'Asie centrale, l'Afghanistan et le sous-continent indien, du point de vue des relations internationales et de l'histoire des circulations, sans s'attarder sur les populations et sociétés locales.

Des États et des capitales ont fait l'objet d'ouvrages parus chez Fayard : par exemple *L'État d'Israël* (2007) sous la direction d'Alain Dieckhoff, *Histoire de la Syrie XIXe-XXIe siècle* (2018) de Matthieu Rey, ou *Histoire de Beyrouth* (2003) de Samir Kassir, venue s'ajouter à de plus anciennes monographies d'André Raymond et Robert Mantran, respectivement *Le Caire* et *Histoire d'Istanbul*. L'excellent livre collectif, *L'Égypte d'aujourd'hui*, publié aux éditions du CNRS en 1977 et suivi des non moins excellents *La Syrie d'aujourd'hui* (1980) et *La péninsule Arabique d'aujourd'hui,* sous la direction de Paul Bonnenfant (1982) – ouvrages désormais à caractère de source et disponibles en ligne –, a des équivalents plus récents chez Actes Sud : on consultera utilement ceux dirigés par Baudouin Dupret *et al.*, *L'Égypte au présent : reflets d'une société* (2007) et Vincent Battesti et François Ireton, *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant la révolution* (2011). Le grand œuvre d'Henry Laurens sur *La question de Palestine*, en cinq tomes parus de 1999 à 2015, est indispensable, comme désormais la synthèse d'Anne-Claire de Gayffier-Bonneville sur l'Égypte contemporaine (*Histoire de l'Égypte moderne. L'éveil d'une nation, XIXe-XXIe siècle*, 2016), ou celle de Philippe Pétriat sur les pays pétroliers (*Aux pays de l'or noir. Une histoire arabe du pétrole*, 2021).

Dans trop d'ouvrages consacrés au Moyen-Orient, il n'est question que de la période la plus récente : le passé antérieur au XXe siècle, a fortiori aux années 1800, est le plus souvent négligé. De façon caractéristique, bien des livres qui paraissent aujourd'hui, en français ou en anglais, se gardent de préciser la moindre chronologie dans leur titre : ce ne sont pas, en effet, des livres d'histoire. Les débats historiographiques sont parfois absents de travaux écrits rapidement et dans le but légitime de donner des clés de compréhension au grand public. C'est le Moyen-Orient très contemporain, disons à partir des années 1990, dans le meilleur des cas à partir des années 1970, qui retient l'attention des éditeurs et du public. Il est davantage scruté par les spécialistes de sciences politiques, de géopolitique et de géographie (plusieurs atlas sont parus ces dernières années) que par les historiens. Le politique en général, et l'islam politique en particulier, y occupent une place de choix, signe de la vitalité de ce champ d'études, animé par les livres de Gilles Kepel et l'excellente collection de thèses sous sa direction aux PUF, ainsi que par l'œuvre du sociologue Olivier Roy, philosophe de formation, et par de trop rares historiens comme Élizabeth Picard, *La politique dans le monde arabe* (Armand Colin, 2006). La plupart des travaux récents

sur l'Arabie Saoudite sont dus à des politologues (Stéphane Lacroix et Nabil Mouline), mais une jeune génération d'historiens s'intéresse enfin aussi au Golfe, ainsi que le montrent les travaux de Philippe Pétriat (à commencer par sa thèse, désormais publiée, qui proposait une histoire économique et sociale des marchands de Djedda aux XIXe et XXe siècles) et ceux de Guillemette Crouzet (thèse publiée sous le titre *Genèses du Moyen-Orient*, dans une perspective d'histoire économique et d'histoire impériale britannique).

On pourrait énumérer les titres. La compartimentation est telle qu'il n'existe en français aucune histoire de l'islam moderne et contemporain, pas davantage de vaste histoire du monde musulman au XXe siècle sur le modèle du classique allemand de Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt* (écrit en 1992-1993, paru en 1995, traduit en anglais, en italien et même en tchèque, mais pas en français, réédité en allemand avec une importante mise à jour en 2016). Le beau livre du grand spécialiste de littérature arabe André Miquel, *L'Islam et sa civilisation* (*VIIe-XXe siècle*), dont la première édition date de 1968, tout comme l'ouvrage plus tardif du géographe Xavier de Planhol, *Les nations du Prophète* (1993), furent longtemps seuls à tenter une réflexion globale qui dépassât les frontières nationales ou linguistiques, et s'inscrivît dans une longue durée. C'est dire comme l'ouvrage dirigé par Pascal Buresi et mentionné plus haut, *Histoire des pays d'Islam*, est bienvenu. Saluons l'essai courageux de Nadine Picaudou sur l'islam des XIXe et XXe siècles (*L'islam entre religion et idéologie*, 2010), et, sur des questions centrales – sociologie politique, violence ou révolutions – les synthèses suggestives de Hamit Bozarslan, seul en France à travailler à la fois sur les mondes turc, kurde et arabe : on songe notamment à *Une histoire de la violence au Moyen-Orient de la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaïda* et à *Sociologie politique du Moyen-Orient*), deux ouvrages publiés chez La Découverte respectivement en 2008 et 2011.

On ne peut penser qu'à partir d'un terrain ou d'une période que l'on connaît : les trois auteurs du présent ouvrage, arabisantes et spécialistes du Moyen-Orient, avec une réorientation partielle de leurs recherches vers le Maghreb (Maroc, Tunisie), ne peuvent guère prétendre à une compétence plus large que celle des excellents spécialistes nommés ici. L'évolution historiographique récente, les besoins d'un enseignement aux horizons plus vastes que par le passé et les urgences d'une actualité douloureuse les ont pourtant incitées à proposer une histoire du vaste Moyen-Orient sur une période assez longue. L'expression de

Moyen-Orient, dont on voit bien l'intérêt pour les XXe et XXIe siècles, est anachronique pour tout le XIXe siècle (a fortiori pour la période qui précède), puisqu'elle ne fut employée pour la première fois, sous sa forme anglaise de *Middle East*, qu'en 1902-1903, pour désigner les zones terrestres ou maritimes proches de l'Inde et de plus en plus soumises à l'influence britannique. Depuis, son acception a beaucoup varié. Le titre de cet ouvrage la retient, non seulement parce qu'elle est pratique dès lors qu'on veut aborder un vaste espace, mais aussi parce que l'actualité, les conflits et une visée américaine englobante l'imposent. Hamit Bozarslan a souligné les rapides changements de sens de la notion – devenue synonyme d'un islam mondialisé ou de conflits qui essaiment dans le monde : l'Europe elle-même ne fait-elle pas partie du Moyen-Orient quand des populations d'origine turque ou arabe y importent, questionnent, parfois rejettent, parfois adaptent, des idées, des modes de vie ou une vision des conflits, dont l'écho est amplifié par la vertu des télévisions satellites, des réseaux sociaux et du transport aérien de masse ?

Dans cet ouvrage, le lecteur se contentera, si l'on ose dire, de voyager de l'Égypte à l'Iran et de la mer Noire à l'océan Indien, dans un territoire qui était essentiellement sous souveraineté ottomane ou qajare au début du XIXe siècle et recouvre aujourd'hui les États suivants : Turquie, Iran, États arabes orientaux – États du Machreq : Égypte, États de la péninsule Arabique, Syrie, Liban, Jordanie, Irak –, Israël et territoires palestiniens. Cette large acception permet de sortir de la seule histoire de l'Empire ottoman et des États arabes ou turc qui lui succédèrent pour englober l'Iran. L'Afrique du Nord, soit l'Occident arabe ou Maghreb, ne sera pas ignorée, ni les pays qui firent partie de l'Empire ottoman jusqu'au XIXe siècle (Algérie, Tunisie), voire le début du XXe (Libye), ni le Maroc qui ne lui appartint jamais. Nous ferons aussi, à l'occasion, des incursions en Asie centrale et en Afghanistan. En voyant large, nous ambitionnons d'échapper à l'arabo-centrisme et au turco-centrisme qui dominent, inévitablement peut-être, la recherche française.

Notre ouvrage a ses lacunes : nous regrettons de ne pas avoir étendu davantage cette histoire du Moyen-Orient au Maghreb qui en partage bien des traits religieux, historiques, culturels et linguistiques. La période coloniale au Maghreb est particulièrement absente. Il est vrai qu'une abondante production en français pouvait nous dispenser de la traiter alors que le volume du présent ouvrage est déjà compté. L'on ne doit pourtant pas se résigner au primat d'une histoire coloniale élaborée à partir de sources exclusivement en langue française mais valoriser aussi les

sources en langue arabe comme le fait toute une jeune génération d'historiens : Charlotte Courreye, Augustin Jomier, M'hamed Oualdi, Antoine Perrier, Ismail Warscheid. Une synthèse qui donnerait une nouvelle lecture de l'histoire du Maghreb en tenant compte de ces sources, ainsi que des périodes pré- et post-coloniale, est à espérer : la période coloniale y serait enfin située dans une continuité historique plus ample, « en deçà et par-delà le colonial » (M'hamed Oualdi), dans un contexte arabe ou musulman global, et non dans le seul tête-à-tête avec la France.

Tout en rendant compte de la diversité des peuples, des langues, des religions et des histoires particulières, l'on est fondé à étudier l'espace moyen-oriental comme un ensemble, non seulement pour des raisons géopolitiques, mais aussi du fait de ses « forces cohésives », comme l'écrivait André Raymond à propos des provinces arabes de l'Empire ottoman. Ces forces sont celles d'une histoire commune – pour beaucoup, de près ou de loin, une histoire ottomane – et d'une vraie unité due à la présence très ancienne de l'islam, de sa culture et de son système juridique. De là à donner à l'islam la part prépondérante qui lui revient dans les titres cités ci-dessus, *Geschichte der islamischen Welt* ou *Histoire des pays d'Islam*, il y a un pas que nous n'avons pas franchi. Nous l'avons dit, nous traitons peu du Maghreb, à peine de l'Asie centrale et de l'Afghanistan et pas du tout ni du sous-continent indien, ni de l'Asie du Sud-Est (Indonésie et Malaisie). Nous n'avons cependant jamais souhaité réduire l'islam à la portion congrue, comme le font souvent les spécialistes des sciences sociales en utilisant prudemment, dans un paragraphe marginal, quelques mots passe-partout tels qu'« islamisme », « confrérie », « réformisme » ou « droit musulman ». Les progrès stupéfiants, à l'échelle mondiale, de l'histoire religieuse, culturelle et intellectuelle, juridique aussi, des sociétés majoritairement musulmanes à l'époque moderne et contemporaine ne peuvent être ignorés. Ils permettent aux historiens de donner à l'islam toute sa place dans le devenir de ces sociétés, sans céder au culturalisme d'antan, mais en prenant en compte leurs sources et leurs voix.

D'autres champs historiographiques, naguère négligés, se sont considérablement développés, pour l'histoire du Moyen-Orient comme ailleurs : histoire des circulations et des échanges ; histoire des femmes, de la famille, du genre ; histoire des médias et histoire culturelle en général. L'histoire rurale et, pour le XXe siècle, l'histoire des institutions politiques ainsi que l'histoire économique sont encore trop négligées : on n'y remédiera pas tout à fait. Il serait temps enfin, dans un genre où domine

inévitablement l'approche géopolitique, qu'une place soit faite aux autres sciences sociales, comme l'anthropologie, la sociologie et la géographie, et que la voix de l'histoire littéraire ou plus généralement artistique soit mieux entendue. Les géographes ont décloisonné les espaces linguistiques plus tôt que les historiens et quelques-uns de leurs travaux de synthèse figurent toujours dans les bibliographies que nous donnons à nos étudiants quand nous traitons du Moyen-Orient aux XXe et XXIe siècles : ainsi *Les nations du Prophète* de Planhol, déjà mentionnées, les publications de Georges Mutin, et un utile manuel de premier cycle universitaire de Karine Bennafla, Delphine Pagès El-Karoui et Olivier Sanmartin, *Géopolitique du Maghreb et du Moyen-Orient* (2007), plus ancré dans les réalités sociales que son titre ne l'indique. Dans ses ambitions et sa réalité modestes, notre livre ne prétend pas relever tous les défis signalés ici, mais du moins suggérer des pistes de recherche et d'enseignement.

Si la définition des espaces et des approches pose problème, celle de la périodisation n'est pas moins délicate. Le plan de cet ouvrage est chronologique : il suit inévitablement un schéma essentiellement dicté par le politique. Pourquoi commencer en 1800 ? L'Expédition d'Égypte n'est certainement pas le début claironnant de la modernité en Orient : parenthèse dans l'histoire égyptienne, elle représente tout de même un tournant, parce qu'elle créa un précédent en matière de campagne coloniale, et qu'une fois les Français partis, c'est un nouveau régime qui advint, fondé sur un pouvoir héréditaire d'origine turque et balkanique, sur le resserrement des liens de la dynastie régnante avec l'Empire ottoman et sur une idéologie du patriotisme exprimée en arabe. Commencer à la fin du XVIIIe siècle nous permet de dresser le tableau d'une région dynamique que rien ne condamnait au déclin, à l'effondrement, au diktat colonial (chapitre 1). Le début des réformes concerne toute la région : Égypte, Empire ottoman, Iran, Maroc (chapitre 2). De 1856 à 1882, les réformes à leur sommet coïncident avec une pression économique européenne et l'accentuation des déséquilibres (chapitre 3). La période 1882-1914 voit partout la montée des nationalismes et les premières révolutions (chapitre 4). La Première Guerre mondiale et la fin de l'Empire ottoman correspondent à une décennie décisive, 1914-1924 (chapitre 5). Les transformations rapides qui vont de l'entre-deux-guerres – apogée colonial – aux indépendances représentent les riches heures de la construction des États et du nationalisme arabe, ainsi que les débuts du problème palestinien et du conflit israélo-arabe, 1923-1948 (chapitre 6). Les coups d'État révolutionnaires et les revendications de souveraineté, aussi bien

politique qu'économique, au temps de la guerre froide et de la décolonisation, 1950-1970 (chapitre 7), précèdent la montée générale de l'islamisme à partir des années 1970, tandis que le libéralisme économique s'accommode partout de dictatures impitoyables et stables jusqu'au début des années 2000 (chapitre 8). Un chapitre évoque les conflits ouverts par l'invasion américaine de l'Irak en 2003 et les révolutions de 2011 (chapitre 9). L'ouvrage s'achève en récapitulant les mutations et les dynamiques des sociétés du Moyen-Orient depuis la fin du XXe siècle (chapitre 10).

Comme notre recueil de textes, *Le Moyen-Orient par les textes XIXe-XXIe siècle*, paru en 2011 chez Armand Colin et relayé par *Le Maghreb par les textes* (2020), dont les auteurs sont Charlotte Courreye, Augustin Jomier et Annick Lacroix, la première édition de ce manuel dut beaucoup au soutien de Corinne Ergasse. La deuxième n'aurait pas vu le jour sans la patience de Marie Lécrivain. Nous les remercions vivement, comme nous remercions nos relecteurs, Augustin Jomier, Alain Jaouen et Stéphane Lacroix, pour leurs remarques sagaces lors de la première édition. Nos deux ouvrages sont fondés sur une longue expérience d'enseignantes, en licence et en master, essentiellement à la faculté des Lettres de Sorbonne Université (ex-Paris-Sorbonne, Paris IV) et à l'INALCO. Nous rendons hommage aux professeurs, auteurs ou coauteurs des livres et manuels des années 1980 avec lesquels nous avons débuté et auxquels nous restons redevables, notamment les regrettés Dominique Chevallier, Marcel Colombe, Gilbert Delanoue, Robert Mantran, André Raymond, Gilles Veinstein. Puisse ce livre ne pas être indigne de leur mémoire. C'est avec plaisir que nous reconnaissons notre dette amicale envers François Georgeon, Robert Ilbert, Henry Laurens et Yann Richard, ainsi qu'envers nos nombreux étudiants de licence pour lesquels ces cours ont été indéfiniment remis en chantier, nos étudiants de master et de doctorat qui nourrissent la recherche en train de se faire et nos jeunes collègues, parfois d'anciens étudiants, dont les connaissances, l'énergie et les approches renouvelées nous sont une constante stimulation. Nous remercions les différents invités, trop nombreux pour être cités ici, venus parler au séminaire que nous animons ensemble depuis 2010, avec Philippe Pétriat. Que celui-ci trouve dans notre manuel l'expression de notre vive reconnaissance, tout comme les collègues et amis qui participèrent un temps à l'aventure de ce séminaire commun : Olivier Bouquet, Benjamin Lellouch, Nicolas Michel et M'hamed Oualdi. Nous remercions enfin Éric Verdeil qui nous a aidées à concevoir les cartes, ainsi que Lolita Bouvet et Anas Mohammad Ali qui nous ont fourni la photographie de couverture.

Chapitre 1

Le Moyen-Orient vers 1800

Quelques notions : Orient, entités politiques, frontières

La notion de « Moyen-Orient » fut inventée en 1902-1903 pour des raisons géopolitiques par des experts britanniques et américains : ils désignèrent ainsi l'ensemble régional qui s'étendait de l'Égypte aux Indes. À la fin du XVIIIe siècle, le terme n'existait dans aucune langue et on parlait en Europe d'« Orient » pour évoquer l'Empire ottoman et la Perse. Vers 1800, l'Empire ottoman, multiethnique, multiconfessionnel et polyglotte, s'étendait sur trois continents, entre les Balkans, l'Anatolie, le Caucase et la plupart des régions de langue arabe. Prêtaient allégeance au sultan ottoman une partie de la péninsule Arabique, notamment le Hedjaz où se déroule le pèlerinage aux Lieux saints (La Mecque et Médine), l'Irak, le Bilâd al-Shâm (États actuels de Syrie, Liban, Israël et Palestine, Jordanie), l'Égypte et le Maghreb, à l'exception notable du Maroc que l'Empire échoua à conquérir. Quant au Yémen, il ne fut ottoman que fugitivement. L'expression anachronique de « provinces arabes », consacrée par l'usage français, ne correspond ni aux divisions administratives, ni aux conceptions du temps. La *vilayet-i 'Arab*, au XVIIe siècle, désignait la province d'Alep. Dans les sources ottomanes, les termes *diyar-i 'Arab* ou *Arabistan* désignent tantôt le seul Bilâd al-Shâm, tantôt celui-ci joint à l'Égypte, mais n'incluent jamais le Maghreb. La perception d'un pays des Arabes est également absente des sources arabes de l'époque.

Le cœur de l'Empire fut longtemps sa partie européenne – la Roumélie – qui représenta l'essentiel de sa population et de ses ressources jusqu'à la conquête des provinces arabes au XVIe siècle. Le rapport au centre, à la capitale Istanbul, à l'État et à sa bureaucratie est

essentiel. Les impressionnantes archives étatiques, de nature fiscale ou administrative, le documentent à l'envi.

L'Europe du XIXe siècle parle d'« Orient », celui du « Voyage en Orient », qu'accomplit un Chateaubriand (son voyage en Méditerranée de 1806-1807 est publié en 1811 sous le titre *Itinéraire de Paris à Jérusalem*), un Lamartine (1832-1833) ou un Nerval (1842-1843) : un pèlerinage à Jérusalem qui passe par la Grèce et par Istanbul, voire par l'Égypte, et donne bientôt à la Palestine une centralité nouvelle. Ainsi invente-t-on la Terre sainte au long du XIXe siècle, non seulement dans une réminiscence plus ou moins explicite du « mythe de croisade », mais bientôt aussi dans une volonté d'historiciser la Bible et d'en vérifier l'exactitude sur le terrain, comme le fait Edward Robinson (1794-1863). Nourri par le renouveau protestant américain et par l'élan missionnaire catholique et protestant, le XIXe siècle fut le grand Siècle des missions en Orient : ainsi apparut en français la catégorie des « chrétiens d'Orient ».

On utilise l'expression « Question d'Orient » à partir de 1774, date à laquelle fut signé le traité de Kütchük-Kaynardja, à l'issue de la guerre entre l'Empire ottoman et la Russie : il eut pour conséquence un important recul de l'Empire au nord de la mer Noire (perte du khanat de Crimée). Par « Question d'Orient », on désigne l'implication des puissances européennes, et leur intense rivalité, dans les conflits intérieurs et les guerres de l'Empire ottoman, puis finalement la part prise à son démembrement qui aboutit à la création de la République turque et des États arabes du Proche-Orient au début des années 1920. Ces puissances européennes sont avant tout la Russie, intéressée par la protection des orthodoxes et des Slaves, ainsi que l'accès aux mers chaudes, l'Autriche qui lutte contre l'Empire dans les Balkans, la France qui développe et défend ses fortes positions commerciales et culturelles, et le Royaume-Uni qui veut protéger la route des Indes. Plus tard, à la fin du XIXe siècle, une fois leur unité constituée en 1870, l'Italie et l'Allemagne, ainsi que l'Autriche-Hongrie prendront part aux rivalités des puissances européennes. Celles-ci sont intéressées tantôt au statu quo de l'Empire, tantôt, et le plus souvent, à sa mise sous tutelle économique et politique, voire à son démembrement.

Jusqu'en 1800, les frontières de l'Empire n'étaient pas aussi définies qu'elles le devinrent au XIXe siècle. C'est au cours des négociations du traité de Karlowitz en 1699 que les territoires furent délimités et que l'on passa d'une frontière-zone à une frontière-limite. Même évolution sur les frontières orientales de l'Empire : l'identité constitutive des montagnes du Kurdistan joua précisément de ce rôle frontalier peu fixé. L'Irak était

une autre zone frontière où la forte influence iranienne se fit longtemps sentir. L'Iran, resté nominalement indépendant durant toute son histoire, connut des menaces similaires à celles de l'Empire ottoman : à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, la Russie amputa ses possessions dans le Caucase, tandis que l'Angleterre fit de l'Afghanistan, jadis iranien, un État-tampon sur la route de l'Inde. Côté ottoman, la Question d'Orient s'achève en quelques étapes : 1918 marque la défaite de l'Empire ottoman, suivie de sa disparition en 1922 et de son remplacement par des États-successeurs dont la Turquie républicaine en 1923 (traité de Lausanne). Au même moment, un coup d'État en Iran renverse la dynastie des Qajars au profit de la dynastie des Pahlavis. Seul, le Maroc ne connaît pas alors de changement de régime, mais est soumis en 1912 à la colonisation française, comme l'Algérie (1830) et la Tunisie (1881) avant lui.

Les guerres que l'Empire ottoman mena au long du XIXe siècle furent presque toutes des défaites, et ses territoires l'un après l'autre arrachés, tandis qu'il perdait, comme le Maroc ou l'Iran, son indépendance économique au profit de sociétés occidentales. Projeter un siècle plus tôt la situation de sujétion économique et politique effectivement réalisée lors de la Première Guerre mondiale et en chercher l'inéluctable progression au long du XIXe siècle est une vision téléologique qui a longtemps prévalu. Pourtant, l'histoire de l'Empire montre qu'il fit preuve jusqu'au bout d'une impressionnante vitalité. L'historiographie récente de l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles) et du premier XIXe siècle a indiqué la vitalité durable des échanges et des dynamiques propres qui caractérise l'Empire ottoman, et plus généralement le monde musulman. Ces dynamiques ont été longtemps occultées par la domination européenne au XIXe siècle, financière, économique, diplomatique, bientôt politique par le biais de la colonisation. Sortir d'une vision européocentrique, prendre en compte la période moderne (XVIe-XVIIIe siècles), s'intéresser enfin à des sources, des voix et finalement d'autres approches que celles qui ont longtemps prévalu – tout cela permet de renouveler aujourd'hui l'histoire des espaces et des sociétés du Moyen-Orient.

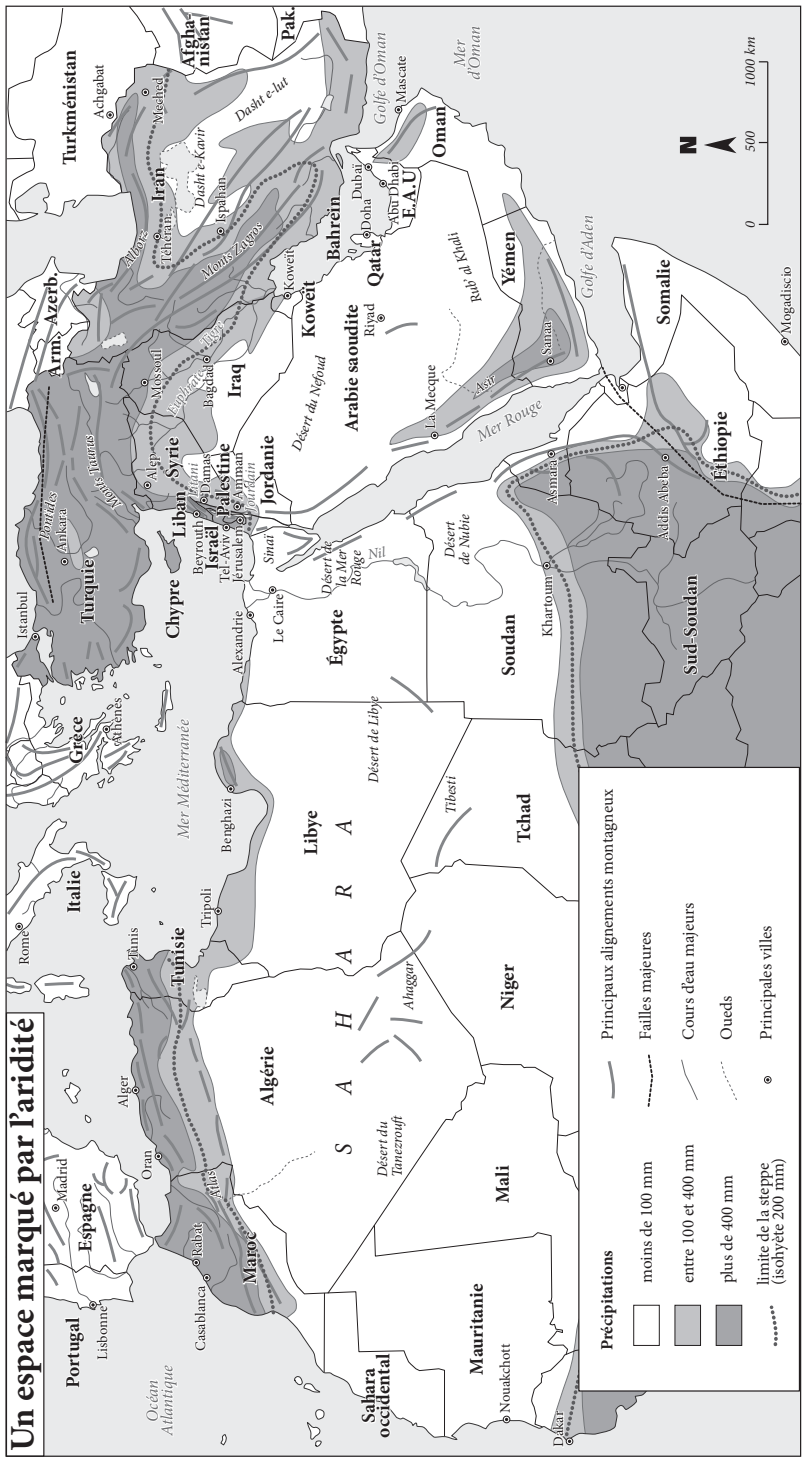
Traits géographiques : de forts contrastes, de fortes contraintes

Quelques facteurs géographiques dominent, d'abord la faiblesse générale de la pluviométrie. Les contrées désertiques sont nombreuses :

le Sahara, la péninsule Arabique, les grands déserts de l'Iran central comme le Kavir et le Lut. Peu de cours d'eau dans une région où grands fleuves et deltas sont l'exception : immense delta du Nil soumis à la crue annuelle ; delta du Tigre et de l'Euphrate, le Chatt al-'Arab ; fleuves plus mineurs comme l'Oronte ou le Jourdain. En Syrie, en Anatolie, en Asie centrale, dominent des paysages steppiques où pâturent des troupeaux transhumants sous la conduite d'éleveurs nomades ou semi-nomades. Des montagnes, généralement mieux arrosées, mais souvent aussi pelées comme en Iran. Dans le monde que nous dirions aujourd'hui « arabe », le terme « Arabes » (*al-'Arab et al-'Urbân*), en 1800, désigne précisément les habitants des déserts, nomades ou semi-nomades, éleveurs de moutons, de chèvres ou de chameaux ; le terme désigne aussi les Bédouins pillards, redoutés et méprisés par les populations arabophones des villes syriennes ou des villages égyptiens. Une menace similaire de brigandage pèse jusqu'à l'entre-deux-guerres sur les villageois du plateau iranien.

Des hinterlands (arrière-pays) mieux arrosés sont, malgré leur relief et des conditions géographiques difficiles, des zones de contact. Ainsi le Kurdistan, passage entre turcophones et locuteurs de langues iraniennes auxquelles appartiennent les langues kurdes : kurmandji au nord, sorani et mukri pour la zone centrale du Kurdistan, le laki au sud, ainsi que la langue zaza, considérée par ses locuteurs comme kurde ; ainsi les montagnes et plateaux du Yémen, berceau de savants et de commerçants qui pérégrinent entre Inde, péninsule Arabique et Égypte. Les grands centres de population sont souvent situés sur ces zones de contact, comme les piémonts iraniens bâtis sur le contraste entre le *yeylâq* ou *sardsir* (montagne, fraîcheur, eau, pâturages d'été) et le *qeshlâq* ou *garmsir* (plaine chaude, pacages d'hiver). Ces contrastes décisifs opposent, comme en Asie centrale, nomades et sédentaires, d'une façon qui, loin d'être dichotomique, montre au contraire les formules intermédiaires qui ont prévalu. Partout, ces oscillations climatiques et saisonnières disent le poids déterminant des forces de la nature dans un monde justement attentif aux crues des oueds, aux sécheresses et aux épidémies, aux crises de subsistance que les chroniques retracent. À ces contraintes, s'ajoute la menace sismique : l'Anatolie, l'Iran, mais aussi le Maghreb à un moindre degré sont souvent soumis à des tremblements de terre meurtriers.

Carte 1. Un espace marqué par l'aridité



On peut souligner le contraste global, vers 1800, entre franges côtières et intérieur des terres, entre régions arrosées et régions sèches, entre l'Empire ottoman aux horizons maritimes et l'Iran surtout terrien et beaucoup plus pauvre. Partout, le contraste est grand aussi entre des villes qui tendent à être des « villes de consommation » et des campagnes généralement pressurées. Partout, une opposition décisive entre les plaines et les montagnes. Les premières sont généralement propices à l'agriculture céréalière, à l'installation de villes souvent héritières de sites antiques. Au Maghreb et au Proche-Orient, les montagnes mieux arrosées sont souvent des « montagnes-refuges » au rude climat, dont les populations relèvent de telle communauté (berbérophones dans le Rif, les Aurès, la Kabylie), tel peuple (les Bakhtiaris ou les Lors du Zagros), telle hétérodoxie de l'islam (alaouites, druzes, yézidis, zaydites), telle branche du christianisme oriental (maronites au Mont-Liban, nestoriens du Tour Abdin) : ces montagnes cultivent souvent des traditions spécifiques d'arboriculture en terrasse, comme dans l'Atlas, au Yémen ou au Mont-Liban. Dès avant 1800, des contrastes durables existent entre des régions peuplées (l'Égypte) et sous-peuplées (le Maghreb d'une façon générale dont la population totale, en 1800, est égale à celle de l'Égypte pour une surface agricole utile très supérieure), entre des régions plus favorisées économiquement (l'ouest de l'Anatolie, le nord de l'Iran) et des régions misérables (Kurdistan, Baloutchistan, sud marocain).

Dans ces paysages marqués par le relief, la sécheresse ou les obstacles de toute sorte, on pourrait insister sur la faiblesse des infrastructures et la difficulté des communications avant que ne soient tracées routes et voies ferrées – et même après. Il y a plus dangereux : brigandage de la soldatesque, Bédouins destructeurs de puits ou bandits de grand chemin, ces « coupeurs de routes » que l'on craint du Maroc à l'Asie centrale, tribus aux contours mouvants et aux alliances changeantes. Ces difficultés n'arrêtent pas les déplacements : dans le Zagros iranien, les Bakhtiaris passent par des monts de plus de 3 000 mètres lors des quatre ou six semaines de migration qui, à la fin de l'été, précèdent les crues automnales des oueds et les premières neiges. L'Empire ottoman qui permet une relative sécurité entretient ponts, routes et caravansérails, ce qui encourage les voyageurs : la *Pax Ottomanica* des XVIIe et XVIIIe siècles vit refleurir dans les provinces arabes le genre médiéval de la *rihla*, ces récits de voyage qui sont aussi une réflexion personnelle sur des rencontres, des découvertes. Par mer ou par terre, la sécurité des pèlerins étant mieux assurée, les musulmans se rendent

plus nombreux en pèlerinage (hajj) à La Mecque et à Médine, voire y séjournent pour étudier durant des années dans les institutions mises à leur disposition. Les Villes saintes, à une échelle inédite, deviennent ainsi des lieux de rencontre et d'échange à partir du XVIIe siècle : là se retrouvent pèlerins marocains, indiens ou indonésiens. Les innombrables gîtes et caravansérails édifiés sur les pistes iraniennes, sur les routes du pèlerinage à La Mecque et Médine, sur les routes qui mènent aux Lieux saints chiites d'Irak, permettent aux commerçants et aux pèlerins de cheminer.

Il faudrait décrire un monde de circulations intriquées et de réseaux subtils où de grands voyageurs, des pèlerins, des aventuriers, des commerçants, des soufis, des marins ou des chameliers unissent commerce, dévotions, pèlerinages, curiosité, démarches administratives pour se déplacer entre Afrique et Maghreb, entre Maghreb et Europe, entre Moyen-Orient et océan Indien, entre provinces arabes et centre de l'Empire, entre villes syriennes et « Route de la Soie » – dans une Asie centrale dont la soie est en réalité loin d'être le produit le plus important. Mules alertes en pays de montagne, caravanes de dromadaires remontant la Vallée du Nil, transhumance des troupeaux. Sur mer, boutres de la mer Rouge et galères méditerranéennes permettent le cabotage et un actif commerce intérieur dans l'Empire ottoman, tandis que les Hadramis yéménites lancent depuis la péninsule Arabique et dans l'océan Indien d'hardies opérations de commerce international. Des marchands soufis répandent marchandises, manuscrits, idées, confréries, et finalement l'islam lui-même depuis la mer Rouge jusqu'à l'Afrique, l'Inde, l'Asie du Sud-Est (actuelle Indonésie).

La mobilité n'est pas toujours voulue : la traite des esclaves draine des flux considérables, depuis les terres maures à l'ouest, depuis le Soudan nilotique, le « pays des Noirs », d'où remontent les caravanes ou encore depuis le Caucase : c'est là-bas que l'on puise les concubines circassiennes, les plus prisées, et l'essentiel des mamelouks, c'est-à-dire des esclaves convertis à l'islam, affranchis, formés pour le pouvoir militaire et administratif et qui, ayant grandi dans la « Maison » d'un patron, constituent à leur tour, quand ils le peuvent, des clans liés par la loyauté. On estime qu'entre 1500 et 1700, environ deux millions d'esclaves passèrent par Istanbul, Izmir (anciennement Smyrne) ou la Crimée : que 17 millions d'esclaves auraient traversé le Sahara durant la période moderne ; et qu'il y aurait eu 1 250 000 captifs chrétiens au Maghreb, du XVIe au XVIIIe siècle. Car la guerre de course alimenta l'esclavage, voire

les conversions à l'islam des fameux « renégats ». Sur place, à Tunis ou à Alep, les esclaves, surtout domestiques, représentaient environ 3 à 5 % de la population locale. La différence entre homme libre et esclave ne rend pas compte de toutes les variétés de dépendance : les notions de hiérarchie, de contrôle, d'obligations mutuelles recouvrent parfois davantage le sort, par exemple, des mamelouks.

Les régions du Moyen-Orient sont ainsi loin de constituer des mondes clos. Le Maroc, pourtant fragmenté par des différences géographiques, climatiques, linguistiques ou ethniques, n'est pas un isolat. Doté d'ambitions maritimes dans les ports de sa face atlantique, il sert, durant les XVIIe et XVIIIe siècles, de point de départ aux caravanes africaines partant pour l'Orient, Le Caire et les Lieux saints. Au sud du Maroc, les terres maures communiquent avec les grands centres de savoir de l'Afrique musulmane où l'on préserve et accroît, à Tombouctou ou Chinguetti, les manuscrits et le savoir arabo-islamique médiéval dans ses différentes disciplines. L'Égypte fertile, à la personnalité sédentaire façonnée par les rythmes de la crue du Nil, est lieu de transit pour les Maghrébins, lieu de départ vers la péninsule Arabique où s'acheminent par mer et par terre les caravanes de pèlerinage. Au cœur du commerce international du café, les riches négociants cairotes contrôlent alors commerce et navigation de la mer Rouge au nord de Djedda. Dernier exemple : l'Iran, aux pistes si difficiles, est aussi un carrefour exceptionnel, qui regarde à l'ouest vers les frontières ottomanes, disputées jusqu'en 1847 dans des régions peuplées d'Arméniens et de Kurdes au nord, d'arabophones au sud. Il regarde à l'est vers l'Afghanistan et l'Inde du Nord dont l'islam est de culture persane ; l'Iran est aussi tourné vers le sud où le golfe Persique (ou Arabo-Persique) ouvre la voie de l'océan Indien ; il est enfin tourné au nord vers la Russie toute proche de l'Azerbaïdjan iranien, province turcophone dévolue chez les Qajars au prince héritier et où les influences russe et ottomane sont importantes.

Ce vaste Moyen-Orient n'est pas un monolithe dont la religion majoritaire, l'islam, interdirait les facultés d'adaptation ou de relation au reste du monde. D'une part parce que, avec ses dynasties musulmanes et ses lois islamiques, il abrite des courants variés de l'islam, et que l'islam lui-même est en proie, aux XVIIe et XVIIIe siècles, à une ébullition intellectuelle et religieuse, à laquelle contribuent, dans certaines régions, une relative prospérité économique avant 1750 et la croissance démographique, voire l'essor de l'instruction. D'autre part, parce que de

prospères communautés non musulmanes s'épanouissent au Moyen-Orient. À la fin du XVIIIe siècle, comme durant tout le XIXe siècle, Grecs et Arméniens sont présents massivement dans certaines régions d'Anatolie. Istanbul en 1900 est une ville à moitié grecque. Ailleurs, au Proche-Orient ottoman (actuels Syrie et Liban), les chrétiens continuent depuis le XVIe siècle leur spectaculaire essor démographique qui conduit bientôt nombre d'entre eux à l'exil vers le Nouveau Monde.

Une démographie d'Ancien Régime, l'essor du XIXe siècle

Les structures démographiques que l'on peut repérer dans les archives (actes de tribunal, successions) sont analogues à celles de l'Ancien Régime européen : forte natalité, mais surtout forte mortalité, notamment infantile et enfantine. Celle-ci dicte une taille des familles assez réduite, sauf dans le cas des notables : il semble que les familles, en général, ne dépassent guère cinq ou six individus et que des familles nucléaires existent en nombre à côté de familles élargies. Les mariages sont assez précoces et la mortalité des femmes en couches est considérable. La durée de vie commune d'un ménage, d'une famille, est donc fort réduite. La polygamie, autorisée par l'islam jusqu'à quatre épouses, joue un rôle mineur (un taux inférieur à 10 % des hommes mariés), les hommes riches pouvant avoir en revanche un nombre indéfini de concubines, en général des esclaves. Ce phénomène existe aussi dans des tribus irakiennes, pour des raisons d'alliance, et se développe à la fin du XIXe siècle dans certaines campagnes égyptiennes pour aider au travail agricole. Partout, répudiations de la femme par le mari (peut-être un mariage sur deux ou trois) et remariages sont des phénomènes des plus courants. À l'époque ottomane, les non-musulmans, quand ils en ont les moyens financiers, n'ignorent, semble-t-il, ni le concubinat ni la répudiation : c'est le cas des notables coptes qui ne reculent pas non plus devant la polygamie.

Les grandes maisonnées possèdent des esclaves – eunuques, concubines, voire soldats-esclaves (les mamelouks) dans les cours princières. Le rôle de ces esclaves peut être considérable, d'autant qu'ils finissent souvent par être affranchis : la concubine peut donner au maître un fils successeur, les eunuques peuvent jouer un rôle politique grâce à leurs propriétés considérables, et les soldats – les mamelouks tunisiens ou

les *'abîd* du sultan marocain Moulay Ismaïl, épousent filles et sœurs du souverain, quand ils ne prennent pas eux-mêmes le pouvoir, comme dans l'Égypte de la fin du XVIIIe siècle. Plus modestement, un affranchi au fait des affaires commerciales de son maître peut lui succéder, comme c'est le cas dans la famille des négociants de café Sharaybî, au Caire au début du XIXe siècle.

La croissance démographique qui s'affirme au XIXe siècle existe sans doute déjà aux XVIe-XVIIIe siècles dans certaines régions ou certaines communautés. Jusqu'au premier recensement nominal (1848 en Égypte ; dans l'Empire ottoman 1881-1893, puis 1899 et 1905-1906), l'Empire ottoman ne recense que les foyers fiscaux (*hâne*). Les estimations du nombre d'habitants varient selon le chiffre moyen supposé de membres du *hâne* : cinq personnes d'après Ömer Lütfi Barkan, un chiffre très discuté[1]. Les proportions des différentes communautés varient donc considérablement selon les dates, selon que les provinces balkaniques, très peuplées et majoritairement chrétiennes, sont encore ottomanes ou non, selon aussi les estimations très discutées du nombre d'Arméniens de l'Empire ottoman avant le génocide.

Tentons de repérer des échelles de grandeur : sans doute 23 millions d'habitants dans l'Empire ottoman à la fin du XVIIIe siècle, avant la perte de la Grèce ; 17 389 000 en 1881-1893, d'après le premier recensement nominal (donc sans compter ni l'Algérie et la Tunisie colonisées, ni l'Égypte autonome occupée par les Britanniques) ; plus de 20 millions en 1905-1906 avant les guerres balkaniques et 21 millions en 1914 malgré la perte de l'essentiel des provinces européennes. À cette même date (1914), l'Égypte compte 13 millions d'habitants (en y incluant le Soudan), alors qu'elle n'en comptait que 4 millions (mais sans le Soudan) vers 1800. Le Maroc compterait également, à la fin du XVIIIe siècle, 4 ou 5 millions d'habitants – une population qui stagne longtemps. De son côté, malgré le maintien d'une démographie d'Ancien Régime, la population iranienne double, durant le XIXe siècle, passant de 5 ou 6 millions vers 1800 à 10 millions d'habitants un siècle plus tard (dans des frontières pourtant réduites). Si les grandes épidémies de peste ou de choléra s'estompent après la première moitié du XIXe siècle, la mortalité infantile et enfantine

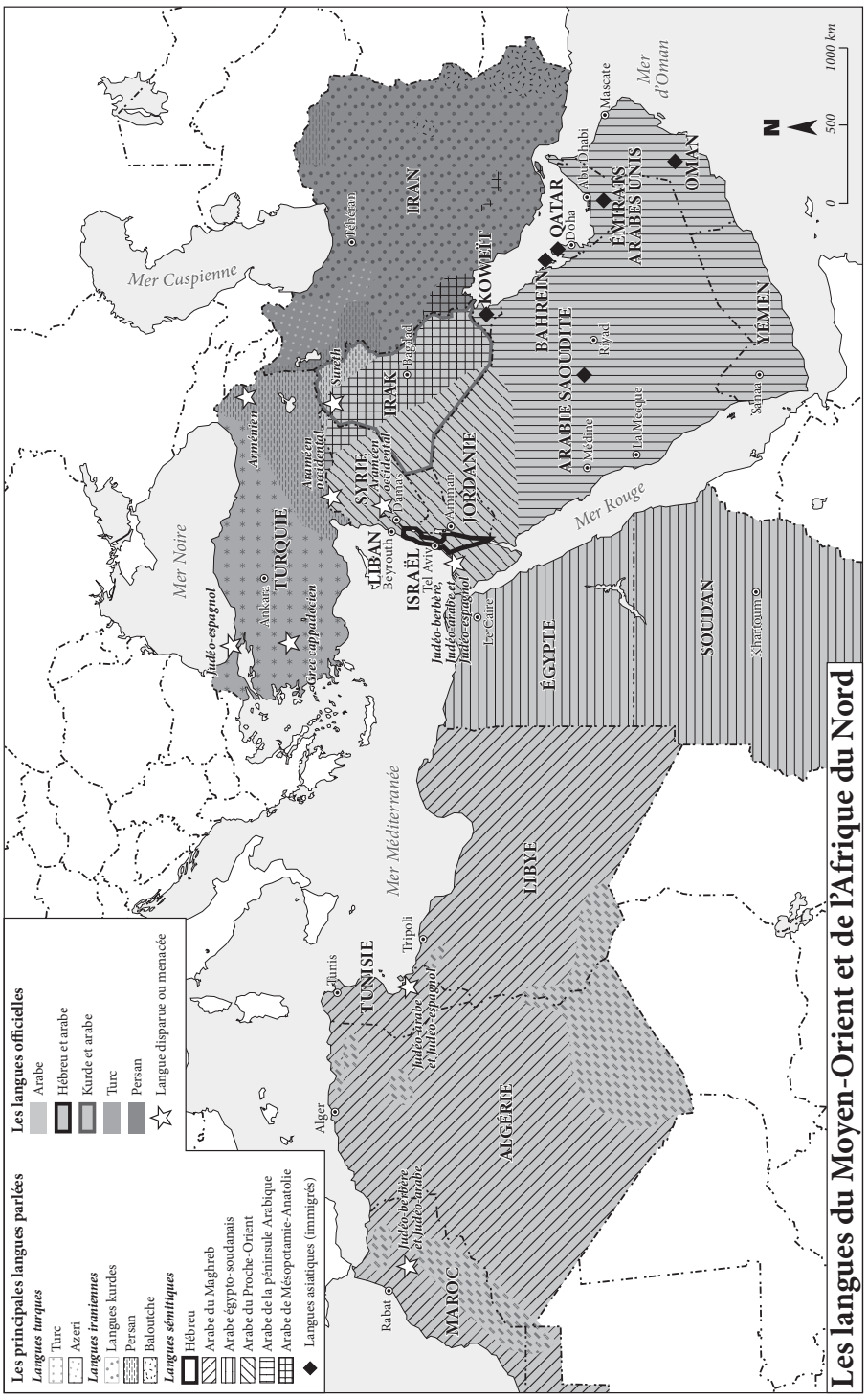
1. Ömer Lütfi Barkan, « Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, I, 1, 1957, p. 9-36. Kemal H. Karpat, « The Ottoman Demography in Nineteenth Century: Sources, Concepts, Methods », *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, Leyde, Brill, 2002, p. 185-201.

reste partout effarante : un enfant sur deux ou trois meurt avant l'âge de cinq ans au Caire, en 1900. Que dire des campagnes ! D'une façon générale, l'espérance de vie à la naissance ne dépasse pas 35 ou 40 ans.

Héritages historiques : ruptures et continuités

Avec les contraintes imposées par une nature que l'on ne prétend pas alors domestiquer, avec les structures et évolutions démographiques, les héritages historiques contribuent à expliquer les traits communs et les forts contrastes entre les différentes régions du Moyen-Orient. Contrastes ethniques, linguistiques et confessionnels. Le Maghreb, presque entièrement islamisé (d'importantes communautés juives exceptées), n'est pas entièrement arabisé : au Maroc surtout, en Algérie, dans le sud tunisien et jusqu'aux oasis du désert libyque, on parle des langues berbères. Le Proche-Orient arabe, au contraire, est arabisé depuis longtemps, mais loin d'être entièrement islamisé : un habitant sur cinq est chrétien dans la région, au XIXe siècle. L'Anatolie n'est pas le monde essentiellement turc et musulman qu'elle s'appliqua à devenir au XXe siècle : elle compte aussi de très nombreuses populations grecques, arméniennes et kurdes. Le turc ottoman, écrit avec un alphabet persan et riche d'un vocabulaire qui emprunte beaucoup au persan, est la langue administrative de l'Empire. L'Iran, largement islamisé et majoritairement chiite, compte juifs, zoroastriens et chrétiens, ainsi que des minorités sunnites : il a gardé la langue persane comme langue de culture dominante, ce qui le lie à l'Inde du Nord et à l'Asie centrale. Si les persanophones sont situés sur le plateau central, les autres peuples, souvent transfrontaliers, parlent des langues iraniennes, et une minorité arabophone habite le Khouzistan (ou Arabistan), à la frontière avec l'Irak. On estime aussi à près du quart de la population les locuteurs de langues ouralo-altaïques (ou turkes) : Turkmènes, Qashqa'is près de Chiraz, Azéris au nord-ouest. Ils jouèrent un rôle politique et culturel particulièrement important dans l'Azerbaïdjan iranien, par leurs contacts avec la Russie comme avec l'Empire ottoman.

Carte 2. Les langues du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord



Les langues du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord

Moments et ruptures historiques doivent être rappelés : le XVe siècle représente sans doute le tournant majeur où naît une manière de « modernité islamique », sensible en 1800. À l'ouest, au Maghreb, les souvenirs de l'Andalus sont présents, avec les juifs andalous du Maroc et de Tunisie, expulsés d'Espagne en 1492 ; ensuite avec les dizaines de milliers d'Andalous fidèles à l'islam, les morisques, qui, expulsés à leur tour, trouvèrent refuge au Maroc, en Algérie et en Tunisie jusqu'au tout début du XVIIe siècle. La proximité de l'Europe et la guerre de course, source de profit légitimée par le djihad, ont donné leur physionomie particulière aux Régences d'Alger et de Tunis, quasiment indépendantes de l'Empire ottoman au XVIIIe siècle : le poids politique des *ra'îs*, capitaines de navires et corsaires, et la présence de nombreux « renégats » (Européens convertis, souvent comme captifs) caractérisent les Régences – les côtes du moins. À Alger gouverne un dey, entouré de conseils où les *ra'îs* jouent un rôle important : la prospérité et des succès contre la Tunisie (tributaire d'Alger en 1756) et contre les Européens (reconquête d'Oran sur les Espagnols en 1792) précédent une période de crise dans les premières décennies du XIXe siècle.

À l'est, les trois Empires – Empire safavide en Iran jusqu'en 1722, Empire moghol en Inde du Nord jusqu'à la révolte des Cipayes en 1857, et Empire ottoman depuis le XVe siècle – dominent l'essentiel de l'histoire de l'islam à l'époque moderne : l'on pourrait y ajouter l'Empire chérifien au Maroc, avec la dynastie saadienne, puis celle des Alaouites à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle. Ces trois Empires furent édifiés à partir de ruptures fondamentales : la poussée mongole, la fin du califat abbasside, la Reconquista en Espagne, la Peste noire au XIVe siècle. Ce sont les terribles invasions mongoles qui bouleversèrent profondément, aux XIIIe et XIVe siècles, le monde turco-iranien et le dissocièrent durablement du Proche-Orient arabe. Celui-ci, relativement épargné, garde toutefois le souvenir d'un traumatisme majeur, la prise de Bagdad en 1258 et la disparition du califat abbasside.

En 1501, la dynastie safavide qui prend le pouvoir en Iran y impose le chiisme duodécimain, alors minoritaire, comme religion d'État. Les Safavides s'emploient, à force de propagande et de persécutions, à rendre le chiisme majoritaire en Iran. En Méditerranée, la conquête ottomane des pays arabes au XVIe siècle, notamment la Syrie et l'Égypte mameloukes en 1516-1517, marque un tournant essentiel. D'une part le sunnisme de l'Empire ottoman devient idéologie d'État, affrontant le chiisme safavide. D'autre part, l'Empire ottoman s'inscrit dans la

continuité apparente des États prédécesseurs : il s'applique à sauvegarder, quand la chose est possible, les héritages administratifs et fiscaux anciens de l'Empire mamelouk en Égypte et Syrie, et de la Tunisie hafside. Il impose pourtant de nouveaux découpages territoriaux, dont les États du Maghreb sont aujourd'hui les héritiers. Dès la fin du XVIIIe siècle, les provinces arabes représentent une part considérable de l'Empire, par leur superficie (2/5e des 2 500 000 kilomètres carrés de l'Empire vers 1774) et par leur population. D'après les estimations d'André Raymond, plus de la moitié des habitants de l'Empire ottoman au début du XIXe siècle sont des arabophones (soit 12 millions sur 23 millions). Leur allégeance à l'Empire est ferme, quelles que soient les tentatives d'autonomie des pouvoirs locaux aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le sultan ottoman est loué par les ulémas syriens ou égyptiens comme défenseur de l'islam sunnite, non sans quelque mélancolique nostalgie de l'époque où le centre du monde islamique était à Bagdad ou au Caire.

En Iran, les Safavides disparus furent remplacés par des dynasties turques d'où émergea en 1794-1796 celle, turkmène, des Qajars qui prit pour capitale Téhéran. Dans ce que les Européens appellent « Perse » jusqu'en 1935, de grandes confédérations tribales nomades ou semi-nomades dominent de vastes territoires, enclavés par les difficultés considérables du climat et du relief. Le nombre impressionnant – une centaine – des épouses et concubines de Fath Ali Chah Qajar (r. 1797-1834) est précisément dû aux alliances conclues avec telle tribu ou telle ethnie. C'est sous son règne que l'Iran connaît ses premières défaites, contre la Géorgie appuyée par la Russie, et perd plusieurs khanats dans le Caucase, dont celui de Bakou. Une nouvelle guerre contre la Russie aboutit à une autre défaite, sanctionnée par le traité de Golestan (1813) qui reconnaît l'annexion de la Géorgie et la perte de trois khanats, du Daghestan et du Karabagh. Comme celle de l'Empire ottoman, l'histoire de l'Empire qajar ne se résume pourtant pas à la disparition de ses provinces du Caucase au profit de la Russie, ou, plus tard dans le XIXe siècle, à l'abandon, face à l'Angleterre, de ses ambitions irrédentistes sur Hérat et l'ouest de l'Afghanistan, naguère iranien. Plus à l'est, en Inde, la mort du sultan Aurangzeb en 1707 aura marqué la fin de l'apogée des Moghols, désormais confrontés aux incursions de leurs voisins, à la pression portugaise et britannique. La Compagnie des Indes orientales, première des compagnies européennes fondées au XVIIe siècle pour dominer le commerce avec l'Asie, rivalisa avec succès avec la Compagnie néerlandaise des Indes orientales et surtout la Compagnie française des

Indes orientales. Elle édifia les bases de la colonisation britannique, même si le sultan moghol demeurait en principe, jusqu'à la révolte des Cipayes (1856-1857), souverain de l'Inde.

Avec l'Iran, l'Empire ottoman reste donc en 1800 le dernier grand Empire musulman, lui aussi confronté à l'Empire russe. La Russie est une voisine : présente en Asie centrale, elle mène une politique musulmane originale, lancée par Catherine II avec la création, en 1782 et 1788, d'institutions musulmanes autonomes permettant l'autogestion par la communauté musulmane de Russie. Le commerce actif dominé par les grandes familles de Boukhara, Samarcande et Tachkent et la prospérité économique des musulmans hanafites et turcophones de la région Volga-Oural encouragent un développement intellectuel et un mouvement de réforme dès le second tiers du XVIIIe siècle.

Dans les Balkans, l'Autriche et la Hongrie marquent la frontière ottomane – avec des souvenirs qui, en 1800, sont encore assez récents, le second siège de Vienne datant de 1683. Malgré un imaginaire de croisade prêt à resurgir à l'occasion, le partenaire ottoman est pris en compte par l'Europe lors des négociations diplomatiques, tandis que les élites ottomanes sont de plus en plus au fait des idées et des usages européens.

Une culture commune, des identités multiples

Qu'ont de commun les régions du vaste espace qui nous occupe ici, Maghreb et Proche-Orient arabe, le monde turc, l'Iran ? Incontestablement une histoire et une culture partagées par les régions les plus anciennement islamisées. Sunnite ou chiite, l'islam est la religion majoritaire des habitants de ces régions aujourd'hui appelées Moyen-Orient. Que voulait dire « islam » ? L'islam est une civilisation dotée d'un riche héritage historique, juridique, artistique, et non une religion désincarnée, simple collection de dogmes, de textes et de préceptes, qui échapperait à l'histoire et bondirait d'un saut depuis l'islam des origines jusqu'à la période actuelle, se contenterait du Coran et de la Sunna pour tout message et toute culture. L'islam a une histoire, avec ses rythmes et ses inflexions, une tradition chatoyante et ramifiée. Il a forgé une culture du quotidien, sans doute l'un des principaux traits d'union des populations moyen-orientales. Vers 1800, cette culture consistait par exemple dans le respect porté aux livres manuscrits et au savoir, dans une société

majoritairement analphabète ; dans la façon qu'on avait d'apprendre à lire en récitant des versets du Coran ; dans l'écriture qui, en persan, en turc ottoman, en arabe, était fondée sur un alphabet arabe ou persan, et codifiée dans des exercices calligraphiques, apanage d'une bonne éducation ; dans le goût récent pour le café et les cafés ; dans les formules de salutation échangées ; dans la manière de s'asseoir ; dans l'extrême attention portée à l'honneur des femmes par une société fondamentalement patriarcale ; dans les mille façons de cuisiner l'aubergine d'origine perse, si typique des sociétés du Moyen-Orient ; dans la manière de rendre discrètement mais clairement intelligibles les nuances des différences sociales, confessionnelles, de pouvoir ou de genre ; dans un goût général pour la chicane juridique comme pour la récitation et l'improvisation poétique. On pourrait trouver là des points communs avec les cultures européennes d'Ancien Régime. Des différences aussi : Loi et Tradition islamiques imprégnaient, grâce à leur flexibilité même, la vie quotidienne des habitants de ce vaste Moyen-Orient – sans niveler les multiples divergences internes au monde musulman. Les pratiques des tribunaux islamiques diffusaient une vision islamique du monde, y compris pour des non-musulmans qui y recouraient à l'occasion pour un contrat de commerce ou de mariage. Les nombreux non-musulmans de l'Empire participaient en effet, *volens nolens*, à cet habitus et à une commune vision du monde qui les rendait souvent plus proches de leurs voisins musulmans que de l'Européen qui prétendait leur porter secours et s'effara, au XIXe siècle, de leur proximité avec les musulmans. C'est l'islam qui fournissait à tous « un langage de base, qui habillait leur parler quotidien, sanctifiait leurs pratiques sociales, justifiait leur croyance en un *ordo mundi* », comme l'écrit Daniel Rivet à propos du Maroc. Mais c'est aussi l'*adab*, le savoir-vivre et savoir-être, qui était commun aux musulmans et non-musulmans.

Sans doute l'islam n'est-il pas la clé unique et ultime d'interprétation de l'évolution politique, sociale, économique et même culturelle des sociétés que nous appréhendons dans cet ouvrage. Toute étude montre aussi bien la diversité des islams pratiqués dans l'espace maghrébin et moyen-oriental, que le rôle très important des non-musulmans, juifs et chrétiens de diverses confessions, qui peuplent l'Empire ottoman et sont parfois majoritaires dans certaines régions. À côté du calendrier hégirien et des mois lunaires, islamiques, furent partout maintenus les calendriers et les ères antéislamiques qui correspondaient mieux aux rythmes agraires : calendrier juif, noms des mois arabes antéislamiques

(en Syrie et en Irak), noms des mois persans préislamiques, calendrier copte ou persan qui suivent le rythme du soleil et des saisons. Dans une société très majoritairement rurale et soumise aux rythmes agraires et pastoraux, des fêtes comme le Nowruz persan ou le Sham el-Nessim égyptien étaient partagées par tous. Loin d'être les monolithes mythiques que l'on a décrits, les communautés confessionnelles (*millet*) ne se constituèrent comme unités autonomes et puissantes qu'au cours du XIXe siècle. De même, la confessionnalisation des communautés fut sans doute l'un des principaux effets, jamais tout à fait accompli, de l'arrivée des missionnaires européens et de leurs idées. Introduire de la « distinction catholique », ou « chrétienne », mais aussi musulmane se fit partiellement – et jamais totalement – au rebours de l'éducation commune (l'*adab* déjà évoqué) où il était précisément déplacé d'attirer à l'excès l'attention sur une différence confessionnelle immédiatement perçue et intégrée. L'*adab* imposait en effet un code délicat et pratique de connivence – vœux échangés lors des fêtes, formules de politesse adaptées à l'interlocuteur, vigilance dès qu'il s'agissait de femmes, évitement prudent de toute altercation, refus du prosélytisme malgré des incitations fréquentes à la conversion à l'islam. En temps de crise, pourtant, les émeutes urbaines prenaient souvent juifs ou chrétiens pour cible. Il faut conclure que, si les communautés chrétiennes de l'Empire ottoman prospérèrent notoirement, c'est bien que ces règles de connivence, sans doute fragiles, jointes à la souplesse du fonctionnement administratif, avaient fonctionné à leur avantage.

Comment les habitants du Maroc, de l'Empire ottoman, de l'Iran définissaient-ils alors leur identité et leur appartenance ? Eux qui, en 1800, ne connaissaient ni les termes « Moyen-Orient » ni les expressions anachroniques « monde arabe » ou « monde islamique » se référaient plutôt aux « territoires de l'islam » (*bilâd al-islâm, dâr al-islâm*). Mais sans doute définissaient-ils le plus souvent leur identité par des définitions locales et segmentées. La grande majorité vivait à la campagne, au village, dans une tribu ou une petite cité. Membres d'une famille, d'une communauté locale restreinte, éventuellement d'une tribu ou d'un clan, hommes et femmes étaient identifiés par un nom (*ism*), le nom de leur père, celui de leur grand-père, selon des structures patrilinéaires et patriarcales : Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad (Muhammad fils d'Ahmad fils de Muhammad) ou bien Fâtima bint Ahmad ibn Muhammad (Fâtima fille d'Ahmad fils de Muhammad)… Chrétiens et juifs avaient adopté le même système généalogique et onomastique, mais

les tribunaux religieux veillaient soigneusement à les distinguer. Plutôt que le nom personnel (*ism*), un « nom d'origine » (*nisba*), lui-même variable, pouvait désigner aussi la personne ; il précisait éventuellement, son métier, sa tribu, son rite juridique, sa confrérie, sa ville d'origine ou celle où il avait étudié. On pouvait y ajouter un *laqab* (surnom) et surtout une *kunya* qui venait voiler le nom, par politesse : on désignait ainsi au quotidien un homme comme Abû Muhammad (père de Muhammad) ou une femme comme Umm Muhammad (mère de Muhammad), grâce au nom de leur fils aîné. Certaines grandes familles chrétiennes ou musulmanes, à Alger ou Alep, avaient au XVIIIe siècle des « noms de famille ». C'était le cas des familles de descendants du Prophète, ou prétendues telles, les *ashrâf* (sg. *sharîf*, chérif) dont le poids s'était accru dans tout le monde musulman aux XVe-XVIe siècles. C'était plus généralement le cas des familles de savants, particulièrement soucieuses de généalogie.

Quant aux ethnies, comme les noms de personnes, elles sont sujettes à des définitions variables selon l'échelle d'appartenance envisagée, selon l'interlocuteur, le moment et le lieu où s'exprime la personne. Ces classifications ethniques, à base partiellement linguistique, ne recoupent que rarement celles dictées par les clivages religieux. Enfin l'appartenance tribale était plus nette en 1800 qu'aujourd'hui où il s'agit souvent d'une reconstruction politique et d'une invention partielle. La tribu (*qabîla*, *'ashîra*) est un mode d'organisation sociale qui combine deux valeurs : ascendance et généalogie (*nasab*) de parents agnatiques, d'une part, et solidarité ou esprit de clan (*'asabiyya*), d'autre part. La tribu est partiellement un concept construit par les premiers travaux des anthropologues au Moyen-Orient qui opposèrent abusivement la tribu bédouine et le schéma segmentaire, d'une part, aux constructions de l'orientalisme savant, centrées autour de la culture classique diffusée par l'écrit, d'autre part. L'historiographie a rendu caduc ce modèle où l'on imaginait la tribu arabe, sur le modèle de la tribu antique, comme un stade d'évolution politique préétatique. Le concept de tribu, tributaire d'innombrables représentations « où se mêlent inextricablement visions indigènes, expressions littéraires et approches savantes » (Pierre Bonte), correspond bien à une réalité sociale et culturelle importante dans le monde arabe, ou une partie de celui-ci. Dans le jeu entre tribus et grandes familles, en Syrie par exemple, les allégeances et alliances importaient souvent davantage que les appartenances confessionnelles encore mouvantes, et de graves luttes internes opposaient les membres d'une même confession.

En 1800, c'est pourtant l'identité religieuse et confessionnelle qui venait justifier tout à coup une émeute, l'incendie d'une église ou la mise à sac d'un quartier juif, des violences aux causes multiples, sociales, politiques et économiques. Dans bien des régions, les non-musulmans devaient payer la *djizya*, le tribut exigé par le pouvoir musulman en échange de sa « protection » (*dhimma*). Certains étaient réduits à un statut très humilié, tandis que, dans d'autres régions, les non-musulmans ne s'acquittaient nullement de cet impôt, portaient les armes et montaient à cheval – des droits en principe interdits aux *dhimmî*. L'identité confessionnelle, incontestablement une appartenance constitutive essentielle, n'expliquait donc pas tout : un évêque syrien de rite grec était plus étonné par la visite de la Roumanie chrétienne – alors ottomane – que par la fréquentation de notables musulmans alépins ou damascènes qui avaient en grande partie les mêmes lectures, les mêmes goûts, et de toute façon la même langue, finalement la même culture que lui. Dans bien des villes, les corporations d'artisans unissaient parfois musulmans et non-musulmans dans un commun amour du métier. Des pèlerinages partagés, à l'ancrage local, les réunissaient dans les Balkans, au Mont-Liban ou en Égypte. Dans un village kurde, les nestoriens n'avaient pas une vie différente de celle – très dure – de leurs voisins musulmans ou arméniens. L'idéologie ottomaniste que l'Empire développa au XIXe siècle pour sauver son intégrité supposait le brassage des communautés : malgré son parfum volontariste, elle ne correspondait pas à une utopie dépourvue de toute réalité.

Le pouvoir : le sultan et l'administration ottomane

Au-delà des identités multiples et changeantes de ses sujets, l'Empire ottoman imposait les règles d'un État. Ses agents étaient les esclaves (*kul*) du sultan qui avait tout pouvoir sur leur vie et leurs biens. La division fondamentale entre *'askar* (agents de l'État, soldats, fonctionnaires, serviteurs de la Cour) exemptés d'impôts et *re'âyâ* (sujets) sur lesquels l'État opérait un prélèvement fiscal scindait les sociétés : c'était une division fonctionnelle, non ethnique ou économique. Les esclaves n'en faisaient d'ailleurs pas partie. Toute possibilité d'évolution n'était pas interdite aux *re'âyâ* qui s'efforçaient d'intégrer, notamment par alliance matrimoniale, les élites dirigeantes – finalement déterminées par le service de l'État.

Le sultan nommait à tous les emplois civils, militaires et religieux par *berât* (brevet). Chef suprême des armées, il concluait les traités, protégeait les Lieux saints, promulguait des firmans (décrets) marqués de son signe, la *tughra*. Il n'y avait aucune représentation iconographique du sultan, qui d'ailleurs ne se montrait pas en public. Le sultan était-il calife ? À partir du traité de Kütchük-Kaynardja (1774), on avait exhumé ce titre suranné qui donnait au sultan quelque lustre au moment où l'Empire perdait des territoires. Le sultan lui-même ne dissocia domination politique effective (comme sultan) et ascendant religieux (donc comme calife) qu'à partir, précisément, du moment où ce titre venu d'un lointain passé lui permettait de revendiquer face aux Européens une certaine emprise sur les musulmans du khanat de Crimée : par le traité, ceux-ci lui échappaient politiquement au profit de la Russie. Cette dissociation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, inspirée par des idées européennes, correspondait au moment où la Russie s'affirmait protectrice de tous les orthodoxes de l'Empire ottoman tandis que la France se voulait protectrice des catholiques. Jusqu'à Abdülhamid II (r. 1876-1909), la référence prestigieuse au califat n'était pas primordiale : elle ne prit d'importance que lorsque l'Empire fut quasiment réduit à sa face asiatique majoritairement musulmane, après 1878. Le sultan était surtout tributaire d'une idéologie impériale dont la loi islamique n'était qu'une composante. Maître absolu de l'Empire, il tirait sa légitimité de sa généalogie : il était le descendant d'Osman, fondateur de la dynastie. En échange de leur obéissance, les sujets se voyaient reconnaître le droit à la justice et à la sécurité. Avec ses pouvoirs considérables, le sultan n'était pas exactement le despote oriental décrit par Montesquieu dans *L'Esprit des lois* en 1748, ni même un monarque absolu. Ses pouvoirs étaient limités non seulement par la *sharî'a*, loi islamique qui freinait sa toute-puissance, mais aussi par le *kânûn* (*qânûn*), codes adoptés par l'Empire, et par des séries de normes et de conventions coutumières (*'urf*) dont le XIXe siècle vit la codification et la mutation à la faveur des réformes. La dynastie ottomane bénéficiait de l'allégeance générale des sujets, en particulier musulmans, qui voyaient en elle le bras armé de l'islam, plutôt que le califat.

L'Empire ottoman dont le gouvernement central est généralement appelé la Sublime Porte, Bâb-i 'Âlî – du nom du palais d'Istanbul où il siégeait –, est fort décentralisé en 1800 : cette décentralisation du XVIIIe siècle fut longtemps stigmatisée par les historiens comme la preuve par excellence de la faiblesse de l'État et de son déclin. On

apprécie mieux aujourd'hui la souplesse et la flexibilité du système. S'il laissait des pouvoirs locaux étendus à telle faction, à tel potentat ou au gouverneur lui-même, avide de rentabiliser une fonction peu durable, le système de pouvoir autorisait aussi des arrangements sur le terrain. Corruption et règne de l'arbitraire énoncés par les auteurs des Lumières et leurs successeurs européens – souvent pour justifier la colonisation – ne sont pas une invention, mais l'on pourrait arguer que l'État intervenait fort peu dans la vie quotidienne de ses sujets, largement exempts des règles et des restrictions que les réformes du XIXe siècle, précisément, mirent en place. Au Maroc, en Tunisie, c'étaient des caravanes itinérantes ou des camps (*mahalla*) qui, sous la houlette du sultan ou du « bey du camp », effectuaient des tournées militaires et fiscales dans le pays, au nord l'été, au sud l'hiver.

Décentralisé, l'Empire dispose pourtant d'une administration non négligeable : grand vizir, Divan impérial, gouverneurs au titre de pacha et au rang de vizir dans les provinces, beys et pachas, selon des divisions administratives qui devaient marquer durablement les territoires, et selon un équilibre des pouvoirs délicat qui laisse une capacité d'action aux populations des provinces. L'administration ottomane des provinces est organisée en *eyâlet*, divisées en sandjaks et *nâhiye* aux configurations mouvantes. En général, les liens d'un territoire au centre de l'Empire ottoman se manifestent par l'envoi d'un tribut, le serment prêté au sultan (la *bay'a*), le sermon du vendredi (la *khutba* ou *hutbe*) fait en chaire au nom du sultan. C'est aussi le nom du sultan qui est écrit sur la monnaie (*sikke*). En échange des signes d'allégeance de la part des provinces, l'envoi de mamelouks ou de janissaires supposés assurer l'ordre intérieur avait garanti longtemps les liens entre le centre et la province. Le système du *devshirme* – par lequel des enfants chrétiens, notamment dans les Balkans, étaient levés de force, réduits à l'esclavage, convertis à l'islam et formés au métier des armes ou aux tâches civiles, avant d'être plus tard affranchis – avait jadis permis d'alimenter l'administration ou l'armée (les janissaires), mais il était entré en désuétude au XVIIIe siècle : indisciplinés et divisés en factions, marginalisés par des troupes de recrutement local, les janissaires étaient devenus dans des villes comme Alep un facteur de troubles en s'opposant aux familles de notables, descendants du Prophète, les *ashrâf*. L'évolution des janissaires permit aux musulmans libres d'entrer dans ce corps. Ainsi fut favorisé à Tunis (mais non à Alger) le recrutement local des *kulughli*, issus de mariages entre Turcs et femmes arabes.

L'administration des provinces arabes n'aurait été, selon l'historiographie nationaliste arabe, que négligence et spoliation. Une vision marquée à la fois par le poids de l'idéologie marxiste et par les enjeux nationalistes du XXe siècle a longtemps eu cours pour décrire les réalités économiques des siècles passés : celle d'un Empire ottoman qui aurait exploité au profit des Turcs les richesses des Arabes. L'historiographie récente, à la lumière des archives ottomanes, a sérieusement revu ce discours répandu. Il est manifeste que les paysans turcs ou grecs de l'Anatolie souffraient tout autant des exactions et des spoliations que les paysans égyptiens ou ceux du Mont-Liban. Manifeste aussi que ces derniers ne se seraient jamais décrits comme des Arabes écrasés par des Turcs. Enfin, si l'État ottoman d'avant les *tanzîmât* ne cherchait certes pas à encourager la participation des sujets à la vie politique, ceux-ci s'exprimaient par voie de pétitions individuelles et collectives. Ces pétitions assez convenues adressées au conseil (divan) d'un gouverneur, du grand vizir ou du sultan, par un individu ou un groupe social (corporation de métier, tribu, citadins ou villageois responsables solidairement devant l'impôt) furent rassemblées dans des registres spécifiques (*shikâyet defterleri*) à partir du XVIIe siècle. Elles exprimaient souvent des revendications personnelles ou catégorielles, du moins les attentes des élites urbaines, ulémas, soufis, descendants du Prophète. On y réclamait essentiellement la justice, car le sultan devait veiller à protéger ses sujets des exactions commises par ses propres agents.

L'Empire, ainsi, connaissait bien ses provinces, leur population, leurs productions et leur régime fiscal, grâce à ses recensements, aux rapports et à la correspondance de ses représentants : chaque province avait une loi constitutive (*kânûnnâme*) qui précisait le montant des taxes et les pratiques administratives la concernant, constituait de nouveaux registres à partir des anciens. Le *kânûnnâme* de l'Égypte en 1524 montre une bonne connaissance de l'administration égyptienne. L'Empire avait recouru aux notables locaux (les *a'yân,* auxquels Albert Hourani consacra en 1966 une conférence mémorable suivie, en 1968, de la publication d'un article) pour leur déléguer en partie l'administration des provinces arabes : ces élites urbaines sunnites comptaient notamment des fermiers fiscaux (*multazim*) au rôle économique et social considérable, dont des familles de descendants du Prophète. Loin d'être, comme on l'a longtemps pensé, les défenseurs proto-nationalistes de populations arabes opprimées par un État turc injuste

et spoliateur, ces élites, très ottomanisées au XVIIIe siècle et divisées en factions, luttaient pour le contrôle des ressources locales, et comptaient généralement sur l'État ottoman pour voir leurs positions officielles confirmées et leur pouvoir local légitimé. Bien que seul le titre de sultan fût héréditaire et qu'il n'existât ni noblesse ni aristocratie dans l'Empire, de grandes familles s'arrogèrent l'essentiel de l'administration locale de certaines provinces, pas nécessairement au profit des populations concernées. Des familles arabes exercèrent le pouvoir, le gardant parfois jusque dans les années 1830 : citons les 'Azm à Damas, les Jalîlî à Mossoul, Zâhir al-'Umar al-Zaydânî en Galilée, les Shihâb (Chehab) au Mont-Liban. À Bagdad vers 1750 et en Égypte à partir des années 1760, puis à Acre de 1775 à 1804 en la personne d'Ahmad Pacha al-Jazzâr, réputé pour sa férocité, le pouvoir était échu à des clans mamelouks, issus de l'entourage de gouverneurs ou de janissaires. Jane Hathaway a décrit pour Le Caire l'importance de ces « Maisons » (*households*) dans le fonctionnement du pouvoir local et dans les liens entre Istanbul et les provinces.

Fiscalité, commerce et artisanat

La base du système fiscal ottoman était une collecte de taxes qui portaient sur la production agricole et pastorale dans les provinces, sur des revenus de douanes, sur des marchés. S'y ajoutaient les revenus de fermes : fermes des mines, du sel, des moulins, des pressoirs ou des soieries. La perception des impôts se faisait selon le système de fermage, par unités fiscales (*muqâta'a*) sur une base annuelle. Le *timâr* (le timariote devant rendre des services en échange de l'administration temporaire de la terre de l'État et du prélèvement des impôts) avait longtemps prévalu. L'unité économique du *timâr* consistait en un ou deux villages connus comme *iqtâ'* ou *muqâta'a* : le timariote administrait la mise en culture des terres du village et des fermes, et collectait les taxes (*'ushr*) dont une partie pour lui. Il administrait la terre de l'État (*mîrî*) de façon temporaire. L'*iltizâm* avait succédé peu à peu au système du *timâr* : chaque source de revenus devenait une unité à affermer ; le *multazim* achetait pour un an une concession pour une somme déterminée et devait payer au Trésor la somme prévue qu'il avait à charge de prélever. Source incontestable de bien des abus, l'*iltizâm* avait évolué au Proche-Orient arabe vers des formes

de concessions héréditaires. Quant à la *djizya* prélevée en principe sur les non-musulmans, il arrivait souvent qu'elle ne fût nullement perçue : on s'en souvenait lors des tensions interconfessionnelles ou lors de la venue d'un gouverneur particulièrement gourmand. Des « avanies » perçues sur les marchands européens pouvaient la compléter. En plus de ces prélèvements réguliers ou non, l'administration imposait des taxes extraordinaires lors de campagnes militaires ou pour combler un déficit. Quant aux taxes coutumières, mentionnées par les registres, le montant en variait selon la province, la capacité des administrations locales à payer, les activités des *multazim*. Si les villes étaient taxées pour le commerce, tout le système visait principalement à pressurer les campagnes : on ne peut toutefois l'assimiler au système féodal, puisqu'il était en principe non transmissible.

Devant la mobilité des revenus et de l'exploitation des terres, devant les fréquentes spoliations et extorsions de fonds, on comprend mieux l'importance des *waqf* (fondations pieuses, biens de mainmorte), appelés habous en Afrique du Nord. Il s'agissait de fixer (le mot *waqf* a le sens d'« arrêt ») le revenu d'un moulin, d'un commerce, d'un champ ou d'un immeuble et de l'affecter à l'entretien d'une mosquée, d'une fontaine, d'une école. On nommait souvent comme gérants et bénéficiaires du *waqf* des enfants ou des membres de la famille. *Waqf* pieux et *waqf* privés permettaient de faire échapper des biens aux spoliations arbitraires, et de contourner, au profit d'une fille ou d'un héritier particulier, les lois islamiques sur l'héritage. Ils permettaient également aux femmes de jouer un rôle économique. Les principaux *waqf* contribuaient à bâtir l'espace urbain et à remplir diverses fonctions, ainsi qu'à exprimer la piété des habitants de l'Empire. Les chrétiens, pour leurs couvents par exemple, connaissaient aussi le système du *waqf*, répandu dans tout le monde musulman. C'est dire l'émotion et l'ébranlement que suscita au XIXe ou au XXe siècle, selon les États, le passage des *waqf* ou habous sous le contrôle de l'État ou leur suppression.

L'Empire ottoman, grâce à la sécurité qu'il assurait et à l'immense marché de consommation qu'il représentait, était une puissance commerciale et artisanale active à la fin du XVIIIe siècle. Ceci permit l'essor des grandes villes comme Istanbul, bien sûr, mais aussi Le Caire, Alep, Damas. Partout, on bâtissait souks, caravansérails et entrepôts. La faiblesse de l'Europe dans les échanges conduisit des experts européens de l'époque comme Volney, à sous-estimer le dynamisme du commerce ottoman, mais le vaste marché intérieur qu'était l'Empire suffisait

souvent à absorber l'essentiel des productions. Daniel Panzac a attiré l'attention sur la caravane maritime, qui fut durant plus d'un siècle et demi (des années 1680 aux années 1830) un véritable partenariat entre transporteurs européens et affréteurs musulmans. À l'intérieur même de l'Empire ottoman, la plupart des échanges commerciaux maritimes était confiée à des navires européens. Des capitaines provençaux, vénitiens ou siciliens agissaient pour le compte et à l'initiative de sujets ottomans. Les capitaines provençaux bénéficiaient du soutien de l'État français et de l'appui des grandes maisons de commerce de Marseille dont les agents étaient implantés dans les échelles du Levant et de Barbarie. Certaines villes servaient de centres de réexportation ou de transit tels Le Caire ou Tunis pour les produits africains, comme l'ivoire ou la gomme. Le cas du café yéménite réexporté par les grands négociants égyptiens du Caire vers la Roumélie et l'Anatolie – notamment Istanbul – est justement célèbre. Épices et cotonnades variées venaient d'Alep. De Bursa et du Caire, l'industrie textile s'exportait largement vers l'Afrique du Nord et la Syrie.

La première révolution industrielle en Europe commençait toutefois à faire concurrence à l'artisanat ottoman, sans encore l'inquiéter. À la fin du XVIIIe siècle, une douzaine d'entreprises entre Orléans, le Béarn et Marseille concurrençaient les chéchias de Tunisie – les fameux fez ou tarbouches, dont le port obligatoire pour les hommes de l'État depuis 1796 à Istanbul devint bientôt général dans l'Empire ottoman et en Égypte pour tout individu « instruit ». Les fabricants tunisiens eux-mêmes dépendaient de l'Europe pour le ravitaillement en matières premières (laine d'Espagne, vermillon du Portugal, alun de Rome). Et pourtant, jusque dans les années 1830 au moins, les chéchias fabriquées en Tunisie résistèrent victorieusement aux productions françaises, italiennes ou autrichiennes : plus grande variété, meilleure qualité, forte implantation commerciale. Il faut ainsi se garder d'imaginer que l'irrésistible puissance économique européenne frappa de plein fouet une économie sous-développée et sclérosée : non seulement il faut attendre les années 1830-1850 pour voir un réel déséquilibre s'instaurer, en grande partie à cause de la mécanisation européenne et des accords de libre-échange, mais il est encore possible, dans bien des domaines, de constater la vitalité persistante de certains modes de commerce, de certains produits, de certaines circulations devant l'incontestable mainmise européenne sur l'économie de l'Iran, de l'Empire ottoman, de l'Égypte, du Maroc.

Le pouvoir dans l'Iran qajar et le Maroc alaouite

L'Iran qajar présente de nombreux traits communs avec l'Empire ottoman, mais aussi des différences de taille : la bureaucratie et les institutions étatiques y étaient à l'évidence beaucoup moins développées, le poids des grandes confédérations tribales semi-autonomes, voire quasi-indépendantes, considérable. Le chah, souvent en voyage ou à la chasse, restait plus visible que le sultan ottoman : comme lui, et à la différence du sultan du Maroc, aucune aura religieuse ne le parait. Contrairement à l'Empire ottoman, la hiérarchie religieuse chiite était tout à fait indépendante du pouvoir politique du chah. La société iranienne était aussi plus difficile à contrôler que la population ottomane : on estime qu'au début du XIXe siècle, les tribus nomades ou semi-nomades représentaient entre le tiers et la moitié de la population iranienne – encore le quart à la fin du XIXe siècle. Ces tribus constituaient, en l'absence de véritable armée, l'essentiel des forces militaires de l'Empire. Elles étaient regroupées dans de grandes confédérations tribales qui se contentaient de payer un tribut au pouvoir qajar : celui-ci confirmait en retour les chefs tribaux. Les villageois eux-mêmes étaient contrôlés par ces tribus, seules à disposer d'une cavalerie et d'armes. À la Cour qajare, le chah et sa parenté régnaient. Sur le modèle safavide, le gouvernement central était divisé en administration (*divan*) et armée (*lashkar*), toutes deux dans la citadelle de Téhéran – qui était alors une petite ville (30 000 habitants), à une époque où Le Caire comptait 270 000 habitants et Istanbul 600 000. Le « scribe de l'armée » (*lashkar-nivîs*) et le trésorier central (*mustawfi*) étaient les deux principaux fonctionnaires, au service du pouvoir direct et arbitraire du chah. L'héritier du Trône était gouverneur de la province d'Azerbaïdjan, au nord-ouest de l'Iran, avec Tabriz pour capitale.

Dans le principe, comme dans l'Empire ottoman, il n'existait pas de noblesse héréditaire : les offices qui permettaient de lever taxes et douanes pour le compte de l'État étaient achetés, dans une sorte de vente aux enchères quasi-annuelle, qui favorisait à la fois spoliation, corruption et réelle ascension sociale. Peu à même de contrôler sur place les pouvoirs locaux, le pouvoir central déléguait largement son autorité aux gouverneurs et aux khans tribaux, divisait les forces, offrait des pensions, gardait des otages, négociait des mariages avec des filles de telle ou telle tribu. Dans tous les cas, ce sont la propriété terrienne

– plus concrètement le contrôle du système d'irrigation qui faisait vivre les villages – et le nombre d'hommes en armes qu'il pouvait mobiliser qui décidaient du statut et de la puissance d'un noble iranien. Malgré l'émiettement des propriétés, dû aux héritages et aux confiscations par le pouvoir central, des terres pouvaient rester dans les familles grâce aux *waqf*.

Au Maroc, le sultan-calife régnait et la prière était dite en son nom : descendant du Prophète, il jouissait incontestablement d'une légitimité religieuse qui faisait défaut au sultan ottoman, a fortiori au chah qajar. Le sultan du Maroc ne gouvernait toutefois réellement que par endroits et par moments, dans les capitales impériales entre lesquelles il se déplaçait et sur les axes de circulation soumis au pouvoir central, le Makhzen. Une dialectique d'une infinie complexité entre *bled Makhzen* (soumis au gouvernement) et *bled Sîba* (celui des tribus en dissidence) ne renvoie pas à des territoires clairement définis et délimités comme l'a cru la science coloniale française, mais à deux pôles entre lesquels oscillaient les rapports constamment renégociés entre sultan, tribus et territoires.

Prégnance de l'islam : droit, ulémas, soufisme

La plupart des habitants de la région attachaient leur identité à un ancrage local, on l'a dit, sans méconnaître leur inscription dans un ensemble plus large : l'Empire où ils vivaient, le souverain auquel ils prêtaient allégeance, et une communauté musulmane dominante (même lorsqu'ils n'étaient pas eux-mêmes musulmans). L'islam n'était pas nécessairement une obsession de tous les instants, pour les non-musulmans, ni toujours un idéal religieux et normatif astreignant, pour les musulmans. La culture commune aux populations des Empires musulmans, quelle que soit leur religion, venait non seulement d'un vécu commun et de traditions partagées, mais aussi de la loi islamique elle-même. La *sharîʿa*, référent ultime, n'existe pas dans la réalité autrement que comme un idéal vers lequel on tend ; donc il n'existe pas de manuel de *sharîʿa*, et ce n'est en rien une discipline scientifique ou une matière. La Loi divine ne peut être codifiée étroitement mais c'est en son nom que les juges, les cadis, s'efforcent de prononcer des jugements ou de formuler la qualification d'un acte. En son nom encore que les muftis délivrent des avis

(*fatwa*) à qui les consultent. La Loi est ainsi affaire d'interprètes qualifiés, les ulémas. Ce qui existe, au quotidien et dans la réalité, est un système de droit cohérent mais très varié, divisé en écoles et sous-écoles, en auteurs et en livres innombrables, déployant une casuistique infinie. Le *fiqh,* que les Français traduisirent, faute de mieux, par « droit musulman » lorsqu'ils le codifièrent en Algérie, signifie « compréhension » donc interprétation. Il est fondé sur les sources scripturaires (Coran et hadith du Prophète pour les sunnites, Coran et propos des imams pour les chiites), sur la référence à la loi divine, la *sharî'a*, et au Législateur : Allâh/Dieu. Le *fiqh* peut en réalité contredire la lettre, sujette à interprétation, du Coran, car il est en définitive l'œuvre des juristes eux-mêmes. Intégrant d'ailleurs la coutume et le droit coutumier (le *'urf*), il jouait un rôle considérable dans la vie des musulmans : héritage, mariage, divorce, religion, justice civile, crimes, mais aussi toute sorte d'activités économiques ou urbaines, contrats de vente ou construction d'immeubles, achat d'esclaves, sans parler de l'administration des *waqf*.

Les chrétiens et les juifs qui avaient leurs propres tribunaux religieux, communautaires, pour leurs affaires internes pouvaient parfaitement recourir aux tribunaux islamiques : c'était parfois dans leur intérêt, par exemple pour des actes commerciaux ou pour faire enregistrer un contrat de mariage et y stipuler des clauses avantageuses pour l'épouse. C'est dire si le *fiqh* concernait en fait tous les habitants du Moyen-Orient. Dans l'Iran chiite, ce sont les tribunaux islamiques (*shar'î*) qui s'occupaient de loi familiale et personnelle, mais il existait aussi des tribunaux de *'urf* (droit coutumier) présidés par le chah, les gouverneurs et leurs représentants pour les crimes et rébellions contre l'État. Certains groupes tribaux avaient également leur propre loi coutumière, souvent plus restrictive et plus dure (notamment pour les femmes) que la loi islamique elle-même, ce qui ne signifiait en rien, comme les Français le crurent plus tard face au droit coutumier berbère au Maroc, que la loi islamique était inconnue.

Dans l'Empire ottoman comme en Iran, l'administration de la justice était divisée entre les tribunaux islamiques des cadis, conseillés par des muftis, et une justice coutumière. Dans l'Empire, les ulémas de rang élevé, associés aux élites, étaient formés par l'école coranique, puis par les madrasas d'Istanbul. Ils entraient, s'ils souhaitaient faire une carrière au service de l'État, dans le système hiérarchique des ulémas (la *'ilmiye*) qui leur assurait un traitement de la part de l'État. Ils devaient alors suivre le rite juridique de l'école hanafite, celui qui prévalait dans le monde turc,

donc dans l'Empire ottoman. Pour l'essentiel, les Maghrébins restèrent cependant fidèles au rite malékite, les Égyptiens aux rites chafiite et malékite. Moins nombreux étaient les tenants du quatrième rite juridique de l'islam sunnite, le rite hanbalite. Le *sheykh ül-islâm*, à Istanbul, dominait la hiérarchie des ulémas, avec un rang équivalent à celui de grand vizir : sous ses ordres venaient les deux « juges de l'armée » (*kâdî asker*) de Roumélie et d'Anatolie, puis les cadis turcs de rite hanafite (parfois localement appelés aussi *kâdî asker*) d'Istanbul, des Villes saintes et de grandes villes comme Damas, Le Caire, Jérusalem et Alep ; ils étaient assistés par des juges locaux.

De nombreux ulémas et des muftis refusaient d'entrer dans ce système hiérarchique de la *'ilmiye* et d'être stipendiés par l'État ottoman pour étudier, délivrer des fatwas et rendre la justice. Au Caire, la mosquée-université d'al-Azhar, fidèle aux rites malékite et chafiite, constituait au XVIIIe siècle une sorte d'équivalent arabophone de la *'ilmiye* : indépendante d'Istanbul, elle s'était dotée d'un *shaykh al-Azhar*, généralement issu de la confrérie Khalwatiyya, et originaire de Haute-Égypte. À al-Azhar venaient aussi étudier Maghrébins et Javanais. Un enseignement islamique supérieur assez similaire était donné à la Qarawiyyîn de Fès, à la Zaytûna de Tunis, dans les madrasas de Médine, et, pour les chiites, à Najaf. Les études n'y étaient pas organisées en cursus gradué ou en années universitaires, mais suivaient le modèle dominant de la transmission de textes, de maître à disciple : un cheikh transmettait à un petit cercle (*halqa*) un ouvrage – un texte ; les élèves qui l'avaient entendu de sa bouche, puis avaient su le réciter, pouvaient alors en recueillir l'*ijâza*. Ce certificat attestait leur appropriation du texte en question et leur donnait licence (c'est le sens du mot *ijâza*) de l'enseigner à leur tour. Commentaires et gloses (*hâshiya*) enrobaient systématiquement le texte de base (le *matn*), souvent d'époque médiévale, dans des enrichissements et approfondissements infinis. Les sciences du langage et le droit se taillaient la part du lion dans les textes enseignés, disséqués et commentés à l'extrême : à al-Azhar comme à Istanbul, l'étude religieuse s'était peu à peu coupée de nombreuses disciplines jadis enseignées (médecine, histoire, philosophie, mais aussi magie ou belles-lettres, et même calligraphie) qui restèrent florissantes au Maroc et au Sahara.

Dans le chiisme duodécimain, prévalant en Iran, il n'existait pas de *'ilmiye* soumise à l'État. Tout chef temporel était d'ailleurs, et par définition, perçu comme illégitime, en l'absence du douzième imam dont

on attendait le retour. Une attitude quiétiste (accepter le pouvoir, même injuste) dominait. Organisés en puissantes familles, souvent liés aux marchands du bazar de Téhéran et aux artisans, les ulémas chiites avaient déplacé au XVIIIe siècle leur leadership vers l'Irak ottoman, donc dans des territoires indépendants du chah d'Iran : l'Iran avait définitivement perdu en 1638 au profit des Ottomans les Lieux saints du chiisme (Najaf, Karbala) où les ulémas iraniens partaient suivre leur formation supérieure. Le traité d'Erzeroum (Erzurum) de 1823, entre Iran et Empire ottoman, garantissait le droit des pèlerins iraniens de visiter les Lieux saints irakiens. L'influence iranienne était sans doute plus importante que l'influence ottomane dans le sud de l'Irak jusqu'en 1914 : c'est au XIXe siècle que de nombreuses tribus irakiennes se convertirent au chiisme.

Les ulémas chiites présents en Iran, en Irak et au Sud-Liban (le Jabal 'Âmil) étaient constitués en clergé : leur élite nourrissait des liens familiaux qui ne tenaient pas compte des frontières étatiques. Tous étaient formés dans des écoles locales avant de converger à Najaf, en Irak, où se trouvaient les écoles et les maîtres des niveaux les plus élevés. Le primat du juridique, dans les études et la production écrite, était identique à celui du sunnisme. Du petit clerc de village (mollah), parfois très ignorant, de longues études dans les *hawza* chiites pouvaient faire un hodjatoleslam, voire un ayatollah (« signe de Dieu »). Si les ayatollahs n'avaient pas encore le pouvoir politique qu'ils acquirent progressivement à la fin du XIXe siècle, les spécificités chiites apparaissaient clairement. Le triomphe de l'école *usûlî* (qui favorisait l'effort d'interprétation des textes sacrés, l'*ijtihâd*) sur l'école *akhbârî* (traditionniste) au cours du XVIIIe siècle permit la hiérarchisation progressive des religieux iraniens. Au sommet de la hiérarchie, on trouvait les *mojtahed* (arabe : *mujtahid*) soit les savants capables d'élaborer eux-mêmes l'effort interprétatif à partir des textes. Il y en avait 175 en 1890 dans le chiisme duodécimain :, tous les fidèles chiites reconnaissaient par cooptation, parmi ces *mojtahed*, quelques « références d'imitation » (*marja'-e taqlîd*), qui devaient les guider, en l'absence de l'imam. Vers la fin du XIXe siècle, on en vint peu à peu à ne plus reconnaître qu'un seul *marja'* par génération. Le versement par les fidèles du *khums* (impôt dû à l'imam, concrètement versé au *marja'*) et de la *zakât*, ainsi que les fondations pieuses (*vakf* analogues aux *waqf* sunnites) permirent aux ulémas chiites, riches et puissants, grands propriétaires terriens, de rester indépendants du pouvoir politique. Ils s'arrogèrent peu à peu des prérogatives qui auraient dû revenir normalement, dans le chiisme traditionnel, à l'imam

absent : par exemple, dès 1804-1813, l'appel au djihad contre les Russes dans le Caucase.

Dans l'Empire ottoman comme dans l'Empire qajar ou au Maroc, ce sont les savants religieux (les ulémas) qui assumaient toutes les tâches éducatives, judiciaires, et ce qu'on pourrait appeler les services sociaux et charitables. Ces monopoles ne furent remis en cause que très progressivement au fur et à mesure des réformes du XIXe siècle : même alors, l'enseignement des écoles coraniques resta partout le mode de formation dominant. Quant à leur rôle social, il était considérable. Bien des ulémas, quand ils appartenaient aux notables, participèrent certainement à la spoliation des plus humbles, quand d'autres, simples mollahs ou maîtres d'écoles coraniques de villages, vivaient dans la misère : mais leur formation, leur éthique et parfois leur prestige faisaient d'eux, dans l'Empire ottoman comme au Maroc ou en Iran, les défenseurs des griefs populaires devant le gouvernement, dans la lignée traditionnelle de la *nasîha*, le conseil aux princes.

L'islam sunnite à l'âge moderne s'identifie peu ou prou au soufisme : ce terme est une création européenne, par un savant allemand en 1821, pour traduire le mot *tasawwuf*, soit les aspects doctrinaux de l'ésotérisme sunnite. Il convient en effet de souligner le rôle central de ce soufisme doctrinal dans les professions de foi (*'aqîda*) de l'islam sunnite où réside l'essentiel de la croyance : le grand islamologue allemand Tilman Nagel a signalé l'évolution décisive des professions de foi (*'aqîda*) sunnites vers l'ésotérisme à partir du XVe siècle. Les rapports profonds entre les diverses sciences religieuses islamiques, entre soufisme et *fiqh*, entre hadith et soufisme, les débats entre différentes compréhensions de la mystique musulmane commencent seulement à être mieux étudiés pour l'époque ottomane.

Mais le terme ne suffit pas : ce que l'on appelle « soufisme » dans les langues occidentales va bien au-delà du seul *tasawwuf*, et décrit toute une culture religieuse. Dans ces riches réalités de l'islam dévotionnel et ésotérique, l'on trouve certes une doctrine ésotérique réservée à des initiés, aux courants, auteurs et textes variés, mais aussi, bien au-delà du cercle le plus étroit des disciples, une irradiation de la culture islamique dans son ensemble par des poèmes et chants, des formules, des rites, finalement une vision du monde où le Prophète et les saints jouent un rôle central. Depuis la fin de l'époque mamelouke (XIIIe-XVe siècle) et a fortiori durant l'époque ottomane, le soufisme s'était peu à peu institutionnalisé dans des confréries (*turuq* ou *tarîqât*, littéralement les

« voies » vers Dieu). Il s'agit moins d'organisations structurées, telles que les imaginèrent des colonisateurs inquiets, que d'un mode de dévotion et de sociabilité lié à l'esprit d'un fondateur et à des textes dévotionnels diffusés partout, y compris hors de la confrérie. Ces dévotions et cette sociabilité s'exprimaient dans des lieux, tels que les *zâwiya* soufies, parfois de grands complexes unissant mosquée, mausolée, lieux de réunion, parfois au contraire de simples petites mosquées de quartier où l'on célébrait le *dhikr* – soit la remémoration du nom de Dieu – dans des séances constitutives de la pratique soufie. Dans la Shâdhiliyya fondée au Maghreb et en Égypte par Abû l-Hasan al-Shâdhilî au XIIIe siècle, dans la Khalwatiyya d'origine turco-persane essaimant dans le monde arabe ou dans la Qâdiriyya dont le fondateur est le grand saint de Bagdad, 'Abd al-Qâdir al-Jilânî (m. 1166), pour prendre les noms de confréries célèbres, gravitaient des disciples inégalement initiés, parfois de simples sympathisants. Les soufis ou derviches étaient généralement affiliés à plusieurs « voies » qui constituaient autant de réseaux croisés, autant de maîtres rencontrés, autant de patrimoines culturels, intellectuels et religieux.

Intimement lié au soufisme, toutefois distinct, intimement lié au culte du Prophète (pour les sunnites) ou des imams (pour les chiites), le culte des saints musulmans était partout présent, greffé lui-même sur le culte des morts, parfois sur celui des ancêtres. Ce fut le mode le plus puissant d'acculturation de l'islam dans le monde musulman : souvent critiqué par des courants de réforme, surtout à partir de la fin du XVIIIe siècle, il était partout pratiqué, y compris par les réformistes en question. On se rendait sur les tombes ou les mausolées des saints soufis lors de visites pieuses (*ziyârât*) dont des guides donnaient la liste, ville par ville, région par région. Ces visites culminaient parfois, une fois par an, dans des fêtes en l'honneur du saint, occasion de grands rassemblements soufis. La licéité de ces visites, leur étiquette faisaient l'objet de débats. De nombreux courants internes animaient l'islam soufi du temps, entre sobriété ou excès, entre des ulémas soufis appartenant à la *'ilmiye* ottomane et des derviches itinérants et souvent choquants d'Asie centrale ou d'Inde, entre les Mevlevis (les « derviches tourneurs ») poètes raffinés et musiciens de la Cour ottomane, et les Bektachis liés aux janissaires et au pouvoir politique, entre les ulémas maghrébins frottés de textes soufis *shâdhilî* et les porteurs de bannières colorées des grandes confréries égyptiennes qui célébraient d'importants pèlerinages aux tombeaux des saints, les *mawâlid* (sg. *mawlid*). Tel était le monde

du soufisme ottoman qui perdura au XIXe siècle et, selon les pays et non sans mutations, durant tout le XXe siècle, voire jusqu'à aujourd'hui.

Des « Lumières » musulmanes ?

Le monde de l'islam et du savoir islamique était-il celui de la sclérose dépeint dans les couleurs les plus sombres par le réformisme musulman comme par l'orientalisme européen du XIXe siècle et du premier XXe siècle ? Pendant longtemps, l'idéalisation de la période classique ou de l'âge d'or médiéval (c'est-à-dire abbasside) et la ferme adhésion à la théorie du déclin, n'encouragèrent guère l'étude des périodes supposées décadentes. Plusieurs décennies de recherche montrent désormais, au contraire, la vitalité religieuse et intellectuelle d'abord de la période mamelouke (1250-1517), ensuite de la période moderne (en gros ottomane). Khaled El-Rouayheb a souligné l'importance et la vitalité intellectuelle du XVIIe siècle, et le goût de l'époque pour la logique comme pour le soufisme dans un livre majeur, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, paru en 2015.

Au XVIIe et au XVIIIe siècle, des réseaux soufis se retrouvent à Médine où la pensée d'un Shawkânî (1759-1839) irrigue bien des réflexions. Des confréries soufies nouvelles ou rénovées sont créées partout à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, comme la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya ou les confréries inspirées par Ahmad ibn Idrîs (1760-1837), notamment la Sanûsiyya et la Tijâniyya. Ces confréries partagent un attachement extrême au Prophète, au point de se dispenser parfois des chaînes de transmission habituelles qui permettaient, de disciple à maître, de remonter une généalogie sacrée pour se rattacher à Muhammad : un rapport nouveau à la tradition et au droit était ainsi suggéré, par relation directe au Prophète et au profit d'un rapport direct avec les sources scripturaires, le Coran et le hadith. Ces nouvelles confréries s'appuyaient aussi, pour la plupart, sur l'étude de la pensée du grand mystique andalou Ibn 'Arabî (m. 1240). Les colonisateurs européens repérèrent rapidement au XIXe siècle ces nouvelles confréries dans lesquelles ils virent une sorte d'islam plus organisé, plus moderne, plus politique, peut-être menaçant, une sorte de panislamisme avant la lettre dont on mesurait l'implantation par une cartographie précise des *zâwiya*. Cette vision limitée accentuait la part politique d'un phénomène essentiellement religieux : elle méconnaissait la part considérable

des héritages médiévaux dans ces confréries – au fond très fidèles au soufisme traditionnel – comme le primat de la quête spirituelle dans la relation au Prophète et aux saints.

En 1966, l'historien pakistano-américain Fazlur Rahman, suivi par John Voll, se servit du terme de « néo-soufisme » pour désigner ces confréries « modernes » de la fin du XVIIIe siècle : des recherches s'engagèrent alors sur ces différentes confréries, vues jusque-là d'une façon abusivement organisationnelle, quand il s'agissait de nébuleuses dévotionnelles poreuses, la Tijâniyya exceptée. En élargissant la perspective, l'historien allemand Reinhard Schulze suggéra à partir de 1990 qu'on pouvait repérer, au XVIIIe siècle, une « *Aufklärung* » islamique, soit un équivalent des Lumières européennes et une modernité propre à l'islam. Inspirée par la *world history*, cette idée novatrice suscita un débat virulent et stimulant dans le monde académique germanophone. Elle reposait sur bien des à-peu-près : plusieurs articles importants de Bernd Radtke, à partir de 1993, signifièrent avec force que la plupart des traits prétendument nouveaux attribués au néo-soufisme ne différaient guère de ceux du soufisme médiéval, que rien de semblable à l'*Aufklärung,* a fortiori aux Lumières, ne s'était produit dans le monde islamique où la continuité, en somme, l'emportait sur la rupture. On ne se risquerait plus aujourd'hui à utiliser ces termes de « néo-soufisme » ou d'« *Aufklärung* islamique », désormais une étape dépassée de la recherche.

Bernd Radtke le souligna lui-même par la suite, des idées nouvelles étaient pourtant apparues chez certains auteurs majeurs du XVIIe et du XVIIIe siècle. Elles naquirent dans un contexte incontestablement nouveau, pour des raisons économiques, démographiques, de progrès de l'alphabétisation dans certaines régions. Advint à la fin du XVIIIe siècle une sorte de soufisme de masse, si l'on ose dire, où l'union au Prophète vint remplacer l'union avec Dieu comme but de la quête mystique. Des manuels pour suivre la voie s'adressaient à un public plus large, plus simple. Les débats et querelles autour du « néo-soufisme » et des Lumières islamiques auront permis à la recherche de progresser considérablement, de mettre l'accent moins sur le XVIIIe siècle que sur le XVIIe siècle, sorte de mondialisation islamique favorisée par l'Empire ottoman. Cette floraison du XVIIe siècle venait revivifier les grands textes récapitulatifs arabes du XVe siècle, qui faisaient eux-mêmes le point de la culture médiévale après les ouragans des invasions mongoles et de la Peste noire. Venus du Maroc ou d'Iran, des ulémas diffusaient au cœur de l'Empire ottoman de nouvelles idées en matière de logique et de mystique.

On découvre aujourd'hui de plus en plus la vitalité passionnante des textes et des auteurs de la période ottomane. Les gloses que l'on balayait avec mépris apparaissent comme des textes à part entière : elles comprenaient aussi leur part novatrice, en droit comme en étude du hadith au renouveau de laquelle l'islam du temps assistait. De grands livres aux idées originales comme le *Kitâb al-Ibrîz* (paroles d'or) du savant mystique 'Abd al-'Azîz al-Dabbâgh (m. 1719) – monument de la culture marocaine présent dans toutes les bibliothèques du Maghreb et d'Afrique musulmane – connaissent désormais des éditions critiques et des traductions. Des auteurs méconnus de la recherche occidentale, enfin publiés ou réédités, sont aujourd'hui l'objet d'un vif intérêt dans le monde musulman comme dans la recherche occidentale. C'est le cas du soufi damascène Nâbulusî (m. 1731) qui lutta au XVIIe siècle contre les Qadizâdeli, puritains hostiles au soufisme de cour comme au culte des saints. Ou encore le cas de Murtadâ al-Zabîdî (m. 1791), savant d'origine indienne, de formation yéménite, finalement installé au Caire où convergeaient ses réseaux de contacts savants allant de l'Afrique noire à l'Indonésie. Ses passions pour la philologie, la généalogie ou le hadith prophétique sont caractéristiques des intérêts de l'époque. On connaît mieux désormais la pensée d'Ahmad ibn Idrîs (m. 1837), réputé fondateur ou inspirateur de nouvelles confréries. On connaît mieux enfin la naissance du wahhabisme, cette secte radicale créée vers 1740 dans le Najd, au cœur de l'Arabie, par Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) : il prônait un islam puritain qui condamnait radicalement l'islam ottoman tel que nous l'avons décrit, avec son attachement au droit (*fiqh*) des quatre rites juridiques, avec sa piété soufie et ses dévotions aux saints. Esther Peskes a montré que le wahhabisme, à ses origines, se présentait non comme un mouvement de réforme de l'islam, de façon finalement banale, mais comme une nouvelle religion sectaire, comme le « vrai islam » du *tawhîd* (« l'unicité divine »), qui excluait radicalement l'islam du temps, le soufisme. Malgré ses succès de la fin du XVIIIe siècle et du tout début du XIXe siècle, le wahhabisme reste tout à fait marginal dans l'islam du temps.

Le renouvellement de l'étude de l'islam à ces époques aura également contribué à élargir le regard au-delà du monde arabe ou même ottoman. L'Inde et l'Asie centrale font figure de pionniers dans les idées nouvelles propagées à la fin du XVIIIe siècle : la vitalité de l'étude du hadith, le désir de réforme, le rejet de l'imitation (*taqlîd*) des quatre rites juridiques pesants au profit d'un renouveau de l'exégèse (*ijtihâd*) sont des traits

de ce renouveau. Mentionnons pour l'Inde Shâh Walîullâh (1703-1762) et ses quatre fils, à Delhi, et pour l'Asie centrale le mouvement *djadid* (« réformiste ») : tous prônent le renouveau, dans un désir caractéristique de l'islam sunnite. Nul hasard si c'est d'abord là que l'on imprime, dès le XVIIIe siècle, des textes musulmans, que l'on traduit (du moins dans des commentaires) le Coran et surtout que le Coran est imprimé pour la première fois dans le monde musulman (à Saint-Pétersbourg pour les musulmans d'Asie centrale en 1787 ; à Kazan en 1803 ; à Calcutta en 1829).

On voit que l'histoire de l'islam à l'époque moderne et contemporaine est loin de se résumer au face-à-face, habituellement décrit, avec l'Europe.

Et l'Europe ? Du « mythe de croisade » aux capitulations et aux relations diplomatiques

Quel face-à-face, au fait ? L'Europe n'était pas, pour le monde musulman du XVIIIe siècle, un autre monde. Juifs andalous, morisques, corsaires, mamelouks, frontières incertaines des pays balkaniques, horizons d'Europe centrale, Échelles du Levant, capitaines de langue arabe abordant les ports hispaniques ou italiens, premier « café » ouvert à Livourne, bientôt à Marseille par un Arménien en 1671, imprimés en arménien, en grec, en italien, et même en arabe diffusés, depuis l'Europe, dans l'Empire ottoman, style pictural figuratif des Qajars et des églises arméniennes d'Ispahan inspirées par les Portugais : mille exemples pourraient être ici invoqués, généralement méconnus au profit d'une histoire plus simple et plus réductrice, celle d'un affrontement où l'Europe a inévitablement le dessus face à un Orient musulman décrit comme sclérosé et fanatique.

Ancêtre du « choc des civilisations », l'opposition entre islam et christianisme est nourrie en Europe par un imaginaire de croisade dont Alphonse Dupront, l'auteur du *Mythe de croisade* (1997), puis Géraud Poumarède, qui parle d'une « culture de l'antagonisme », ont bien décrit les inflexions : Dupront, à partir de sources littéraires, a insisté sur la force du mythe de croisade comme constitutive de l'imaginaire européen depuis le XIVe siècle, tandis que Poumarède, à partir de documents d'archives, a souligné la fréquente inanité, dans les réalités vécues, de cet antagonisme proclamé. Relations économiques, intérêts commerciaux et même alliances diplomatiques et affrontements militaires le démentent

souvent. Le mythe de croisade aura surtout servi à forger l'Europe dans sa représentation d'elle-même, au moment précis où guerres de Religion, construction des États, *Realpolitik* et diplomatie divisaient à l'extrême et ruinaient en réalité la chrétienté médiévale, en y favorisant la montée du sécularisme. L'opposition entre islam et Occident ainsi forgée par de très anciens discours fut bientôt alimentée par la philologie du XVIIIe siècle, puis par l'orientalisme du XIXe siècle qui contribua à « inventer l'Orient », selon la critique classique d'Edward Said dans son ouvrage *Orientalism* (1978)[2] et à réifier définitions et oppositions. Du côté musulman, bien sûr, le discours de djihad était populaire pour justifier la guerre de course, la guerre contre l'ennemi autrichien ou russe, tandis que la menace portugaise inquiétait Iraniens et Ottomans dans l'océan Indien. Les choses ne sont pas simples, pourtant : l'Empire était en paix avec la France depuis l'époque moderne et les États pontificaux, à Ancône, laissèrent volontiers des musulmans commercer l'alun.

Les royaumes européens recouraient de longue date à une forme de protection de leurs sujets lorsque ceux-ci, en temps de paix, s'aventuraient en pays musulman. Il s'agit des capitulations (du latin *capitula*, chapitre), soit des concessions accordées de la part du sultan aux Européens, marchands, voyageurs, missionnaires qui viendraient à séjourner dans les Échelles : privilège ancien, datant de François Ier, elles devinrent peu à peu, au XIXe siècle, « la marque d'un rapport d'inégalité assurant toujours plus d'immunités aux Occidentaux dans l'Empire », tout en étant abusivement étendues à de trop nombreux protégés, souvent non musulmans (Henry Laurens). Il existait des équivalents en Iran ou au Maroc. Vers 1800, encore limitées, les capitulations facilitaient les échanges, et la notion de « protection », inscrite par exemple dans un traité franco-marocain en 1767, paraissait bénigne tant qu'il y avait peu d'étrangers concernés.

Si des relations diplomatiques existaient depuis longtemps, ce qui justifiait la présence des consuls européens dans les Échelles du Levant, les envoyés ottomans n'allaient guère en Europe que pour des missions extraordinaires. Peu à peu se mit en place une diplomatie pérenne au XVIIIe siècle. Des ambassadeurs ottomans, chrétiens ou musulmans, s'adaptaient facilement à la vie des cours européennes. Au XIXe siècle, les visites en Europe du fils de Méhémet Ali, d'un sultan ottoman ou les voyages du chah d'Iran suivirent la voie tracée par ces premiers émissaires.

2. Trad. française : Edward W. Said, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980.

L'affrontement des discours est une évidence, la différence religieuse entre islam et christianisme est une réalité : elle ne correspond pour autant ni à un choc entre Orient et Occident – deux fictions –, ni à une séparation entre nord et sud de la Méditerranée – idée assez vide de sens pour qui sait naviguer. Les exemples d'itinéraires individuels ou collectifs de circulations qui déjoueraient ce schéma binaire sont innombrables. L'incontestable face-à-face, ponctué par tant de guerres, n'est pas, au fond, territorial, ni même essentiellement religieux, ne serait-ce qu'à cause des très nombreux juifs ottomans et « chrétiens d'Orient » ou encore, inversement, à cause des musulmans ayant à faire et faisant affaire avec des Européens. Des récits de voyageurs, de prisonniers, de commerçants, montrent une connaissance réciproque croissante, et les complexes interpénétrations d'un monde aux frontières moins rigoureusement dessinées que celui que forgèrent le second XIXe siècle et plus tard le XXe siècle. Des mamelouks, esclaves affranchis nés dans le monde chrétien, convertis à l'islam, arrivaient aux plus hautes fonctions, voire au pouvoir, au Caire, à Tunis, à Istanbul même : certains gardaient des liens avec leurs origines et leur famille chrétienne. Au début du XIXe siècle, des émirs druzes au Mont-Liban ne répugnèrent pas à se convertir au christianisme quand la chose leur parut profitable. Quant aux Grecs de l'île de Lemnos, ottomans jusqu'en 1912, qui jouèrent un rôle fondamental dans le commerce international du port de Djedda dans la mer Rouge et l'océan Indien, étaient-ils d'abord européens alors qu'ils venaient d'une île située à une journée de navigation (à voile) des Détroits ? D'abord chrétiens alors même qu'ils n'agirent jamais en tant que tels ? Étaient-ils surtout ottomans ? Ou juste des « Grecs de Lemnos », unis par les attaches familiales, les intérêts de leur maison commerciale et un dialecte commun ? Ces intermédiaires, qui vivaient entre plusieurs mondes, étaient déjà nombreux à l'époque moderne : ils se multiplièrent au XIXe siècle avec le progrès des communications ; au même moment, la fixation de frontières et la montée de tensions de tout ordre les condamnaient à disparaître des grands récits que les sociétés du Moyen-Orient se donnaient à elles-mêmes. Étaient-ils des « hommes de l'entre-deux » ? Mais existait-il même un « entre-deux » donc un « deux mondes » ? Ne faudrait-il pas, plutôt que de considérer ces relations comme exceptionnelles et naturellement problématiques, les voir comme normales, inscrites dans un continuum relationnel qui allait du conflit ouvert et violent à l'entente profonde et quotidienne ?

Chapitre 2

Le début des réformes au Moyen-Orient (1774-1856)

Le XIXe siècle fut le temps des réformes au Moyen-Orient. Une historiographie turque longtemps dominante au XXe siècle divise l'histoire de l'Empire ottoman en cinq périodes, selon un schéma évolutionniste et téléologique : les deux dernières périodes sont celles du déclin (*ricat devri*, 1699-1792) et de l'effondrement (*inhitat devri*, 1792-1919). Cet effondrement inéluctable est à peine retardé par la période des réformes ottomanes (les *tanzîmât*, 1839-1878). Une telle vision prétend mettre en valeur les vertus et la nécessité de la rupture que représenta l'avènement de la République turque. L'historiographie nationaliste arabe – qui continue de présider à l'enseignement de la littérature arabe en France – a, dans une vision tout aussi téléologique, insisté sur la décadence ottomane (l'*inhitât*) due à l'oppression turque à partir du XVIe siècle d'où émergent la période de la Renaissance arabe (*Nahda*) au XIXe siècle (en général à partir de l'Expédition d'Égypte de Bonaparte en 1798) et finalement le nationalisme arabe. Selon les auteurs, cette *Nahda* littéraire et linguistique est présentée comme celle des Syriens et des Libanais (chrétiens) menée dès le début du XIXe siècle, mais surtout après 1860, ou au contraire comme celle des Égyptiens et en général des musulmans (à partir des années 1870) : cette deuxième vision assimile alors *Nahda* et réformisme musulman. L'historiographie européenne enfin s'est inspirée de ces deux historiographies en même temps qu'elle a contribué à les modeler, en suivant le schéma « naissance, apogée, déclin », supposé valoir pour toute civilisation, et dicté par la célèbre *Histoire*

de la décadence et de la chute de l'Empire romain (1776) de l'historien anglais Gibbon.

L'historiographie récente va plutôt à l'encontre de la « théorie du déclin » : le schéma de base est trop linéaire pour être exact face à la complexité du monde, encore moins pour rendre justice aux initiatives des sociétés locales. Si le démembrement de l'Empire ottoman par les puissances européennes est une réalité violente et tangible, la vitalité de l'Empire, ses efforts pour se réformer, la richesse des itinéraires individuels et des histoires qu'il a rendus possibles frappent tout historien du XIXe siècle. Et si le temps que l'historiographie turque et européenne considère souvent comme « le temps des réformes » s'étend sur la période 1839-1878, ces réformes, en réalité, ont commencé plus tôt (1774 est déjà un tournant) et se sont poursuivies bien au-delà de la date de 1878. Elles ne sont pas propres, d'ailleurs, à l'Empire. Certaines de ces réformes ont été initiées en Égypte, qui fait figure, dans ce domaine, d'*alter ego* de l'Empire au XIXe siècle (Empire dont elle est officiellement vassale). L'Iran, plus tard et de façon différente, n'est pas étranger non plus à cette soif de réformes, de même que le Maroc.

Contrairement à une vue longtemps dominante, les réformes ottomanes ne sont pas une réaction pure et simple à la pression européenne croissante au fur et à mesure du XIXe siècle – même si les grandes puissances firent en effet pression pour telle ou telle réforme. Ces réformes étaient inspirées de l'exemple égyptien qui, lui-même, n'était pas essentiellement le fruit de l'action généreuse des Français, mais l'expression d'une volonté politique vigoureuse de Méhémet Ali (ou Muhammad 'Alî, au pouvoir à partir de 1805), qui visait à défendre l'islam en recourant aux moyens de l'Europe. En Égypte comme dans l'Empire, comme, à un moindre degré, en Iran et au Maroc, les réformes ne furent pas davantage le fruit d'élites « éclairées » (encore moins « laïques ») qui auraient lutté en vain contre la sclérose d'un islam incapable de réforme, bref contre les « forces réactionnaires » dénoncées par la suite par la Turquie kémaliste. À leur origine au contraire, comme l'a montré Butrus Abu Manneh dans un célèbre article (1994) aujourd'hui nuancé par Edhem Eldem, les réformes ottomanes émanèrent notamment du milieu de la réforme islamique, celui de la confrérie soufie Naqshbandiyya-Mujaddidiyya : c'est pourquoi il importe, pour saisir la genèse des réformes ottomanes, que nous prenions en compte la fin du XVIIIe siècle dans l'analyse. L'idée de réforme dans ses acceptions diverses (*tajdîd*, *islâh*), presque aussi ancienne que l'islam lui-même, prit un tour nouveau durant cette

période. C'est en puisant dans un registre islamique que les Ottomans alimentèrent le désir de réforme. Le constat alarmé d'un déclin de l'Empire et de ses mœurs, prononcé à maintes reprises par bureaucrates et hommes de religion dès la fin du XVIe siècle ottoman dans des Miroirs des Princes, est presque un genre littéraire, qui fustige l'affaiblissement du système des *timâr* et le recul de la puissance militaire face aux ennemis européens, en l'associant à l'immoralité et à la corruption. La littérature orientaliste du XIXe siècle reprit ces lieux communs : ils aboutissaient tous à la nécessité de réformes et d'une réforme morale (*islâhât*). Ce constat d'un déclin de l'islam conduisit une partie des élites égyptiennes et ottomanes à souhaiter revenir à l'islam des origines, ce qui n'interdisait nullement une vraie soif de modernité : au nom de l'islam, beaucoup, comme Rifâʿa al-Tahtâwî (1801-1873), proposaient des réformes courageuses, dans une société perçue comme sclérosée. Toutefois, si le projet de réformes était lié à l'islam dans ses origines, le développement d'une bureaucratie qui connaissait l'Europe entraîna l'apparition, au cours du XIXe siècle, de réformateurs plus séculiers. Le projet d'une égalité entre musulmans et non-musulmans, affirmée dans les réformes ottomanes, parut nécessaire aux réformateurs pour obtenir des sujets une commune allégeance à l'Empire, appelée l'ottomanisme dans l'idéologie des *tanzîmât*.

Au Maroc, en Iran, mais aussi dans le beylicat de Constantine qu'Ahmed Bey (1826-1837) tenta de moderniser sur le modèle égyptien, dans l'État fondé par l'émir Abdelkader dans l'ouest algérien (1834-1847), ou encore dans la Tunisie des beys, d'autres réformes militaires et civiles furent tentées. Il faut souligner la détermination des sultans ottomans, de presque tous les vice-rois d'Égypte et des sultans marocains, de tout un milieu réformateur au XIXe siècle, pour lancer leurs pays sur la voie des réformes, en dépit d'obstacles considérables, de tutelles financières directes ou indirectes et de guerres incessantes. Cette convergence, au-delà des comparaisons, montre qu'une évolution propre aux sociétés musulmanes, dès la fin du XVIIIe siècle, avait conduit à un désir de réforme qui n'était pas limité à une élite occidentalisée coupée des populations. Il est incontestable que les défaites et les reculs territoriaux du XIXe siècle, l'ampleur de la pression économique et diplomatique européenne, les séductions de la modernité occidentale (sous le nom de « civilisation »), eurent tôt fait de donner un sens et une ampleur tout différents au constat de déclin, comme aux réformes bientôt entreprises, dans un effort pour sauver l'Empire.

Premiers reculs importants de l'Empire ottoman, premières réformes militaires et civiles dans l'Empire ottoman et au Maroc, l'Expédition d'Égypte

Le traité de Kütchük-Kaynardja (1774) incite le sultan de l'Empire Abdülhamid Ier à créer une artillerie et une marine modernes, avec l'aide d'experts européens, à encourager à nouveau les industries locales, notamment textiles. Des écoles militaires supérieures sont créées, comme l'École Navale en 1773 ou plus tard l'École de Guerre (1834) : c'est pour les alimenter que furent créés les premiers établissements scolaires gouvernementaux de niveau préparatoire dans les provinces en 1845. Ces écoles formaient aussi bien les cadres de l'administration. Le sultan autorise enfin l'imprimerie, longtemps interdite, ce qui permet de développer une politique de traduction de manuels scientifiques (géométrie, par exemple) à l'usage des écoles militaires. Les grandes défaites contre la Russie marquent la fin du XVIIIe siècle : si la paix de Svitchov (1791) maintient avec l'Autriche un statu quo qui dura jusqu'en 1878, la paix de Jassy (1792) qui reconnaît l'annexion de la Crimée et de la Géorgie par les Russes pousse Selim III (r. 1789-1807) à faire nommer des ambassadeurs permanents dans plusieurs capitales européennes et à intensifier les réformes dans le domaine militaire. Un nouveau corps d'infanterie entraîné à l'européenne et par des officiers européens est créé en 1794 : le *Nizâm-i djedîd*, la « nouvelle organisation ». Les réformes financées par des taxes supplémentaires et des saisies de biens sont largement impopulaires, surtout dans les Balkans qui voient dans le *Nizâm-i djedîd* un instrument de répression supplémentaire, et parmi les janissaires hostiles à la nouvelle armée, ce qui conduit à la déposition du sultan (1807) et finalement à son assassinat (1808).

Sous le règne de Selim III se produisirent plusieurs insurrections, aux motifs des plus variés. Certaines avaient des motifs religieux, comme le wahhabisme : c'est en son nom que la tribu de Saoud (les Âl Sa'ûd) se lança à la conquête des Lieux saints de La Mecque et Médine dont les mausolées – y compris celui du Prophète, selon certaines sources hostiles aux wahhabites – furent rasés. Les troupes saoudiennes poussèrent jusqu'au sud de l'Irak pour détruire les Lieux saints chiites : le premier royaume wahhabite ainsi édifié ne fut réduit que par la guerre menée de 1811 à 1818 par les troupes d'Ibrâhîm Pacha, fils de Méhémet Ali, gouverneur

d'Égypte. D'autres insurrections, balkaniques cette fois, avaient des accents proto-nationalistes : à la fin du XVIIIe siècle, en Grèce, avec le poète Rhigas (exécuté en 1798) ou en Serbie sous la houlette de Kara Georges dont l'insurrection dura jusqu'en 1812. Autriche et Russie contribuèrent à susciter et soutenir les révoltes dans les Balkans, tout au long du XIXe siècle.

Les premières réformes ottomanes inspirèrent directement le sultan du Maroc, Muhammad III (r. 1757-1790) qui souhaitait réformer l'armée et la bureaucratie, essayer de nouvelles méthodes pour récolter les impôts. Il tenta de développer le commerce maritime, créa des monopoles à l'exportation, éleva les taxes à l'importation, et remplit son trésor par une taxe non islamique, le très impopulaire *maks*. Sa politique islamique elle-même reprit le modèle ottoman, avec la restauration de mosquées et de *zâwiya*, ainsi que l'organisation des ulémas en corps hiérarchique rémunéré, sur le modèle de la *'ilmiye*. Il fit vérifier les listes de descendants du Prophète pour freiner les impostures. Les successeurs immédiats de Muhammad III s'appliquèrent à défaire en partie son œuvre réformatrice : après avoir aboli le *maks*, dépendant désormais des seules taxes locales et pressurant à l'extrême les tribus fragilisées par des désastres naturels, le sultan Sulaymân (r. 1793-1822) fut finalement obligé d'abdiquer. Il n'en avait pas moins joué un rôle important en faveur de la réforme religieuse.

L'Algérie, puissante et stable au XVIIIe siècle, avait connu une longue période de troubles après la mort du dey d'Alger Muhammad ibn 'Uthmân (1776-1791) et bientôt des deys de Constantine et d'Oran. La course étant devenue une activité négligeable, la population étant accablée d'impôts, diverses révoltes éclatèrent en Kabylie et dans l'Oranais, dans une inspiration de réforme soufie sous l'égide de nouvelles confréries, la Darqawiyya, la Tijâniyya et la Rahmâniyya. La Tunisie, tributaire depuis 1756, vainquit l'armée algérienne en 1807. L'abolition de l'esclavage et la fin de la course imposées par les puissances européennes en 1816 illustraient la faiblesse de la Régence : en 1830, la France en profita pour prendre Alger, et bientôt Constantine, dans ce qui devait d'abord être une expédition punitive.

À l'est de l'Algérie, la Tunisie héritière des traditions étatiques et dynastiques des Hafsides, avait affirmé sa quasi-indépendance avec les beys mouradites au XVIIe siècle, puis avait connu une manière d'âge d'or sous les beys husseinites au XVIIIe siècle. Hammûda bey (1782-1814) qui tint tête à Venise ou à l'Espagne, résista aux raids algériens sur sa frontière et finit par conclure la paix avec la province algérienne (1821), put enfin affirmer une quasi-indépendance vis-à-vis de la Porte. Les beys

continuèrent toutefois à lui payer un tribut et à frapper monnaie au nom du sultan ottoman. En Tripolitaine, même quasi-indépendance avec la dynastie des Karamânlî qui, reconnus par le sultan comme beylerbeys, régnèrent pendant tout le XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle. Ce n'est qu'en mai 1835 que le pays fut repris en main par l'administration directe ottomane qui s'y maintint jusqu'à la conquête italienne en 1911.

En Égypte, province de l'Empire ottoman gouvernée par des beys mamelouks, les crises de la fin du XVIIIe siècle entre factions mameloukes, les exactions et spoliations sous couleur de prélèvement fiscal, facilitèrent la conquête par l'expédition de Bonaparte (1798-1801) : la France, qui visait en réalité à affaiblir durablement la puissance anglaise en Inde et envisageait déjà la fin de l'Empire ottoman, prétendait assurer la libération des peuples de l'Orient. Bonaparte en appela à un sentiment national égyptien, alors inexistant, contre l'oppresseur turc, ainsi qu'à une sorte de propagande « islamique ». Fin 1798, les Français envahirent la Syrie en recourant cette fois au thème d'une renaissance de la nation arabe – thème alors parfaitement incompris des populations arabophones. Après l'échec de Syrie, l'armée française se replia en Égypte, mais la résistance des Mamelouks en Haute-Égypte et la destruction de la flotte française à Aboukir par les Anglais finirent par entraîner la mobilisation des forces ottomanes et diverses révoltes urbaines. L'armée française fut finalement battue en 1801 et la paix signée en 1802.

Toute l'affaire n'avait-elle été qu'une péripétie, une parenthèse éphémère ? Grâce à Kléber et aux savants de l'Expédition, la célèbre *Description de l'Égypte*[3] vit le jour. Idées et discours venus de l'Europe révolutionnaire, s'ils restèrent lettre morte à l'époque, inspirèrent, quelques décennies plus tard, nationalistes arabes et égyptiens, au point que l'Expédition d'Égypte fit désormais figure, pour eux aussi, de *terminus post quem*. *A posteriori*, tous datèrent de l'Expédition d'Égypte l'irruption de la modernité en Orient. Cette illusion rétrospective est remise en cause par l'historiographie actuelle qui travaille sur les fortes continuités égyptiennes entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, et met en lumière l'importance des années 1830 comme tournant majeur dans les domaines social, économique et même culturel. Ce qu'il faut finalement retenir de l'Expédition d'Égypte et de ses conséquences, c'est surtout qu'elle créait un précédent inouï dans l'Empire, celui d'une véritable conquête coloniale.

3. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'Armée française*, Paris, Imprimerie impériale (puis royale), 1809-1822.

L'Égypte de Méhémet Ali et de ses successeurs

Après le départ des Français, la situation en Égypte est confuse : en 1805, le sultan finit par reconnaître Méhémet Ali (en arabe : Muhammad 'Alî), chef du contingent albanais, comme gouverneur d'Égypte. Méhémet Ali triomphe des Mamelouks, puis des wahhabites auxquels son armée prend La Mecque et Médine en 1813, ce qui fait de lui le protecteur des Lieux saints en lieu et place du sultan. Convaincu de la faiblesse des pays musulmans, décidé à entreprendre une politique de réformes, sans rejeter la souveraineté ottomane (devenue nominale), Méhémet Ali constitue à partir de 1815 une armée fondée – nouveauté considérable – sur le principe de la conscription : les paysans égyptiens sont d'abord encadrés par des officiers étrangers aux côtés d'officiers égyptiens qui avaient étudié en Europe, en France ou en Italie. Une série d'écoles militaires est créée. L'armée égyptienne réprime la révolte crétoise puis grecque (1825-1826), conquiert le Soudan, plus tard envahit la Palestine et la Syrie (1831-1832) et va jusqu'en Anatolie combattre les troupes ottomanes elles-mêmes, vaincues à plusieurs reprises en 1839. Un système de fiscalité plus efficace est mis en place : l'État confisque les *waqf* et les exemptions fiscales sur les terres qui en bénéficiaient. Il abolit également l'affermage fiscal (*iltizâm*) pour faire percevoir l'impôt par ses agents, crée progressivement des monopoles étatiques pour l'exportation de nombreux produits agricoles. Enfin l'impôt de la *firda* (1823-1824) est établi sur deux critères, l'immeuble et la personne. On tente d'instituer un service de santé en province, et un service d'état-civil dans les grandes villes (1839). Bientôt a lieu le premier recensement exhaustif de la population égyptienne (1846-1848). En Égypte comme dans beaucoup d'États, avec l'aide d'experts européens, c'est bien une rationalisation de l'intérieur, à l'aide de techniciens et d'ingénieurs, qui s'opère peu à peu dans l'action publique. En Syrie occupée par ses armées, le fils de Méhémet Ali, Ibrâhîm Pacha, modernise l'administration, favorise une certaine émancipation des chrétiens en pleine expansion démographique et autorise l'arrivée de missionnaires – notamment les jésuites en 1831 – et en général d'Européens. Conscription et fiscalité nouvelle sont étendues de l'Égypte à la Syrie, ce qui suscite des tensions locales alimentées par Ottomans et Britanniques.

Finalement, la puissance égyptienne soutenue par la France paraît menacer l'Empire ottoman et inquiète les pays européens : la crise d'Orient qui éclate en 1840 met aux prises l'Angleterre et la France. Les puissances

européennes (sauf la France, alliée de Méhémet Ali) imposent un accord entre Empire ottoman et Égypte : les troupes égyptiennes doivent évacuer l'Anatolie, la Syrie et bientôt le Hedjaz. L'Égypte qui doit renoncer à ses conquêtes, Soudan excepté, devient en échange, par le traité de Londres de 1841, une province autonome de l'Empire, avec gouvernement héréditaire pour les descendants du vice-roi. Essentiellement pragmatique, Méhémet Ali ne cherchait sans doute pas à prendre le pouvoir à Istanbul, contrairement à ce qu'on a pu parfois écrire. Il n'était pas davantage épris d'occidentalisation à tous crins, encore moins se voulait-il « le fondateur de l'Égypte moderne » – un pays dont il ne parlait pas la langue. Mais il était fermement résolu à emprunter à l'Occident certains des moyens d'un renouveau du monde musulman. Il entreprit de renforcer le gouvernement : toutes les terres devinrent propriété de l'État (*mîrî*) qui les confia à des paysans. Des monopoles furent établis dans tous les domaines, y compris agricoles ; la culture des produits d'exportation fut encouragée. L'industrie textile se développa, des machines furent importées, avec peu de succès toutefois. Le commerce, malgré d'autres tentatives dirigistes, resta pour l'essentiel aux mains des intermédiaires syriens généralement chrétiens, venus en Égypte au XVIIIe siècle, ou grecs. Méhémet Ali s'appuyait également sur une active minorité arménienne.

Des Français jouèrent un rôle déterminant dans l'entreprise de modernisation de Méhémet Ali, comme le célèbre colonel Sève, devenu Soliman Pacha après sa conversion à l'islam, chef d'état-major de l'armée égyptienne en 1816, comme André Clot (Clot-bey) qui ouvrit un hôpital, une école de médecine et la première école de sages-femmes en 1832, et comme les saint-simoniens qui voyaient dans l'Égypte le lieu même d'une régénération spirituelle. Ainsi fut améliorée et développée la culture du coton, grâce au coton à longue fibre (le coton Jumel), tandis que le système d'irrigation était profondément et durablement transformé par la création de canaux et de barrages à la naissance du Delta. La création d'écoles spéciales pour les besoins de l'armée et de l'administration ne s'appuyait toutefois pas encore sur un véritable enseignement primaire, a fortiori secondaire, et ce sont encore les Azhariens – sortis de la mosquée-université al-Azhar – qui fournirent pendant longtemps l'essentiel des élèves, qui plus est des maîtres de ces écoles, les premiers médecins, ingénieurs, architectes, mathématiciens et même officiers. L'envoi d'étudiants en France, dont la première fournée (1826-1831) se fit sous la houlette d'un imam-aumônier, le célèbre écrivain Rifâ'a al-Tahtâwî, complétait le dispositif. Ces étudiants égyptiens envoyés en Europe furent 349 en tout, de 1809 à 1849, futurs cadres du pays. À son

retour, Tahtâwî fonda pour les besoins de l'État une politique de traduction de textes européens, notamment français, de manuels, et d'édition de textes arabes, appuyée sur l'imprimerie étatique de Bulaq fondée en 1822.

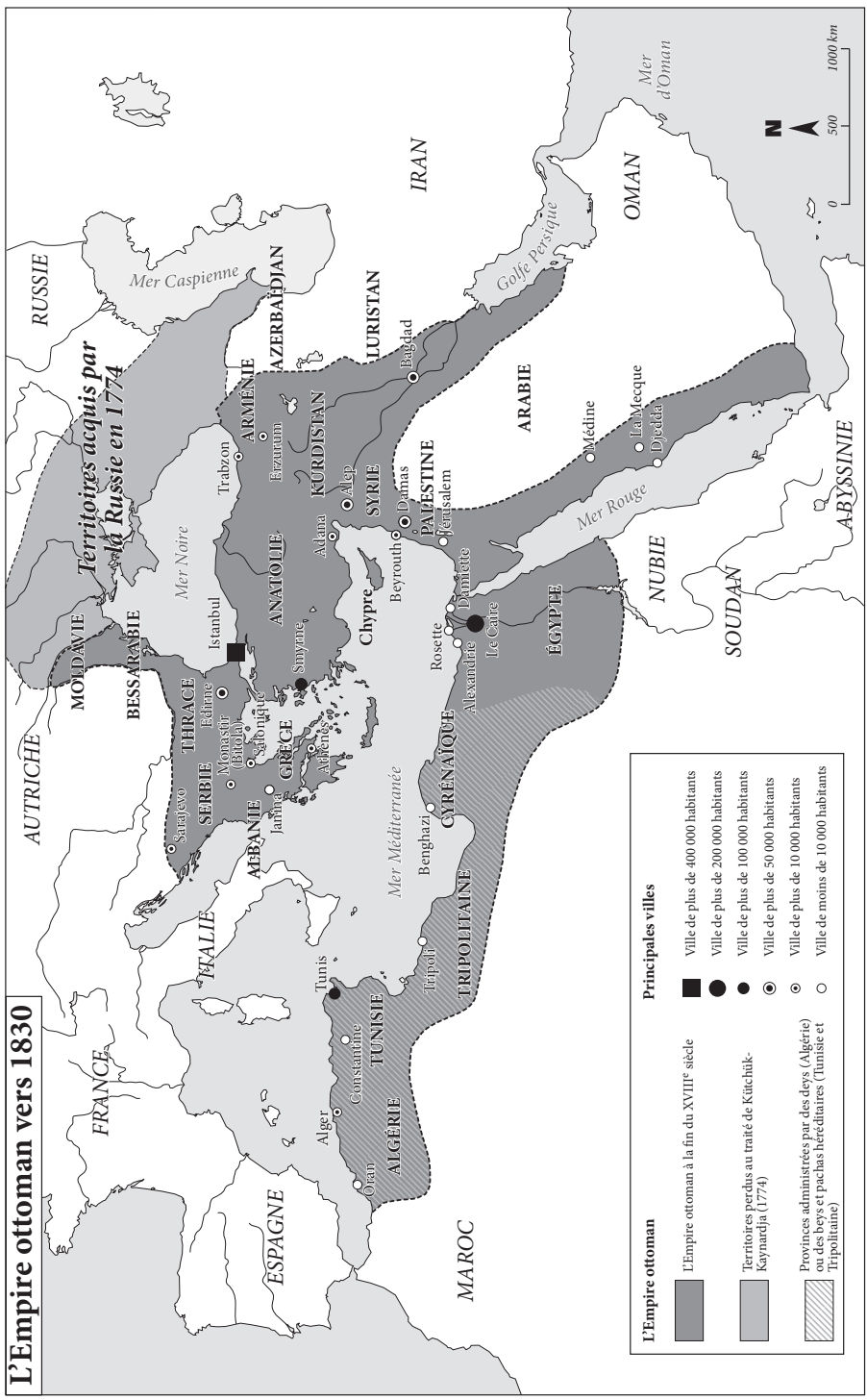
Sous les successeurs de Méhémet Ali, ces différentes réformes connurent des hauts et des bas : après avoir été freinées, voire abandonnées sous 'Abbâs Ier (r. 1848-1854), les réformes reprirent en Égypte sous Saïd (r. 1854-1863) qui signa en 1854 avec Ferdinand de Lesseps la concession pour le canal de Suez.

La première phase des *tanzîmât* ; le tournant des années 1830-1840

Dans l'Empire, Mahmud II (r. 1808-1839) décida d'accélérer les changements en supprimant en 1826 le corps des janissaires et en faisant exécuter les chefs de la confrérie des Bektachis, réputés leurs inspirateurs : ainsi put-il rapidement créer une nouvelle armée avec l'aide d'instructeurs européens et sur le modèle de l'armée égyptienne. S'il jouissait du soutien des *sheykh ül-islâm* successifs et, on l'a dit, des cheikhs de la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, il n'hésita pas à faire appel à des techniciens européens (militaires et ingénieurs). Comme en Égypte, un soutien technique et même intellectuel ne paraissait nullement une menace dans des États pluriconfessionnels habitués à recourir aux compétences de leurs populations non musulmanes pour un meilleur service de l'État.

Mais l'intervention directe des grandes puissances sur le plan diplomatique et militaire s'accentuait : la flotte ottomane fut détruite à Navarin (1827) par une flotte franco-britannique venue au secours de l'insurrection grecque. Le soutien russe aux insurrections balkaniques s'acheva par l'indépendance grecque (1830), assortie d'une autonomie de la Serbie, de la Moldavie et de la Valachie, tandis que la Bessarabie devenait russe. Le schéma de construction nationale dont la Grèce donna le modèle et la séquence – renaissance littéraire et linguistique, intérêt pour le folklore, nationalisme – fut reproduit par la plupart des peuples de l'Empire, chacun à son tour : Grecs et Serbes, Roumains, Bulgares, Arméniens, Arabes (en fait Syriens) à partir des années 1860-1880, et à la toute fin de l'Empire ottoman, Albanais et Kurdes. L'influence des idées de la Révolution française et des guerres napoléoniennes, le droit des peuples, l'identification d'une langue dominante à une nation jouèrent incontestablement un rôle décisif dans la diffusion de ces idées, une diffusion toutefois très progressive et loin d'être générale.

Carte 3. L'Empire ottoman vers 1830



Les peuples de l'Empire ne connurent pas nécessairement les phases suivantes qu'illustre le modèle grec : insurrection avec l'aide de puissances européennes, répression, autonomie et finalement indépendance d'un État-nation. En 1848, par exemple, lorsque la Roumanie, dans l'enthousiasme du « printemps des peuples », proclama son unité, son indépendance, et promit une Constitution, Russes et Ottomans écrasèrent la rébellion. N'imaginons d'ailleurs pas que ces mouvements d'idées, animés d'abord par des intellectuels et des citadins, suscitaient une adhésion unanime et univoque de la part des rebelles eux-mêmes. Bien des révoltes dans l'Empire continuaient à avoir pour motif principal la misère, les exactions du système fiscal, le rejet de la conscription ou de la corvée, exprimés en termes confessionnels, éventuellement nationaux – mais pas toujours. Notons qu'il n'y eut pas d'évolution nationaliste séparatiste en Iran, malgré une diversité linguistique et ethnique aussi considérable que dans l'Empire ottoman : l'Azerbaïdjan, avec toute sa spécificité ethnique et linguistique, se sentait bien iranien. Au Maroc, nul territoire du *bled Sîba*, malgré de nombreuses insurrections, ne rêva jamais d'indépendance par rapport au sultanat.

Alors que la Grèce se voit accorder l'indépendance, la conquête de l'Algérie par la France commence en juin 1830 : longue et indécise, cette conquête atteste surtout l'impuissance de l'Empire ottoman à maintenir son intégrité. Une nostalgie pour l'Empire ottoman se maintiendra longtemps en Algérie, d'une part par vagues migratoires vers l'Empire (jusqu'en 1911), d'autre part par des contacts étroits avec la Tunisie, ottomane jusqu'en 1881, enfin par le maintien de pèlerinages aux Lieux saints, très surveillés par l'administration coloniale française. La Turquie d'Atatürk à ses débuts, lors de la « guerre d'indépendance » menée contre les Grecs, et plus tard l'Égypte de Nasser, furent les derniers avatars du modèle oriental aux yeux des Algériens du XXe siècle.

Devant ces reculs importants, l'État ottoman tenta, avec un succès inégal, de renforcer la centralisation du pouvoir : il ne s'agit pas d'un retour au *statu quo ante*, comme on l'a trop écrit, mais plutôt d'un nouveau type de centralisation et d'État qui se met en place, dans un contexte international sans précédent. Ces réformes civiles s'affirment dans la décennie 1829-1839 grâce à deux grands vizirs partisans des réformes et à un milieu de réformateurs, anciens secrétaires d'ambassades en Europe ; citons Mustafa Reshid Pacha (1808-1858) qui fut ambassadeur à Paris et à Londres, ministre des Affaires étrangères et plusieurs fois grand vizir après 1839. Les réformes administratives

touchent, comme l'a écrit Robert Mantran, « les habitudes et la vision même de l'État ». Le gouvernement est organisé en ministères à l'européenne, les affaires financières regroupées dans une seule administration, un Conseil supérieur de justice fondé en 1838 prépare les textes législatifs, les Affaires étrangères deviennent en 1836 un véritable ministère, mais il faut attendre 1869 pour qu'un ministère de l'Intérieur soit instauré. À l'instar de l'Égypte de Méhémet Ali, un Bureau de traductions est créé pour former fonctionnaires et hommes d'État, destinés à séjourner dans les ambassades et légations ottomanes des capitales européennes. Bien que recensement nominal et cadastre soient projetés, la mise en application des réformes dans les provinces n'est que très progressive. Si une partie du personnel ottoman était convaincue de la nécessité des réformes, résistances et pesanteurs locales se firent sentir, souvent au nom des traditions ottomanes et de la défense de l'islam. C'est en fait à une efficacité plus grande de l'État que tentaient parfois de résister les provinces.

Il serait erroné, on l'a dit, de voir les réformes égyptiennes et ottomanes comme l'irruption de la modernité dans un monde sclérosé, passif et moribond qui n'aurait attendu que l'étincelle européenne pour s'animer ; un monde replié sur lui-même que seule la rencontre avec l'Occident aurait fait s'ouvrir ; il n'en est rien et seule la méconnaissance des XVIIe-XVIIIe siècles pourrait conduire à un tel diagnostic. Il serait tout aussi erroné d'y voir un processus systématiquement repoussé par les ulémas ou d'une façon générale par des « forces réactionnaires » (selon une expression courante en turc et en arabe). On pourrait arguer au contraire que les réformateurs, dans les premières décennies, furent tous d'abord formés dans des écoles islamiques avant de poursuivre leur formation comme traducteurs, dans des ambassades ou encore dans un petit office d'administration provinciale ; que des *sheykh ül-islâm* soutinrent fermement la politique de réformes de Selim III et que c'est un milieu islamique qui est à l'origine de l'acte qui lance les *tanzîmât*, le *hatt-i sherîf* de Gülhane en 1839. Enfin des ulémas de tout rang furent nombreux à soutenir les *tanzîmât*, comme fonctionnaires, comme juges, comme instituteurs ou professeurs, ou encore dans l'administration locale. La modernité des *tanzîmât* n'apparaissait pas comme anti-islamique, puisque ces réformes visaient au contraire explicitement à restaurer la splendeur ottomane et l'islam dans leur force première : un discours auquel adhéraient la plupart des réformateurs ottomans. Il en fut de même dans le Maroc de Muhammad IV (r. 1859-1874) et

de Hasan Ier (r. 1873-1894) : les ulémas marocains, pourtant réputés particulièrement traditionnels, acceptèrent les réformes de l'armée tant qu'elles permirent d'espérer le retour d'un djihad victorieux. L'historien marocain Nâsirî, dans les années 1880 encore, évoquait dans le *Kitâb al-Istiqsâ'* au sujet des réformes marocaines le zèle louable que chacun doit nourrir pour sa religion, son État (*dawla*) et sa patrie (*watan*). Il semblait encore possible de choisir, dans les apports européens, le bon grain et l'ivraie : rédigés en turc ottoman, à partir des années 1860, des manuels de savoir-vivre inspirés des manuels de savoir-vivre européens devaient apprendre aux élites à se comporter en société à la façon européenne, sans renier pour autant leur identité musulmane ou orientale.

À la mort de Mahmud II, son fils, le jeune Abdülmedjid Ier (r. 1839-1861), dut proclamer sous la pression des réformateurs ottomans une charte préparée par son père et Mustafa Reshid Pasha : il s'agit du *hatt-i sherîf* de Gülhane, présenté le 3 novembre 1839 « devant les plus hautes autorités de l'État, les personnalités religieuses, les responsables des activités économiques, le personnel diplomatique » (R. Mantran). L'égalité de tous les sujets de l'Empire, sans distinction de religion ou d'identité nationale, est affirmée. Le texte insiste sur la sécurité des personnes et des biens, sur la garantie d'une justice conforme à la loi établie, sur une fiscalité juste et réglée. Le système d'affermage de l'impôt (*iltizâm*) est en principe aboli : désormais est prescrit le versement direct des impôts à l'État en proportion de la fortune et des revenus. L'armée est nourrie par des contingents fournis sur une base locale, et le service militaire ne peut dépasser une durée de cinq ans. Tels sont les principes dont on affirme l'étendue à tous les sujets quelle que soit leur religion. Premier pas dans le domaine juridique, le Code pénal qui est adopté en 1840 rappelle à son tour l'égalité de tous devant la loi, le refus de l'arbitraire, la codification de la loi contre les fluctuations de la coutume. Mais l'abolition du fermage des impôts et son remplacement par la perception des impôts par des fonctionnaires ne purent vraiment être appliqués, et l'*iltizâm* dut souvent être rétabli. Il s'agissait en fait plutôt de restreindre les pouvoirs du fermier fiscal (*multazim*) et de rendre les prélèvements plus efficaces : par exemple le *'ushr* (la dîme de 10 %) passa à 12 %, comme le montre Farouk Hoblos pour Tripoli de Syrie. Le *badal* (taxe d'exemption militaire) fut également prélevé après 1856. À ces taxes enfin, s'ajoutait la corvée, en Égypte comme dans l'Empire, pour laquelle toute exemption se monnayait. Ce n'est que dans les années 1860 que les rendements de la plupart des impôts devinrent vraiment efficaces dans l'Empire ottoman.

Une administration plus centralisée se mit peu à peu en place, en même temps qu'un libéralisme économique qui permit à l'Europe d'intervenir encore davantage. Les réformes s'intensifient avec un Conseil supérieur des réformes en 1854. Une bureaucratie se forme : les nouveaux fonctionnaires portent costume européen (obligatoire depuis 1829) et tarbouche, appelé aussi fez et inspiré de la chéchia tunisienne. Les serviteurs de l'État ne s'appellent plus *kul*, mais depuis 1835 *me'mur* (fonctionnaire) : ils reçoivent un salaire déterminé selon leur fonction et leur rang ; leur nombre dans l'administration centrale croît de façon spectaculaire, passant d'environ mille à environ cent mille scribes employés par la Sublime Porte, en moins d'un siècle. De même les sujets (*reʿâyâ*) sont-ils désormais des *tebâʿ* : la disparition de cette séparation entre serviteurs de l'État et sujets de l'Empire, longtemps distinctive, disparaissait au profit de nouvelles élites ou classes moyennes. Parmi les fonctionnaires, on comptait de nombreux Arméniens qui servirent dans l'administration judiciaire puis, après la loi des vilayets de 1864, dans l'administration provinciale.

Sous le règne de Mahmud II, comme en Égypte, pour nourrir le flux croissant de fonctionnaires, des écoles d'État séculières furent mises en place, au niveau primaire (*ibtidâ'iye*) et secondaire (*rüshdiye* : littéralement écoles pour « adolescents », ayant atteint l'âge du *rüshd*) pour enseigner langues, mathématiques, histoire, géographie et religion à des élèves de 10 à 15 ans. Les réformateurs ottomans espéraient que ces élèves représenteraient toutes les communautés de l'Empire. Le brassage scolaire nécessaire à la survie de l'Empire ne se produisit pourtant pas au degré espéré, les non-musulmans préférant souvent leurs écoles ou celles des missions aux institutions d'État marquées par un indéniable cachet musulman. Ces différentes écoles restèrent très peu nombreuses, et comme en Égypte, une bonne partie du personnel enseignant venait, avec ses turbans, du système des écoles islamiques qui demeurait le principal formateur de la jeunesse. Ils en perpétuaient l'esprit dans les écoles modernes au moment même où, surtout à la fin du XIXe siècle, certains élèves et professeurs des écoles islamiques aspiraient à voir s'ouvrir leur propre système d'enseignement : bien des sujets de l'Empire eurent une formation mixte. La grande majorité des habitants, et notamment les femmes, restaient toutefois analphabètes : c'est vrai dans l'Empire ottoman, et davantage encore en Iran. L'Égypte se distingue par une certaine précocité de l'alphabétisation des garçons (toute relative toutefois) : un homme sur cinq savait lire et écrire, dans les générations

nées en 1870 – et la courbe statistique indique que le fait remonte au début du XIXe siècle, voire à la fin du XVIIIe siècle, période où s'étaient développées les écoles coraniques (*kuttâb*).

Le coût des réformes conduisit les sultans à recourir abusivement à l'émission d'une monnaie de papier, les *kaine* mis en circulation à partir de 1840, sans les garantir véritablement par une encaisse métallique. Cela favorisait d'autant plus les falsifications. Les échanges commerciaux avec l'Europe s'amplifiaient : un traité de commerce avec la Grande-Bretagne (1838) puis la France fut suivi par divers États européens. La baisse des droits de douane pour les produits importés et l'abolition des privilèges accordés aux intermédiaires locaux ouvraient la voie non seulement au développement du commerce extérieur, impressionnant, mais aussi au libéralisme économique qui contribua à placer l'économie ottomane sous la tutelle des grandes puissances européennes.

La Tunisie d'Ahmad Bey (1837-1855) suivit en partie une évolution similaire à celle de l'Empire, en matière de réformes : ambitions d'armée moderne ; marine de guerre ; création en 1840 de l'École militaire du Bardo où l'on forme à la fois les futurs officiers de l'armée beylicale et les futurs administrateurs ; fondations pieuses pour la mosquée de la Zaytûna ; efforts d'industrialisation sur le modèle égyptien. Comme dans l'Égypte de Méhémet Ali, bien des initiatives se soldèrent par des semi-échecs ainsi que par l'affaiblissement des ressources financières.

L'historien du Moyen-Orient, quels que soient ses sources ou son sujet de prédilection, ne peut que sentir un vrai tournant vers cette fin des années 1830 ou ce début des années 1840. Au moment où s'instaure une large autonomie égyptienne, où la France conquiert malaisément l'Algérie, où le Maroc renonce malgré lui au djihad, l'Empire ottoman est soumis de plein fouet au choc de l'économie européenne, qui met bientôt à mal son artisanat traditionnel. Il décide de la façon la plus solennelle l'entrée dans un mouvement de réorganisation (c'est le sens du mot *tanzîmât*) et de réforme qui, en quelques décennies, obtient des résultats spectaculaires : centralisation administrative, modernisation de l'appareil étatique, très inégale occidentalisation de la société – visible surtout dans les débuts de la planification urbaine d'Istanbul ou du Caire – au nom de l'avancée vers la « civilisation » dont le modèle est l'Europe, c'est-à-dire essentiellement la France (et, en France, surtout Paris) et la Grande-Bretagne (et, en Grande-Bretagne, surtout Londres). Les successeurs de Mahmud II, qu'il s'agisse d'Abdülmedjid Ier (r. 1839-1861), d'Abdülaziz (r. 1861-1876)

qui entreprit en 1867 un voyage en Europe, de Murad V (r. 1876) ou enfin d'Abdülhamid II (r. 1876-1909), furent tous de fervents partisans des réformes : ils tentèrent de les parachever avec d'autant plus de résolution que l'Empire paraissait davantage menacé par les grandes puissances et la montée des nationalismes. Affirmer nettement une identité ottomane, ailleurs égyptienne ou plus généralement islamique, quels que soient les emprunts consentis, est une idée forte, qui alla en s'amplifiant, nourrie par l'orientalisme dont les élites égyptiennes et ottomanes étaient de plus en plus informées.

C'est sans doute à la fin de ces années 1830, bien davantage qu'avec l'Expédition d'Égypte ou l'avènement de tel sultan que se joue l'entrée rapide du Moyen-Orient dans une modernité toujours plus présente, plus oppressante, plus dominatrice : à vrai dire, celle à laquelle l'Europe elle-même – dans sa diversité – est alors confrontée. Le tournant est économique avec l'essor du capitalisme et la pénétration commerciale européenne. Il est politique avec les réformes lancées par le vice-roi et les sultans, diplomatique avec l'extension générale des compétences capitulaires, colonial avec la conquête de l'Algérie, enfin militaire avec la multiplication des insurrections généralement attisées par la Russie et les puissances européennes, sur le modèle grec ou serbe.

Réformes au Maroc et en Iran

Moins spectaculaires que les réformes égyptiennes ou les *tanzîmât* ottomanes, les tentatives de réforme n'en existent pas moins au Maroc et en Iran. Au Maroc, le sultan 'Abd al-Rahmân (r. 1822-1859) ne se montre toutefois pas capable de mener le djihad, ni à Tlemcen contre la conquête française en 1830, ni ensuite pour soutenir l'émir Abdelkader, qui se présente comme *khalîfa* du sultan du Maroc mais bâtit en fait son propre État à partir de l'ouest algérien, frappe monnaie et impose ses propres taxes. Le sultan élimine son encombrante garde d'élite (1834) pour permettre la mise en place d'une armée nouvelle ('*askar nizâmî*) sur le modèle des réformes de Selim III. Une telle épuration correspond à l'élimination des janissaires à Istanbul ou des Mamelouks au Caire. Malgré ces efforts, la bataille d'Isly (14 août 1844) entre armée française et armée marocaine commandée par le fils du sultan est une défaite humiliante qui contraint le Maroc à signer le traité de Tanger et celui de Lalla Maghnia : la frontière entre Maroc et Algérie coloniale se durcit.

En Iran, une partie des élites qajares sont conscientes de la nécessité de réformer l'administration et de créer une force militaire moderne qui puisse à la fois lutter contre l'ennemi et mater les révoltes internes. Fath Ali Chah lui-même nomme son fils Abbâs Mirzâ, un tenant de la réforme (en partie sous influence ottomane), comme gouverneur de l'Azerbaïdjan iranien : il y crée des arsenaux, s'efforce d'améliorer la levée de l'impôt, envoie quelques étudiants en Grande-Bretagne dont l'un, Mirzâ Sâleh Shirâzi, crée en 1836 le premier journal iranien. En 1806-1807, le chah appointe un conseil de quatre vizirs, reçoit une mission militaire française et une aide britannique pour organiser une armée (sans grand succès), plus tard établit fugitivement une Cour de justice. À partir du traité de Golestan en 1813 qui sanctionne l'abandon de la Géorgie et des khanats du Caucase, la Perse subit des pressions croissantes de la part de la Russie et du Royaume-Uni : c'est ce que l'on appela après coup « le Grand Jeu » (un terme apparu dans le roman *Kim* de Rudyard Kipling, en 1901) par lequel les Britanniques cherchaient à protéger les routes commerciales vers l'Inde, alors que les Russes tentaient de s'étendre en direction du golfe Persique d'une part, du détroit des Dardanelles d'autre part. Le résultat en fut la création de l'Afghanistan. Fath Ali Chah, après dix ans de guerre contre la Russie, est défait : le traité de Turkmanchay en 1828 contraint la Perse à abandonner l'Arménie persane (khanat d'Erevan et khanat de Nakhitchevan), pour fixer sur l'Araxe la frontière avec la Russie. Quinze ans après le traité de Golestan, les reculs territoriaux sont considérables. Abbâs Mirzâ meurt en 1833, un an avant son père, auquel succède son petit-fils Mohammad Chah (r. 1833-1848), parrainé par un tuteur peu préparé à sa tâche, et pressé par les représentants russe et britannique de mener des réformes.

Les revenus irréguliers de l'Empire qajar freinent toute amélioration, mais la stabilisation des frontières avec la Russie (après le traité de Turkmanchay en 1828) et avec l'Empire ottoman (traité d'Erzeroum en 1847) instaure une période de paix qui permet de développer le commerce. L'établissement d'une véritable ligne frontière – celle qui sépare aujourd'hui encore l'Iran de l'Irak – fut particulièrement laborieux, du traité d'Erzeroum jusqu'à 1914 : on comprend qu'elle fut contestée au XXe siècle. Lorsque Nâser ed-Dîn Chah (r. 1848-1896) – jusque-là prince héritier à Tabriz – monte sur le trône, il approuve l'important programme de réformes proposé par son Premier ministre, Mirzâ Taqi Khân Amîr Kabîr (1807-1852). Amîr Kabîr qui avait eu l'occasion de négocier avec les Ottomans dont il connaissait les *tanzîmât* lança un

programme de réformes en Perse, mais la brève durée de son vizirat (1848-1852) ne lui laissa guère de temps pour les instituer durablement. Il créa toutefois Dâr ol-funûn (Polytechnique), école supérieure inspirée d'un modèle européen, dont les premiers diplômés sortirent en 1859. Il lança également le premier journal officiel de langue persane sur un modèle égyptien et ottoman. Il tenta de réduire les dépenses de l'État, de régler les taxes et les douanes pour remplir les caisses de l'État, de séparer cassette privée et fonds publics, et notamment de réduire les pensions des membres de la famille royale – ce qui lui coûta sa disgrâce. Exilé à Kashân, il fut exécuté en 1852 et les réformes furent freinées par Nâser ed-Dîn Chah à partir des années 1860.

Missions, communautés, peuples

Dans tout le Moyen-Orient, la venue de missionnaires protestants, puis catholiques, modifie singulièrement le paysage des grandes villes, bien sûr, mais aussi de régions rurales plus difficiles d'accès comme l'Azerbaïdjan iranien, le Kurdistan, le Mont-Liban. Fondée en 1799, à Londres, la Church Missionary Society (CMS), anglicane, s'installe à Malte en 1815 et commence à distribuer des bibles à Jérusalem en 1819. À Jérusalem, elle est bientôt rejointe par les premiers missionnaires de l'American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) qui transfère son centre à Beyrouth. De là, les missionnaires protestants essaiment en Anatolie et en Perse. Portée par le Second Réveil (1800-1830) qui prend son essor après l'indépendance américaine, l'ABFCM est une organisation presbytérienne qui fédère plusieurs dénominations. Critiques à l'égard des Églises officielles, ces organisations missionnaires sont portées par un mouvement millénariste. Le Proche-Orient est pour elles moins terre d'islam que Terre biblique qu'il faut reconquérir pour le Christ. L'ambition de promouvoir un renouveau (*revival*) du christianisme oriental s'affirme bientôt. À partir de 1851, la CMS envoie des missionnaires en Palestine, puis s'installe en Perse dans les années 1870.

En Palestine, se joue « l'invention de la Terre sainte » (Henry Laurens) : les milieux du protestantisme libéral en Europe ou le Second Réveil américain, et surtout les milieux anglicans du *restorationism*, sorte de sionisme avant la lettre, voient dans le retour à la Terre sainte un signe eschatologique à encourager. Le renouveau biblique comme la sacralisation nouvelle de la Terre sainte coïncident bientôt avec

le développement de l'islamologie. L'essor des études coraniques est nourri à la fois par les polémiques de l'époque moderne, entre catholiques et protestants, par le protestantisme libéral de langue allemande et par le judaïsme européen réformé : c'est de la « science du judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*), née à Berlin dans les années 1810-1820, que viennent certains des premiers grands islamologues et leurs successeurs comme le Hongrois Ignace Goldziher (1850-1921), héritier de son approche critique. Influence de l'exégèse biblique du protestantisme libéral, rationalisme et mystique mêlés, domination de la philologie et recherche des textes authentiques ou originels nourrissent les premières études islamologiques.

Le renouveau des missions catholiques suit celui des missions protestantes avec quelques années de retard au Moyen-Orient. Soutenu par la croissance démographique de l'Europe, il est porté par le mouvement de restauration de l'Église catholique en France après la période révolutionnaire. Les missions arrivent en Orient à un rythme régulier, après 1820, puis plus soutenu à partir des années 1850. La Compagnie de Jésus reprend sa mission de Syrie en 1831 à la faveur de l'occupation égyptienne. Les lazaristes s'établissent en Syrie et en Perse. Bientôt, des congrégations féminines comme les Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, les Filles de la Charité, les Dames de Nazareth et les Sœurs de Notre-Dame de Sion s'établissent en Syrie et en Palestine. De ce fait, la France, ayant dû renoncer en 1841 à son alliance privilégiée avec l'Égypte de Méhémet Ali, prétend étendre son protectorat des catholiques latins aux catholiques orientaux, qu'elle perçoit comme ses agents d'influence dans le monde ottoman. En Méditerranée, l'italien cède peu à peu la place au français comme *lingua franca*. Une ardente rivalité oppose la France à la Russie, acharnée à la disparition de l'Empire et à la cause des Slaves, et à l'Angleterre – qui appartient à la nébuleuse protestante, surtout représentée en Orient par les presbytériens américains, et qui soutient, sur le terrain, druzes du Mont-Liban et juifs de Palestine. Les rivalités religieuses entre puissances européennes, notamment autour de Jérusalem, apparaissent à partir des années 1840. En 1850, est créé le *millet* protestant bientôt suivi par la création d'autres *millet* renforcés par les *tanzîmât*. Le *millet* (communauté) n'avait pas toujours été synonyme de communauté confessionnelle, a fortiori d'Église : c'est au XIXe siècle qu'il prit ce sens restrictif, dans une réification qui alimentait une vision confessionnelle du monde. Le rôle important des laïcs dans le *millet* protestant devait servir de modèle aux Arméniens grégoriens ou

aux juifs pour la réforme de leur propre *millet*, face à un clergé oriental généralement conservateur et soucieux de ses privilèges.

Avec l'installation des missions chrétiennes, les enjeux consulaires et l'essor des communautés chrétiennes orientales, apparaît en Syrie sous administration égyptienne l'antisémitisme moderne, lié aux rivalités entre communautés. L'affaire de Damas qui éclate en février 1840 fait référence à la mystérieuse disparition d'un moine capucin de nationalité française : le consul de France et la police égyptienne se tournent vers des membres de la communauté juive de Damas, en les accusant de crime rituel. Un accusé juif meurt sous la torture, un autre se convertit à l'islam, les musulmans de Damas pillent une synagogue. Les gouvernements occidentaux, à l'exception de la France, et leurs consuls à Alexandrie se mobilisent alors pour obtenir du vice-roi d'Égypte, Méhémet Ali, la grâce des accusés juifs de Damas. Une délégation de juifs français (Adolphe Crémieux) et britanniques (Moses Montefiore) se rend en Égypte pour plaider leur cause, en août 1840, et obtient la libération des neuf prisonniers survivants. L'affaire, qui entraîna beaucoup d'émotion en Europe, marquait, pour la première fois, des formes de solidarité juive entre Europe et Proche-Orient, et préluda à la création de l'Alliance israélite universelle à Paris en 1860. Elle montrait aussi l'exportation et l'acclimatation de schémas antisémites européens et russes au Proche-Orient.

Outre l'afflux des missions et la constitution de communautés, un autre phénomène caractéristique du XIXe siècle est l'intensification des relations culturelles et économiques avec l'Europe : elle a pour fruit l'extension des capitulations à des « protégés », le plus souvent des non-musulmans, juifs au Maroc et en Tunisie, chrétiens dans l'Empire ottoman. Consuls et ambassadeurs disposent ainsi d'une sorte de clientèle avide des privilèges fiscaux et judiciaires qui lui permettent de prospérer. La multiplication de ces protégés, dans les ports, les grandes villes, les places commerciales est une perte de souveraineté pour l'Empire, une perte de ressources fiscales, une source d'innombrables conflits aussi. Notons cependant que, dans les années 1850, la grande majorité des juifs ou chrétiens orientaux restent sujets du Maroc ou de l'Empire ottoman : ni les juifs du Haut-Atlas, ni les coptes égyptiens, ni les nestoriens (bientôt appelés assyriens par les protestants et chaldéens par les catholiques) du Kurdistan ottoman, ni les Arméniens dans leur immense majorité n'ont le loisir de profiter des avantages d'une protection consulaire quelconque.

L'essor démographique des chrétiens au Proche-Orient leur donne un poids relatif plus important à un moment où le rôle de certains d'entre

eux, comme protégés des consuls européens, s'affirme dans l'économie. Peu avant 1840-1850, leur accès à un enseignement plus diversifié, grâce à un plus grand nombre d'écoles (celles des missionnaires ainsi que les leurs, créées justement pour limiter l'emprise missionnaire), les rend plus aptes à profiter des échanges avec l'Europe. Des négociants levantins profitent de leurs identités multiples et de leur relative maîtrise de plusieurs langues pour dominer les échanges entre Europe et Empire ottoman, à une époque où ceux-ci prennent de l'ampleur. Cette prospérité nouvelle et l'égalité proclamée par les actes majeurs des *tanzîmât* entraînent jalousie, rupture d'équilibres, confessionnalisation des sociétés – des sociétés où les rapports entre musulmans et non-musulmans qui n'avaient rien d'irénique peuvent se dégrader très vite en cas de crise. Dès 1840 environ, des heurts interconfessionnels violents se produisent au Kurdistan et au Mont-Liban, attisés dans le dernier cas par l'opposition entre l'Angleterre, soutien des druzes, et la France, appui des maronites ; à Alep en 1850, à Naplouse en 1854, éclatent des troubles. Les conflits naissent généralement pour des raisons avant tout socio-économiques, ou pour le partage du pouvoir local, mais ils sont exprimés dans un langage religieux et confessionnel. La fondation d'un évêché protestant anglo-prussien à Jérusalem (1842), celle d'un patriarcat catholique latin (1847) et enfin le rétablissement du patriarcat orthodoxe par les Russes font de la Palestine un enjeu majeur. Les puissances, qui s'opposent sur l'avenir de l'Empire – soit qu'elles entendent le sauver au nom de l'équilibre européen (France et Grande-Bretagne), soit, au contraire, qu'elles veuillent le faire disparaître (Russie) –, se disputent l'administration des Lieux saints chrétiens. C'est la cause de la guerre de Crimée (1853-1856), soldée par le traité de Paris et la proclamation du *hatt-i hümayûn* (1856) qui affirme l'égalité entre musulmans et non-musulmans.

Économie et transfert de technologie, adaptation, pressions

Le tournant des années 1830, on l'a dit, est en grande partie économique. Au traité de Balta Liman (1838), l'Angleterre obtient de Mahmud II la suppression des monopoles économiques et l'abaissement des droits de douane. Les capitulations sont également renforcées. Au Maroc, le représentant britannique, John Drummond Hay, convainc le sultan 'Abd al-Rahmân que la Grande-Bretagne peut protéger le Maroc en échange de

conventions commerciales : en 1856, deux conventions permettent l'abaissement des droits de douanes, la fin des monopoles de commerce royaux et l'ouverture du Maroc au commerce atlantique, avec l'extension de la « protection » de sujets marocains par la Grande-Bretagne, notamment les employés d'entreprises étrangères. La Grande-Bretagne se taille désormais la part du lion dans les importations et exportations marocaines. Après ces conventions de 1856, une courte guerre entre Espagne et Maroc à Tétouan (1859) oblige le Maroc à s'acquitter d'une somme énorme, financée par un prêt britannique : ceci achève de vider les caisses de l'État et de faire du Maroc un État subalterne où le représentant britannique occupe le pouvoir réel. Une pression similaire et un patient détricotage des monopoles de l'État en Tunisie beylicale et en Égypte, sous pression européenne et surtout britannique, contribuent à l'affaiblissement, non seulement des économies traditionnelles, mais aussi des initiatives économiques et artisanales constituées sous l'effet des premières réformes. Les machines importées par l'Égypte de Méhémet Ali achèvent de rouiller, inutilisées, à la fin de son règne, tandis que la concurrence européenne, désormais victorieuse, envahit les marchés du Moyen-Orient.

Alors que les échanges étaient assez équilibrés au XVIIIe siècle, parfois même à l'avantage de l'Empire ottoman, le XIXe siècle voit la domination des acteurs économiques européens et de leurs protégés, grâce aux avantages capitulaires et aux traités de libre-échange. Était-ce une fatalité ? Les courants historiographiques classiques scrutent l'échec de l'investissement capitaliste dans l'industrie locale pour rendre compte de la « grande divergence » (Kenneth Pomeranz à propos de l'écart entre l'Europe et l'Asie), pour saisir le moment où l'écart s'est fait irrémédiable entre Europe occidentale industrialisée et Empire ottoman (a fortiori entre Europe et Maroc, entre Europe et Iran), pour décrire finalement l'intégration inéluctable à un système économique orienté vers l'Europe et dominé par elle. La bourgeoisie prospère des musulmans de la région Volga-Oural en Russie et la présence au Moyen-Orient, encore dans la seconde moitié du XIXe siècle, de grands marchands-entrepreneurs musulmans prêts à investir dans de nombreux domaines, montrent en tout cas que rien n'était ni inéluctable, ni général. Il est certain, comme on l'écrit généralement, que l'emprise coloniale, la faiblesse (ou les pesanteurs excessives) des États encore à construire, le déficit d'infrastructures et finalement la primauté des marchands étrangers et des non-musulmans dans la plupart des grands centres commerciaux du Moyen-Orient ne permirent ni un développement équilibré

ni la nécessaire accumulation du capital. L'artisanat traditionnel ne put bientôt plus lutter dans une économie-monde où il n'était plus compétitif : ainsi la laine de la fabrication des chéchias tunisiennes, à la fin du XIXe siècle, ne venait-elle plus d'Espagne, comme au XVIIIe siècle, mais d'Australie.

Ce récit classique, sous les diverses formes qu'il prend selon les auteurs, n'est pas faux. Il est seulement excessivement homogène, d'autant qu'il est dû en partie à un effet de sources, massivement des sources européennes qui conduisent à surestimer les Échelles, soit les ports ou villes de l'Empire ottoman où les négociants français et européens jouissaient de prérogatives juridiques en fonction des capitulations. On sous-estime d'autant d'autres places commerciales, les échanges internes, les processus d'adaptation et de résistance, le commerce non européen des marchands ottomans et aussi, après tout, la contrebande. L'historiographie récente de l'océan Indien, dans une vogue d'histoire connectée et globale, a souligné la résilience de réseaux marchands régionaux. L'importance des routes terrestres, les marchés internes de l'Empire, enfin le poids des marchandises comme les céréales, le riz, les dattes, autres que les produits européens manufacturés ou les produits de luxe, doit être pris en compte. Les travaux de Hala Fattah sur l'histoire du Golfe, de Philippe Pétriat sur les marchands hadramis de Djedda, port de la mer Rouge, ont pris en compte ces phénomènes. Ils révèlent la flexibilité et l'adaptation des réseaux commerciaux de la région, de grands marchands musulmans qui surent profiter de cette mondialisation de l'économie : les économies moyen-orientales ne sont pas toutes devenues des économies périphériques dont on résumerait l'histoire à celle d'une défaite pitoyable avec l'Europe. La mondialisation, qui n'est pas un vain mot, n'aboutit pas pour autant à l'inéluctable récit de la pénétration économique et politique européenne au Moyen-Orient.

Mouvements religieux de l'islam sunnite et chiite

On a vu au chapitre précédent l'importance intellectuelle et culturelle de l'islam des XVIIe et XVIIIe siècles, loin de l'image de sclérose trop longtemps associée à cette période. La première moitié du XIXe siècle voit, dans une large mesure, se développer ces courants annoncés à la fin du XVIIIe siècle. Le wahhabisme, terrassé par les troupes d'Ibrâhîm

Pacha, se replie certes sur l'émirat du Najd mais des ulémas wahhabites vont se former à al-Azhar : ils y élaborent une pensée moins radicale, plus compatible avec le sunnisme ambiant, et font connaître leurs idées de réforme puritaine qui suscitent l'intérêt d'ulémas de Bassora ou de Bagdad. Leur influence reste toutefois très marginale, et le mot « wahhabite » lui-même est perçu comme une injure dans l'islam du temps, les intéressés se présentant d'ailleurs comme des partisans de l'unicité divine (*muwahhidûn*). Si leur influence restera partout très limitée jusqu'à ce que l'on trouve du pétrole dans l'Arabie Saoudite constituée en 1932, des questions de doctrine se font jour autour de la figure du Prophète, de son intercession, de la réalité principielle et cosmique qu'il incarne pour les mystiques.

Les courants majeurs de l'islam du temps, dans la suite du XVIIIe siècle, émanent tous de l'islam soufi et de ses débats internes. L'adhésion à un rite juridique (*madhhab*) et le fait de le suivre fidèlement (*taqlîd*), fût-ce parfois au détriment de la lettre du Coran, sont combattus : le Marocain Ahmad ibn Idrîs prône cet affranchissement des rites juridiques, dont on trouverait des antécédents dans la pensée soufie en Égypte et en Syrie aux XVe-XVIe siècles. Ahmad ibn Idrîs, le « saint énigmatique », vécut aux Lieux saints, en Égypte et au Yémen : son influence fut considérable, puisque c'est à lui que se rattachent les grandes confréries réformées de la période. Dans une approche révolutionnaire, Ibn Idrîs considère que la seule base des jugements légaux est le recours au Coran et à la Sunna, éclairés par l'accès direct au Prophète : autant dire que son école impliquait une profonde rupture avec la tradition juridique du *fiqh* et de ses interprétations, surtout quand celle-ci contredisait la lettre des sources scripturaires. Cette pensée hostile aux *madhhab*, très minoritaire, s'affirme toutefois peu à peu au XIXe siècle dans certaines confréries qui, toutes, se réclament d'Ahmad ibn Idrîs. La relation au Prophète est une composante décisive de ces nouvelles tendances. C'est bien Muhammad qui est au centre de la Voie muhammadienne (*tarîqa muhammadiyya*), une voie mystique d'identification au Prophète qui permet de rejeter la tradition juridique et ses chaînes d'intermédiaires.

D'autres tendances doctrinales des XVIIe et XVIIIe siècles s'affirment davantage encore, favorisées par l'imprimerie naissante à partir de 1822 : citons notamment l'intérêt passionné pour la *Revivification des sciences de la religion*, le grand-œuvre de Ghazâlî (m. 1111), comme pour l'œuvre controversée du grand mystique andalou Ibn 'Arabî. Citons aussi, dans l'héritage du soufisme du XVIIIe siècle, le renouveau

du hadith et le maintien de l'*adab* (éthique) comme une sorte d'humanisme musulman. Comme cela avait été le cas dans le passé, de grandes figures soufies étaient vues ou se présentaient comme « rénovateurs de leur temps » – *mujaddid al-'asr* – dans une perspective parfois eschatologique, et insistaient sur la nécessaire réforme. Ce *topos* de l'éthique islamique prit bientôt un sens particulier lors des débuts de l'emprise coloniale. Parmi ces réformateurs, outre Shâh Walîullâh et ses fils à Delhi en Inde, citons notamment Mawlânâ Khâlid, au Kurdistan, qui fonda la dynamique Naqshbandiyya-Mujaddidiyya et le célèbre Ahmad al-Tijânî, né en Algérie en 1737, mort à Fès, au Maroc, en 1815, et fondateur de la Tijâniyya. Aucun de ces réformateurs ne prétendait rompre avec l'islam de son temps et tous veillaient au contraire à se situer dans une tradition. À leurs côtés se maintenaient d'ailleurs des voies traditionnelles nombreuses et actives, toujours renouvelées, comme la Qâdiriyya, confrérie de l'émir Abdelkader ('Abd al-Qâdir). La singularité des nouvelles voies, en particulier de la Tijâniyya, consista à renforcer encore les liens entre maître et disciple, et à édifier une appartenance exclusive à la confrérie, alors qu'il était encore courant au début du XIXe siècle d'appartenir à plusieurs confréries, voire de publier avec fierté une collection d'affiliations multiples qui illustrait de nombreux réseaux d'initiation, d'amitié et de compagnonnage.

En Inde, le mouvement lancé par Sayyid Ahmad Barelwî (1786-1831) rejetait les coutumes au profit d'une interprétation scripturaliste de l'islam et de l'apologie du djihad. S'il dénonçait le « faux soufisme » et l'intercession des saints, il ne rejetait pas, contrairement aux wahhabites, le soufisme en lui-même. Les disciples d'Ahmad Barelwî combattaient en revanche les influences chiites dans l'islam indien. L'influence britannique changeait la donne : si la mutinerie de 1857 (la révolte des Cipayes) vit se dresser les hindous et les musulmans contre les Britanniques, la terrible répression des Britanniques s'adressa surtout aux musulmans dont de nombreuses madrasas furent rasées à Delhi. C'est à l'écart de Delhi, au nord de l'Inde, que fut alors créée la madrasa de Deoband : on souhaitait y former des ulémas pour réformer l'islam, selon un cursus classique dispensé en urdu, mais avec une insistance sur le hadith, un enseignement de sciences rationnelles, et un attachement encore considérable aux confréries soufies, notamment la Shishtiyya. Les écoles deobandies se répandirent bientôt dans tout le nord-est de l'Inde, tandis que, dans un esprit tout différent, un collège privé en 1875 à Aligarh fut créé sous l'impulsion du réformateur Sayyid Ahmad

Khân (1817-1898). Le Muhammadan Anglo-Oriental College donnait une éducation britannique à l'élite musulmane. À l'opposé, au milieu du XIXe siècle avaient émergé les Ahl-i-hadith, appuyés sur une aristocratie antibritannique : ils rejetaient à la fois les rites juridiques et le soufisme, dans une option littéraliste plus radicale que celle des Deobandis. Les Barelwis, d'obédience *qâdirî*, s'érigèrent alors en opposition à ce groupe, prônant au contraire l'allégeance au rite hanafite et au soufisme traditionnel des cheikhs (*pirs*). À l'extrême fin du XIXe siècle, les Nadwis, membres de la Nadwatul-Ulama basée à Lucknow et souvent membres de la Naqshbandiyya, devaient encore ajouter à ce tableau varié. Ces différents groupes de l'islam indien, dans leur complexité, partageaient une nouvelle insistance sur le Prophète, mettaient en œuvre des changements institutionnels et contribuaient à l'évolution du rôle des ulémas, de plus en plus liés au monde arabe et iranien. Le mouvement de réforme touchait toutes les classes de la société : la conscience d'appartenir à un monde musulman plus large, la soif de pratiquer un arabe de bon niveau, l'insistance sur l'enseignement comme fer de lance de la réforme et le combat contre les superstitions furent des traits que l'Inde partagea avec le reste du monde musulman.

Le chiisme, en particulier en Irak et en Iran, n'était pas en reste des mouvements de réforme. Outre les circulations actives entre Iran et Irak, des aspirations religieuses se faisaient jour dans la société iranienne : le mouvement *shaykhî*, lancé par Ahmad Shaykh (vers 1753-1843), aux accents eschatologiques, insistait sur le message ésotérique du chiisme. C'est sur ce terreau que prospéra le message radical du Bâb, fondateur du babisme exécuté en 1850, suscitant de nombreux adeptes[4]. Le babisme fut soumis à de dures persécutions, ce qui entraîna un mouvement d'émigration vers l'Irak. Le babisme préfigurait un nouveau mouvement religieux des années 1860 : le baha'isme. Le chiisme duodécimain iranien lui-même connaissait des évolutions : c'est sous les Qajars que les rituels de déploration et de théâtre religieux (*ta'ziya*) pour commémorer 'Ashûrâ' connurent un succès sans précédent, qui s'étendit bientôt en Irak et au Sud-Liban.

Quoi qu'il en soit des courants réformateurs dynamiques auxquels l'historiographie a été particulièrement attentive, dans le but légitime mais quelque peu téléologique de mieux comprendre les ruptures

4. Bâb, nom porté à partir de 1844 par Sayyid Ali Mohammad (1819-1850), jeune commerçant de Chiraz, convaincu d'être la « Porte » menant au douzième imam.

ultérieures, et aussi grâce à l'abondance de documents écrits, manuscrits ou imprimés, ce sont la tradition et la transmission qui étaient essentielles dans le monde musulman du temps. La volonté de préserver et de transmettre un enseignement, celui des maîtres, domina longtemps l'islam du XIXe siècle. Sur le plan local ou régional, bien des confréries représentaient d'ailleurs les intérêts de familles, de lignages de petits « pays ». Les circulations de plus en plus aisées et rapides au XIXe siècle firent aussi de ce siècle « un siècle soufi » selon l'expression de Michael Laffan, qui a étudié les circulations des personnes, des idées et des textes entre les Indes néerlandaises (l'actuelle Indonésie), les Lieux saints du Hedjaz, l'Égypte et l'Afrique du Sud. Le *Bombay Islam* de Nile Green (2011) montre les aspects économiques de cette mondialisation du XIXe siècle. La navigation à vapeur et la voie ferrée permettent une croissance du pèlerinage aux Lieux saints et une diffusion sans précédent des idées soufies, comme des idées réformistes. Parmi les confréries les plus actives : la Mujaddidiyya dont on a vu l'influence à la Cour du sultan ottoman et les confréries des khanats d'Asie centrale. L'islam sunnite au quotidien restait ainsi l'islam soufi, celui d'une tradition scolastique vivante, cohérente, éprise de poésies, de dévotion au Prophète, de gloses et d'oraisons, de pèlerinages aux tombeaux des saints – un phénomène massif dans tout le monde musulman. L'islam chiite lui ressemblait, avec sa forte tradition juridique, ses grands pèlerinages aux tombeaux des imams (en Irak et à Médine) et des imamzâdehs, descendants d'imams (en Iran). Jamais les sanctuaires des imams et des saints, jamais le mausolée du Prophète à Médine, n'avaient reçu tant de visiteurs qu'au XIXe siècle, grâce au train et à la navigation à vapeur.

Le tournant de l'imprimerie

Le tournant des années 1830 est aussi culturel. Après une première moitié du XIXe siècle encore marquée par un multilinguisme développé des élites, on passe progressivement à davantage de monolinguisme. En Égypte, l'arabe progresse au détriment du turc et du persan, tandis que les élites administratives ottomanes semblent de plus en plus étroitement turcophones. On constate partout les progrès du français, au détriment de l'italien, dans l'élite égyptienne ou ottomane. L'urdu, en Inde, se détache du persan – langue de culture traditionnelle des élites musulmanes – et le remplace comme langue de cour, puis d'enseignement.

L'imprimerie avait été longtemps interdite aux musulmans dans l'Empire ottoman et en Iran, à part une tentative à Tabriz au XVIIe siècle puis la courte parenthèse d'Ibrahim Müteferrika à Istanbul, de 1729 à 1743. C'est donc en Inde et en Asie centrale que commença l'histoire de l'imprimerie en terre d'islam : nul hasard si les premiers Corans imprimés le furent à Kazan en 1803 et à Calcutta en 1829. L'imprimerie fut autorisée, d'abord dans l'Empire ottoman, ensuite en Égypte avec l'imprimerie étatique de Bulaq fondée en 1822. Celle-ci éditait ouvrages de la littérature classique, recueils poétiques, manuels scolaires. Le manuscrit résistait toutefois ; précieux Corans calligraphiés reliés en cuir, feuillets de petit format glissés dans la poche pour un usage quotidien, écrits talismaniques portés dans des étuis autour du cou : la culture dominante du manuscrit, quasiment jusqu'à la Première Guerre mondiale, explique la fortune que connut dans tout le monde musulman, à partir des années 1820 et surtout 1850, la lithographie. C'est aussi le flot de manuscrits qui s'était constitué au XVIIIe siècle – siècle où le nombre de lecteurs possibles semble s'être accru au Proche-Orient arabe – qui explique l'avènement de l'imprimerie au XIXe siècle dans le monde musulman.

La presse commence à se développer dans l'Empire à partir des années 1840, et la plupart des communautés de l'Empire créent bientôt leurs propres journaux, dans diverses langues. Des pionniers comme le Syro-Libanais d'origine maronite Ahmad Fâris al-Shidyâq (1804-1887) contribuent à créer des normes typographiques et éditoriales dans l'imprimerie arabe naissante. Shidyâq, d'abord converti au protestantisme, travaille à Malte avec la Church Missionary Society, puis à Beyrouth, à Istanbul, enfin à Tunis où il fonde la première imprimerie en 1859 et se convertit à l'islam. D'autres pionniers syro-libanais, chrétiens, participent à la grande entreprise protestante puis catholique de traduction de la Bible en arabe, qui met en œuvre d'immenses enjeux : la fameuse Bible en arabe de Cornelius Van Dyck (1818-1895), écrite par les protestants mais utilisée aussi par les orthodoxes, date de 1867.

Ces normes typographiques et éditoriales affectent en retour la langue elle-même, et l'on se met à corriger « l'arabe moyen », c'est-à-dire l'arabe réellement écrit, imprégné de formes dialectales, qui caractérisait l'époque ottomane, quand on n'expurge pas de leurs passages jugés désormais inconvenants des récits comme les contes des *Mille et Une Nuits*, parus à Bulaq en 1835. L'époque est créative, elle est aussi

normative : elle voit la naissance progressive d'une prose adaptée à des idées ou réalités nouvelles. Les écrivains de la *Nahda*, la renaissance littéraire arabe, tentent, après un style encore fleuri, de forger une prose plus simple et plus efficace, plus pédagogique à l'intention d'un public (encore très limité) envers lequel ils se sentent investis d'une mission de formation.

En Iran, au tout début du XIXe siècle, le prince Abbâs Mirzâ crée une première imprimerie à Tabriz, encourage la formation d'imprimeurs spécialisés, notamment Mirzâ Sâleh Shirâzi, envoyé à Moscou et en Angleterre. En 1824, avec l'aide d'un noble, Manuchehrkhân Mo'tamed od-Dowleh, une première imprimerie s'établit à Téhéran : les livres « *mo'tamedi* », du nom du mécène, sont souvent des livres religieux. Ispahan et Chiraz se dotent bientôt de leurs propres imprimeries, ou le plus souvent de lithographies. En persan aussi, le style change : les récits de voyage du chah d'Iran en Europe (1873) servent à asseoir un nouveau style, plus simple et plus narratif, de la prose persane. En Égypte ou dans l'Empire ottoman, on traduit volontiers des textes étrangers, quand l'auteur et le sujet paraissent intéressants, par exemple Voltaire ou Guizot. Mais Égyptiens ou Ottomans ne sont pas pour autant les lecteurs fascinés et passifs des traductions des langues européennes, d'une part parce qu'ils préfèrent souvent l'adaptation (*iqtibâs*) à une exacte traduction, d'autre part parce que tous les matériaux proposés ne leur paraissent pas forcément utiles. Méhémet Ali, qui s'est fait traduire par curiosité *Le Prince* de Machiavel, n'en juge pas l'édition nécessaire : il estime en effet Machiavel moins utile et moins brillant – moins sulfureux aussi – qu'Ibn Khaldûn (1332-1406) dont la célèbre *Muqaddima*, traduite en turc ottoman en 1749, connaît une première édition du texte arabe en 1857, sur les presses de Bulaq.

Dans les années 1860, se développent en Égypte des imprimeries privées, souvent animées par des Arméniens, des juifs livournais, mais aussi des azhariens soufis. La Tunisie et le Maroc ne créèrent leur propre imprimerie que plus tardivement, sous impulsion de l'État et avec l'aide de Syriens et d'Égyptiens (1859 en Tunisie, 1865 au Maroc). Profitant de transports de plus en plus rapides, bientôt de la navigation à vapeur, les lithographies de Fès ou du Caire sont exportées dans tout le monde musulman : elles répondent à celles de Bombay, de Calcutta, de Lucknow, produites en persan, en urdu, en arabe. C'est donc avant tout un flot considérable de littérature islamique, juridique et dévote qui se déverse et s'échange dans le monde

musulman : ouvrages de *fiqh*, recueils de hadith, hagiographies, prières sur le Prophète, litanies soufies, ouvrages de magie. L'accroissement du lectorat et l'élargissement du public, avant le XXe siècle, se font au profit de l'expansion de l'islam, de l'approfondissement de son patrimoine littéraire et au nom de préoccupations religieuses. La production culturelle du temps atteste de fortes continuités avec l'époque ottomane et la fin du XVIIIe siècle : ce sont d'abord les livres jusque-là manuscrits de leurs maîtres que choisissent de faire imprimer les cheikhs soufis. Peu à peu, dans la seconde moitié du XIXe siècle, on cherchera des ouvrages plus anciens que l'on considérera, parfois à l'instigation d'orientalistes patentés, comme « des classiques ». On n'imprime pas tout, sans doute : jusqu'à la Première Guerre mondiale, le manuscrit est toujours utilisé, aux côtés de l'imprimé, dans l'enseignement religieux. La sélection entre les œuvres que l'on choisit d'imprimer et celles que l'on préfère laisser manuscrites conduit peu à peu à la construction du « patrimoine », le *turâth*, à la fois dans le domaine littéraire et dans le domaine religieux. La façon dont on oriente ce *turâth* est décisive pour l'histoire du réformisme musulman, à partir du dernier tiers du XIXe siècle.

L'histoire des genres littéraires nouveaux qui se forment, sur le modèle européen et sous l'effet des traductions, comme le théâtre joué par des Arméniens à Istanbul, pourrait facilement mener au récit d'une innovation inéluctable des genres littéraires sur le modèle européen. En turc ottoman, en arabe, on cherche ainsi à dater le premier roman, la première pièce de théâtre : incontestables innovations, bientôt encouragées par des souverains séduits. La presse, avec ses publicistes, ses articles, ses débats connaît partout son âge d'or après 1860. Mais dans l'Empire ottoman comme au Maroc ou en Iran, et durant tout le XIXe siècle, c'est la poésie qui domine toujours toute autre expression littéraire. En Iran, jusqu'à la fin du XXe siècle, on apprend à lire dans le *Golestân* du grand poète Saadi ; dans les cafés du Caire, on vient écouter chanter la Geste des Banû Hilâl. Partout, même les illettrés connaissent par cœur quatrains de Hâfez, odes, ballades populaires exaltant des brigands d'honneur, prières en l'honneur du Prophète, des saints ou des imams. L'histoire de l'imprimerie au XIXe siècle comme celle des genres littéraires prisés par les sociétés du Moyen-Orient montre comme il serait hâtif de conclure d'un trait aux effets fulgurants de la modernisation, y compris dans ses moyens techniques ou ses expressions les plus fascinantes.

Conclusion : réformes et discordances des temps

En 1856, au moment du traité de Paris, ce n'est pas une impression d'échec qui prévalait, après une guerre gagnée contre la Russie : l'Empire une fois sauvé, s'imposait l'idée d'un nouveau départ. Le *hatt-i hümayûn* alors promulgué marqua une accélération des réformes ottomanes, au-delà même des réformes égyptiennes qui avaient d'abord servi de modèle. Le sens et l'esprit des réformes engagées en 1856 ne peuvent être que discutés : sont-elles venues d'en haut ? Les hommes des réformes étaient-ils isolés ? Quelles furent les résistances ? On a vu que, loin d'être imposées unilatéralement par l'Europe, les réformes à leur début émanèrent de certains courants religieux déterminés à défendre l'islam : on ne peut les réduire à une imposition de normes européennes à un monde musulman récalcitrant ; ou à un affrontement entre des réformateurs laïques luttant contre des religieux rétrogrades ; ou au combat d'arrière-garde d'un Empire attardé contre une Europe conquérante. Il faut sans doute, pour apprécier vraiment la période des réformes, et plus généralement le XIXe siècle, sortir d'un débat moralisateur et angoissé sur l'échec des réformes et la disparition de l'Empire (étaient-ils inéluctables ?) ou même sur leur portée, et voir ce que cette période représenta vraiment, pour les habitants du Moyen-Orient.

Ceux-ci comprirent bien le changement d'époque, rapide, manifeste, spectaculaire même, auquel ils assistaient et participaient. Les troubles importants qui éclatèrent bientôt en Tunisie, au Mont-Liban (1860) ou ailleurs en sont sans doute la preuve. Après le premier tournant des années 1830, où se poursuivait encore l'esprit du XVIIIe siècle finissant, s'ouvre en 1856 une incontestable période d'accélération. C'est d'abord une période d'accroissement démographique considérable, pour la première fois, grâce à la fin des grandes épidémies. C'est aussi une période d'emprise économique européenne qui fut angoissante ou exaltante, et d'un accès plus rapide à un savoir commun, ou supposé tel. Cette période de crise et d'accélération amena les contemporains à poser d'autant plus fermement des normes, des limites, des définitions d'eux-mêmes et de leur identité : ce qu'on appelle « le réformisme musulman » – une époque plutôt qu'un courant intellectuel constitué – vient en partie de là.

Dans l'Empire ottoman, en Tunisie, en Égypte, au Maroc ou en Iran, le plus difficile pour l'historien serait de rendre compte de la « discordance des temps », selon l'expression de Christophe Charle à propos de la France du XIXe siècle. Peut-être cette « discordance » n'est-elle en somme que le reflet de notre difficulté à penser une époque, une complexité où tout se tient (ce que les Allemands appellent *Zusammenhang*) et un « esprit du temps » (*Zeitgeist*) sans chercher à tout prix à en dégager un sens prédictif de la suite. Au Maroc, les contingents tribaux coexistent avec l'armée nouvelle (*'askar nizâmî*). Dans l'Empire ottoman, les élèves formés chez les missionnaires croisent ceux qui ne fréquenteront que l'école coranique, et bien des jeunes connaissent les deux systèmes. Un jeune azharien rédige une pièce de théâtre sentimentale sur le modèle de Molière, quand l'émir Abdelkader, lui-même un homme d'État moderne, à bien des égards, rédige un traité de mystique soufie inscrit dans la filiation de l'Andalou Ibn 'Arabî. Des ulémas modernisateurs de Russie, après avoir rédigé des articles de presse furieusement réformistes, vont se détendre au bord du fleuve en récitant de la poésie persane. Des nobles qajars, qui commencent à envoyer leurs fils étudier en Europe, continuent à jouer aux échecs dans des maisons de thé. Partout, le pouvoir de l'État s'accentue, mais à partir de normes qui restent traditionnelles, relues, redéfinies : des débats d'idées se font jour dans la presse ; on tente partout de recourir à un vocabulaire islamique pour y puiser à la fois de l'ancien et du nouveau sans y perdre son identité. Ces discordances que tout nous rend audibles sont le fruit le plus évident de la modernité : elles ne sonnaient peut-être pas si faux aux oreilles des Ottomans ou des Iraniens de l'époque. Il nous faut du moins accepter que le grand récit modernisateur a longtemps présenté hommes, idées, actions sous un angle excessivement univoque : Albert Hourani le reconnaissait en 1983, dans la préface à une réédition de son célèbre ouvrage *Arabic Thought in the Liberal Age*. L'historien curieux découvre sans peine que les nombreuses figures de la « modernité islamique », si l'on accepte de sortir des catégories trop longtemps utilisées pour les reconnaître, présentaient bien des visages.

Chapitre 3

Les réformes à l'heure de l'expansion économique européenne (1856-1882)

Pour les Ottomans, le conflit que les Européens désignent comme la « guerre de Crimée » (1853-1856) ne fut qu'un jalon du long affrontement russo-turc qui se déploya de la guerre de 1768 à la Première Guerre mondiale. Les réformes annoncées par le *hatt-i hümayûn*, promulgué au moment du traité de Paris (1856), ne constituèrent pas non plus une nouveauté radicale : elles avaient commencé dès la fin du XVIIIe siècle. Elles s'accélérèrent cependant tout en répondant davantage aux pressions exercées par les puissances du temps en leur faveur, plus exactement en faveur de celles qui touchaient les minorités chrétiennes de l'Empire. C'est là un point commun des crises et des textes réformateurs de 1856 et 1876-1878 : les exigences européennes s'y font constamment sentir. On ne saurait cependant réduire la politique menée à partir de 1856 à l'imposition de normes européennes au monde musulman. À bien des égards, les réformes correspondaient à une modernisation et à une expansion de l'appareil d'État communes, au même moment, à bien des pays du monde, à commencer par ceux d'Europe. Elles touchèrent de très nombreux domaines. Elles modifièrent profondément l'administration de l'Empire et de ses provinces, et les relations de ses sujets à l'État. Pour renforcer la cohésion de l'Empire, les réformateurs tentèrent de promouvoir un citoyen ottoman, ce qui impliquait une égalité nouvelle entre les sujets du sultan et de nouveaux rapports à l'État dont la bureaucratie connut une croissance considérable.

Après le premier tournant des années 1830, où déclinait l'esprit du XVIIIe siècle finissant, le basculement dans une économie dominée par l'Europe s'accéléra : cette accélération fut marquée par un fort accroissement

démographique, l'essor des villes et de leurs pouvoirs, la révolution des transports, le développement de nouvelles formes d'éducation, une soif de savoirs et de nouveauté chez les élites ou une partie d'entre elles, de nouveaux rapports entre musulmans et non-musulmans. Tous ces phénomènes se combinèrent pour bousculer les hiérarchies sociales, suscitant au milieu du siècle révoltes rurales et émeutes urbaines, qui prirent souvent un tour confessionnel. En 1877, un nouveau conflit ouvrit une crise durable, à la fois diplomatique, politique et financière : elle mit fin à cette période où, entre deux guerres russo-turques, l'Empire avait cherché à rassembler ses forces autour d'un idéal réformiste et ottomaniste, en s'inspirant d'une Europe occidentale qui pouvait encore paraître bienveillante.

La guerre de Crimée

Le coup qui fit éclater la guerre de Crimée vint de Jérusalem, plus précisément des Lieux saints dont catholiques et orthodoxes se disputaient la garde et l'usage. Ils ne furent pourtant qu'un enjeu secondaire de la guerre, pas plus que la Palestine n'en fut le théâtre. Entre Ottomans et Russes, c'est moins le contrôle de Jérusalem que la protection des chrétiens orthodoxes de l'Empire, revendiquée par les Russes, qui fut à l'origine de la crise. La guerre se déroula pour l'essentiel dans les Balkans et en Crimée, territoires que les deux principaux belligérants se disputaient depuis longtemps. Ce ne fut pourtant pas un hasard si la crise diplomatique débuta en Palestine, dans une Terre sainte, désormais redécouverte, réinvestie et comme « inventée » par les puissances européennes. À partir des années 1830, les archéologues s'étaient efforcés de retracer la carte de la Palestine biblique, Bible en main, en s'aidant de la parenté entre l'arabe et l'hébreu. Quelques années plus tard, les missions (dont les membres étaient proches des archéologues quand ils ne se piquaient pas eux-mêmes de science), s'étaient dotées d'institutions nouvelles. 1841 avait vu la création d'un évêché anglo-prussien à Jérusalem et 1847, le rétablissement du patriarcat latin de la ville, tandis que le synode russe envoya une nouvelle mission permanente en Terre sainte en 1858, après une première tentative avortée dans les années 1840.

Ces rivalités religieuses expliquent pourquoi la promulgation, en décembre 1852, d'un firman octroyant aux catholiques le contrôle de l'Église de la Nativité à Bethléem fut immédiatement interprétée comme un affront par le tsar, lequel se considérait depuis 1774 comme le protecteur

des chrétiens orthodoxes de l'Empire. Quelques semaines plus tard, en janvier 1853, le tsar Nicolas Ier évoqua « l'homme gravement malade » qu'était à ses yeux l'Empire ottoman, lors d'une conversation avec Sir Hamilton Seymour, ambassadeur britannique à Saint-Pétersbourg. Cette formule, maintes fois reprise pour prédire a posteriori l'inéluctable chute de l'Empire, traduisait plutôt les ambitions russes et l'aveuglement du tsar qui méconnut la réaction du sultan Abdülmedjid. Ce dernier refusa fermement de reconnaître une souveraineté russe sur les orthodoxes de l'Empire dont le tsar exigeait qu'elle soit sanctionnée par un traité international. Nicolas Ier ambitionnait aussi de conquérir les principautés de Moldavie et de Valachie en comptant, à tort, sur la compréhension et l'indifférence des Britanniques. Ces derniers restaient en fait attachés à l'intégrité de l'Empire, tandis que la France de Napoléon III voyait d'un bon œil une crise qui lui permettait de remettre en cause le concert européen hérité du Congrès de Vienne (1815) et de réaffirmer sa place dans la Question d'Orient.

En juillet 1853, 50 000 soldats russes entrèrent dans les principautés roumaines et occupèrent Bucarest. En septembre, le sultan déclara la guerre, mais en novembre, une escadre turque fut coulée par l'armée russe au large de Sinop, tandis que les Russes progressaient vers Kars : Britanniques et Français n'eurent d'autre choix que de déclarer la guerre aux Russes, à moins d'accepter la défaite et la dissolution de l'Empire (mars 1854). Les troupes ottomanes (où combattaient aussi 10 000 soldats égyptiens et un contingent tunisien) et leurs alliés britanniques et français furent rapidement victorieux dans les Balkans, sur le Danube et dans les principautés que les Russes abandonnèrent à la suite d'une intervention autrichienne. Les Britanniques, soucieux d'anéantir la flotte russe, décidèrent alors, en accord avec Napoléon III, de porter l'attaque à Sébastopol, en Crimée.

L'interminable siège de la ville (septembre 1854-septembre 1855) mit face à face Russes d'un côté, et Britanniques, Français et Ottomans, rejoints par un contingent sarde, de l'autre. Affaiblis par la faim, un hiver rigoureux et la maladie (scorbut, typhus, choléra), les soldats subirent des pertes considérables qui firent de la guerre de Crimée le conflit le plus meurtrier du XIXe siècle. L'essor du journalisme de guerre, illustré de photographies, l'emploi du télégraphe, l'utilisation de la marine à vapeur et du chemin de fer pour transporter les troupes, le recours à de nouvelles armes (mines marines, torpilles) firent de la guerre de Crimée une préfiguration des guerres du XXe siècle. L'utilisation de l'infanterie et le respect des lois de la guerre (notamment le traitement des prisonniers) l'inscrivirent davantage dans la continuité des conflits précédents.

La même ambivalence peut être soulignée concernant le traité de Paris, signé le 30 mars 1856. D'un côté, il réaffirma la primauté du concert des nations du Congrès de Vienne, en intégrant le Royaume de Sardaigne dont la position centrale dans le processus d'unification de l'Italie (1861) se trouva ainsi renforcée. De l'autre, le traité fit quelques concessions au principe des nationalités en accordant à la Moldavie et à la Valachie, les deux principautés roumaines, une autonomie sous suzeraineté ottomane. La circulation des flottes de guerre était prohibée dans les Détroits, même pour les puissances riveraines, conformément à la convention de Londres (1841), la liberté de circulation sur le Danube était reconnue, de même que l'autonomie de la Serbie, désormais placée sous garantie internationale. La victoire ottomane ne signifia pas davantage une pleine réaffirmation de la souveraineté de l'Empire. La conduite de la guerre renforça la présence et l'influence européenne à Istanbul et dans les zones de combat. Son financement obligea l'Empire à recourir massivement à l'emprunt, dont il eut ensuite grand-peine à honorer les intérêts. Au plan politique, les Ottomans reprirent le contrôle de Kars, que les Russes durent abandonner, et de l'embouchure du Danube.

Les signataires (France, Autriche, Royaume-Uni, Prusse, Russie, Sardaigne) s'engagèrent, « chacun de son côté, à respecter l'indépendance et l'intégrité territoriale de l'Empire ottoman […] » (article 7). Mais les âpres négociations sur la manière d'inclure ou non le *hatt-i hümayûn* (ou *islahat fermanı*, « firman des réformes ») dans le traité de paix, manifestèrent bien vite les limites de ce « respect ». Pour le sultan, cette annonce de réformes, solennellement lue devant les dignitaires de l'Empire le 18 février 1856, relevait des affaires internes à l'Empire. Pour les puissances, le firman devait être en quelque sorte annexé au traité de paix afin d'étayer l'obligation morale des autorités ottomanes à poursuivre les réformes. L'article 9 affirma finalement « la haute valeur de la communication » du firman aux parties contractantes, tout en interdisant aux puissances de s'immiscer dans les rapports du sultan avec ses sujets. Vœu pieux.

L'accélération des réformes : des États en mouvement

Second texte emblématique des *tanzîmât* après le rescrit de Gülhane et avant la Constitution de 1876, le *hatt-i hümayûn*, préparé par Mehmed Emin Ali Pacha (1815-1871), donna une nouvelle impulsion aux

réformes. Il fut proclamé par Abdülmedjid Ier, lui-même partisan des réformes, tout comme son frère et successeur Abdülaziz. Abdülmedjid (1823-1861) était monté sur le trône à seize ans, à la mort de son père. Il avait reçu une éducation mêlant sciences religieuses et militaires, comme ses prédécesseurs, mais s'était initié au français et à la musique classique occidentale. Comme son père, il aimait sortir de son palais et visita plusieurs contrées de l'Empire (villes de la mer de Marmara ou de Roumélie, îles égéennes, Crète). Abdülaziz (1830-1876), qui lui succéda de 1861 à 1876, fut le premier et le seul sultan ottoman à entreprendre un voyage en Europe, de Paris à Vienne en faisant étape à Londres, en Belgique et en Prusse. Invité par Napoléon III, il visita l'exposition universelle de Paris (1867) dont il revint impressionné par les prouesses techniques européennes en matière de transport et d'armement.

Jusqu'à la fin des années 1860, il laissa une grande liberté d'action à Fuad et Mehmed Emin Ali Pacha, deux ministres réformateurs nommés tour à tour grand vizir ou ministre des Affaires étrangères. Après leur mort, respectivement en 1869 et 1871, le sultan régna de façon plus personnelle et plus autoritaire, une autocratie qui préfigura pour certains historiens, celle de son successeur Abdülhamid II. Sa déposition, le 30 mai 1876, fut directement liée à la crise balkanique (insurrection en Bulgarie, pression des grandes puissances) à laquelle les conjurés espéraient mettre fin. Elle porta sur le trône Murad V qui, incapable de régner, dut céder la place à Abdülhamid II au bout de trois mois, le 31 août 1876.

Depuis 1856, le sultan avait quitté l'ancien palais de Topkapi pour s'installer dans celui de Dolmabatche dont la construction venait de s'achever. Le nouveau bâtiment, dont l'architecture mêlait les influences occidentales et orientales, étendait sa longue façade blanche sur la rive européenne du Bosphore. Le sultan y gardait son harem, société extrêmement hiérarchisée composée d'esclaves d'origine circassienne, géorgienne ou africaine, les épouses ou les concubines du sultan se recrutant parmi les premières. Les femmes les plus âgées y instruisaient les plus jeunes sous la houlette de la Valide Sultan, la mère du sultan, secondée par des eunuques. Loin du lieu de débauche imaginé par bien des orientalistes, le harem du sultan constituait un monde raffiné, minutieusement organisé par les femmes et dédié à la pratique des arts (musique et danse). C'était aussi le lieu où les princes impériaux recevaient leur première éducation avant d'être remis entre les mains d'un précepteur.

Le chah d'Iran disposait aussi d'un harem qu'il voulut emmener lors de son voyage en Europe en 1873, avant de devoir renoncer. Les femmes regagnèrent Téhéran depuis la Russie où il s'était révélé impossible de faire respecter les usages en vigueur dans leur pays d'origine – leurs gardes forçant les passants à détourner le regard ou à s'éloigner de leur route. Cet incident n'empêcha par Nâser ed-Din Chah de visiter l'Europe comme il avait visité les Villes saintes chiites d'Irak en 1870. Il fut émerveillé par le train et s'intéressa aussi à la formation militaire et aux régimes politiques. Les réformes qu'il entreprit furent cependant d'une ampleur bien moindre que celles mises en œuvre dans l'Empire ottoman.

1839, 1856, 1876-1878 : trois grands textes de réformes, trois crises aiguës pour la souveraineté ottomane. Rédigés par les hommes du sultan, ces textes apparaissaient aussi comme des concessions aux exigences européennes. En 1876, Abdülhamid II espéra, grâce à la Constitution octroyée à ses sujets, désarmer les puissances européennes qui prétextaient l'absence de réformes pour intervenir dans la vie politique de l'Empire. Davantage qu'en 1839, l'Europe s'imposait comme une source d'inspiration dont il fallait « mettre à profit les sciences, les arts et les capitaux » (art. 24 du firman des réformes, 1856). Elle ne constituait pourtant pas un modèle uniforme, pas plus que les réformateurs ottomans ne formaient un groupe soudé et uni autour d'une même conception de l'Empire et de son avenir.

Les réformes militaires avaient été longtemps conduites par des officiers anglais ou français. Avec la loi de 1869, l'armée prussienne s'imposa comme un nouveau modèle. La loi créait un troisième ban de réserve sur le modèle de la Landwehr. Désormais le service militaire obligatoire durait vingt ans : six ans d'armée active (*nizâmiye*), six ans de réserve (*redîf*) et huit ans d'« arrière-ban de réserve » (*mustahfaz*). Il nous faut garder en mémoire qu'il y eut parfois loin de la promulgation d'une loi à son application et que cette dernière fit l'objet d'adaptations ou de concessions aux sociétés locales qui en retardèrent d'autant la mise en œuvre. Après les troubles sanglants qui avaient agité Alep en 1850, les Ottomans renoncèrent à y appliquer la conscription (décidée par la loi de 1843) jusqu'en 1861, alors qu'elle fut mise en œuvre en 1853 à Damas. Quant à la turbulente région du Hauran (actuelle Syrie), il fallut attendre 1896 pour y lever des hommes.

Les *tanzîmât* furent une période d'intense activité législative et administrative, touchant des domaines extrêmement variés et visant, avec un succès inégal, codification, rationalisation et efficacité. De nouvelles

sources du droit s'ajoutaient aux dispositions de la *sharî'a*, aux règles édictées par le sultan (*kânûn*) et au droit coutumier. C'était surtout un profond bouleversement du *fiqh*. Explication et interprétation de la la Loi divine ou *sharî'a*, le *fiqh* fournissait aux muftis et aux cadis des outils, des méthodes et des références à l'infini pour une casuistique complexe. Muftis, cadis, spécialistes de *fiqh* (les *fuqahâ'*, sg. *faqîh*) en général, tranchaient en fonction de l'école juridique à laquelle ils apartenaient – soit une des quatre écoles du sunnisme soit une école chiite – et d'après les sources du droit islamique (Coran, hadith, consensus des docteurs (*ijmâ'*), coutume (*'urf*). Ce sont ce système et sa cohérence qui volèrent en éclats au XIXe siècle. L'Empire codifia des branches entières du droit sur le modèle des codes occidentaux, « ce qui transforma le chef de l'État en législateur, rompant ainsi avec la théorie classique du droit islamique selon laquelle seul Dieu a le pouvoir d'édicter des normes »[5].

Un Code pénal fut promulgué en 1840, révisé en 1851, enfin remplacé par un code d'inspiration française en 1858. La législation française inspira aussi les Codes de commerce de 1850 et 1863. Le Code civil napoléonien était également censé servir de modèle à la *Medjelle* (*Mecelle*), élaborée entre 1869 et 1876 pour codifier le droit ottoman. Plus que d'une transposition, il s'agit d'une codification du droit *shar'î* dominé, mais de façon non exclusive, par le droit hanafite. Œuvre colossale mais inachevée, la *Medjelle* traitait du droit des contrats et des obligations (vente, location, dettes), non du statut des personnes (mariage, divorce, héritage) qui demeura une compétence des instances religieuses. Ce n'est qu'en 1917 que l'État ottoman devait légiférer sur le droit de la famille.

Un Code foncier fut également adopté en 1858, en liaison avec le projet d'abolition de la ferme fiscale au profit d'un prélèvement direct de l'impôt foncier. Toute personne qui avait la jouissance d'une terre pouvait désormais la faire enregistrer à son nom moyennant l'acquittement de droits. Elle recevait en échange un titre foncier (*tapu*) qui s'apparentait à un titre de propriété, et sur lequel la terre était désignée et délimitée, et les taxes dues par son détenteur précisées. En échange de ce titre, le détenteur de la terre s'engageait à la mettre en valeur et à payer l'impôt foncier. Comme le *tapu* était aliénable, le Code foncier favorisa un essor de la propriété privée aux dépens des terres dites *miri* (terres dont la propriété éminente appartenait jusque-là au sultan et qui n'étaient détenues qu'en jouissance), des biens gérés collectivement et des *waqf*. L'État s'arrogea au passage de

5. Cf. Nathalie Bernard-Maugiron et Jean-Philippe Bras, *Charia*, Paris, Dalloz, 2015.

nouveaux domaines d'intervention. En 1838, avait été créé un Conseil du commerce et de l'agriculture qui se transforma en ministère en 1871. La réforme de la justice accompagna celle du droit, avec la création de tribunaux séculiers qui avaient compétence sur tous les domaines couverts par les nouveaux codes : ils reçurent le nom de tribunaux *nizâmiye* – un adjectif de la même famille que *tanzîmât* –, c'est-à-dire de tribunaux « réglementaires », conformes au nouvel ordre instauré par les réformes.

À ces importantes évolutions de l'Empire ottoman (en fait une révolution juridique), s'ajoutent celles de l'Égypte : elle importa également dans le dernier tiers du XIXe siècle un grand nombre de codes français (Code civil, Code de procédure civile, Code pénal, Code de procédure pénale et Code de commerce), peu à peu modifiés et égyptianisés. « Plusieurs de ces codes furent ensuite adoptés par d'autres pays du Proche-Orient, permettant ainsi au droit français d'exercer une influence sur le système juridique des pays de la région, via le droit égyptien » (Nathalie Bernard-Maugiron). Il en fut de même, a fortiori, au Maghreb. Une sécularisation en profondeur accompagna cette codification qui, menée dans un souci de rationalité et d'efficacité étatique, correspondit aussi à une perte de souplesse dans bien des règles et des normes de la vie quotidienne. Plusieurs auteurs, comme Judith Tucker, ont montré que la condition des femmes, par exemple, n'en était pas améliorée, d'autant que le droit pénal parfois et le droit de la famille toujours – ce dernier également codifié au cours du XXe siècle – résistèrent en grande partie à la sécularisation.

L'éducation fit l'objet de soins tout particuliers : elle devait fournir des agents formés selon des critères nouveaux à un appareil d'État en pleine croissance. L'État ottoman établit d'abord des institutions supérieures militaires dans le but de mieux former ses officiers. Cette démarche se poursuivit par la création d'institutions supérieures civiles : École des sciences administratives (1859) devenue en 1877 l'École impériale d'administration (Mekteb-i Mülkiye) –, École de médecine (1866), École normale supérieure (1862), École normale féminine (1870). À la fin des années 1840, cette réforme de l'enseignement fut doublée par la création d'établissements primaires et secondaires nouveaux, d'abord à Istanbul puis dans les régions limitrophes. Le règlement promulgué en 1869 prévoyait la généralisation d'un système scolaire à trois niveaux (*ibtidâ'iye*, *rüshdiye et idâdiye*). La scolarité n'était pas obligatoire, mais chaque collectivité se devait d'entretenir une école *ibtidâ'iye* (élémentaire), tandis que les niveaux supérieurs étaient au moins partiellement pris en charge par l'État.

La loi ajoutait aussi un nouveau degré : le *mekteb-i sultânî*, ou école du sultan, une sorte de lycée impérial. Le premier et le plus fameux fut le lycée de Galatasaray fondé en 1868 avec l'appui du gouvernement français incarné par son ministre de l'Instruction publique, Victor Duruy. Galatasaray proposait un enseignement calqué sur le modèle français et dispensé en français. Creuset de l'ottomanisme, ouvert à toutes les communautés, il scolarisa à ses débuts de très nombreux non-musulmans avant de mettre de plus en plus en avant une identité musulmane sous le règne d'Abdülhamid II. La loi de 1869 établissait aussi une université appelée Dâr al-funûn, qui comprenait des facultés de philosophie, humanités, droit, sciences, mathématiques et religion. Inaugurée en 1870, fermée un an plus tard, elle rouvrit entre 1874 et 1881, puis ferma définitivement en 1900.

Ces tribulations témoignent des difficultés à mettre en place les réformes dans un Empire aussi vaste. Dans l'enseignement secondaire, les lycées impériaux n'essaimèrent en province qu'après 1880. Le développement de l'éducation résulta aussi de l'action des communautés locales ou de particuliers. En 1856, mettant en œuvre le firman des réformes, le représentant de la communauté juive dans l'Empire ottoman adressa une circulaire qui obligeait les notables de ladite communauté à fonder et à entretenir des écoles, pour garçons et pour filles. En 1863, Butrus al-Bustânî (1819-1883) ouvrit à Beyrouth une école « nationale » (al-Madrasa al-wataniyya) qui accueillait les enfants quelle que soit leur confession. Partout, les initiatives se multipliaient. Certaines n'eurent que des effets éphémères, mais le mouvement était lancé.

Au milieu du XIXe siècle, de nombreux étudiants partaient en Europe pour compléter leur formation, notamment à Paris où une école de formation ottomane fonctionna de 1857 à 1864. La quête de savoir empruntait de nouvelles routes qui allaient vers la France, la Grande-Bretagne ou l'Allemagne. Pour une partie de l'élite ottomane, iranienne ou maghrébine, l'Europe n'était pas un continent éloigné et imaginé, mais une réalité vécue. Au milieu du siècle, apparurent des guides de voyage en Europe, comme le *Récit de voyage en Europe* de Hayrullah Efendi (1818-1866), écrit pour « offrir de l'aide […] à ceux qui n'auraient jamais visité ces pays ». Ils livraient de multiples informations pratiques sur les hôtels, les restaurants ou les cafés de Paris. La mise en place progressive d'un nouveau système d'enseignement impérial, le développement des réseaux missionnaires, la multiplication des écoles non seulement étrangères mais aussi locales ou communautaires, le maintien d'institutions

scolaires plus anciennes multipliaient les opportunités d'apprendre pour une population dont bien des témoins notaient la soif de savoir.

La multiplication et la variété des institutions d'enseignement favorisaient une grande diversité de formation et de parcours au sein de la bureaucratie d'État, qui était loin d'être uniforme en ce milieu de XIXe siècle. Ainsi en 1862, le sandjak du Mont-Liban fut confié à Garabed Artin Daoud, un Arménien catholique né à Istanbul en 1818, qui était par sa formation et son parcours, un pur produit des *tanzîmât*. Après de premières études au collège français de Smyrne, il était entré dans l'École de Jurisprudence (Mekteb-i Ma'ârif-i 'adliye), établie en 1839 pour former la nouvelle bureaucratie de l'Empire. Sa maîtrise des langues étrangères (dont le français et l'allemand) le conduisit à la diplomatie. Il devint chargé d'affaires à Berlin, puis consul général à Vienne avant de rentrer à Istanbul où il était appelé à la direction générale des Télégraphes. Durant sa carrière, il croisa sans doute Ibrahim Edhem Pacha (m. 1893) – le père du célèbre peintre Osman Hamdi Bey (1842-1910). C'était un mamelouk originaire de Chio, enfant rescapé, semble-t-il des massacres de 1822. Converti à l'islam, formé dans la maison (*household*) d'un grand dignitaire ottoman, Hüsrev Pacha, et à Paris (dont il était revenu en 1839 diplômé de l'École royale des mines), ancien directeur de deux mines impériales, il finit par devenir ministre (Affaires étrangères, Commerce) et grand vizir. À Beyrouth, la municipalité comptait en son sein de nombreux conseillers d'origine égyptienne circassienne (mamelouke), issus de l'armée d'Ibrâhîm Pacha qui avait occupé la Syrie ottomane dans les années 1830.

De 1869 à 1893, les trois premiers présidents de la municipalité, ou maires (Ahmad Pacha Abâza, Ibrâhîm Fakhrî Bey et Muhyî al-Dîn Hamâda), étaient d'origine égyptienne et incarnaient cette tradition militaire. Ils furent ensuite relayés par l'élite marchande sunnite de la ville. En Tunisie, le corps des mamelouks connut son apogée au milieu du siècle (il culmina à 270 membres en 1826), avant de disparaître à partir de la fin des années 1860. Un de ses plus célèbres représentants, le général Khayr al-Dîn (ou Kheireddine, v. 1822-1889), fut le principal artisan des réformes du début des années 1870, marquées par la création du collège Sadiki à Tunis (1875), les tentatives de réorganisation de l'enseignement dispensé dans la vénérable mosquée-université de la Zaytûna (introduction de nouvelles disciplines par exemple), une gestion centralisée et bureaucratique des waqfs, la limitation des dépenses de la Cour et la suppression de la tournée fiscale (*mahalla*).

En Égypte, les nouveaux secteurs d'intervention de l'État (médecine, génie civil, droit positif), furent les domaines de prédilection des hommes formés dans les écoles nouvelles tandis que les plus anciennes et les plus hautes charges administratives ou militaires (fisc, arpentage, gouvernement de province) leur échappaient presque complètement et continuaient à revenir à des militaires ou à des mamelouks. Des changements se dessinèrent progressivement dans les années 1860 et 1870, favorisés par la politique des successeurs de Méhémet Ali, 'Abbâs, Saïd et Ismaïl (r. 1863-1879). Les réformes mirent fin au système des monopoles construit par Méhémet Ali et stimulèrent la production agricole. Elles favorisèrent l'expansion de l'appareil administratif d'État où les mamelouks et les Turcs cédaient le pas aux Européens et aux Égyptiens, les militaires aux fonctionnaires civils. Durant son règne, Saïd promut de nombreux Égyptiens choisis au sein de la notabilité rurale. Cette classe dirigeante s'enrichit grâce au boom du coton consécutif à la guerre de Crimée puis à la guerre de Sécession aux États-Unis (1861-1865). Elle investissait dans la terre quand elle ne recevait pas des biens-fonds du vice-roi et avait intérêt à ce que les réformes se poursuivent.

Ces dernières renforçaient le contrôle de l'État sur le territoire, grâce à l'enregistrement plus systématique des morts et des naissances, l'inspection des fondations charitables (*waqf*) ou la supervision de la perception de l'impôt. Elles affermirent aussi la dynastie qui se fit plus égyptienne. Sous 'Abbâs se fit jour un intérêt nouveau pour le patrimoine et s'élabora tout un rituel de cour, absent du temps de Méhémet Ali. Sous le règne d'Ismaïl (1863-1879), les règles de succession furent modifiées : le séniorat fut abandonné au profit de la primogéniture dans sa lignée. Il reçut en outre le titre de khédive (terme persan signifiant « seigneur » ou « maître »). Ismaïl pouvait conclure des traités avec d'autres États et contracter des prêts sans en référer au sultan. Sous son règne, l'arabe supplanta le turc comme langue de l'administration.

Bien que les appétits de l'Europe parussent menaçants, son appui technologique et financier était nécessaire à l'Égypte, que ce fût pour construire des chemins de fer, creuser le canal de Suez ou développer l'administration. L'emprise des Européens s'accrut après la guerre de Crimée. De l'exploitation commerciale, ils passèrent rapidement au capitalisme financier ; les quelques conseillers au service de la haute administration cédèrent la place à une véritable colonie. Institués en 1875 pour juger les affaires civiles et commerciales qui opposaient Égyptiens et étrangers et, théoriquement, limiter les capitulations, les

tribunaux mixtes renforcèrent en réalité le statut d'extraterritorialité dont les Européens jouissaient, tandis que les consuls s'immisçaient de plus en plus dans les rouages du pouvoir.

En Tunisie, un an après le *hatt-i hümayûn*, Muhammad Bey (r. 1855-1859) imposa en 1857 un « pacte fondamental » ou « pacte de garantie » (*'ahd al-amân*) qui proclamait l'égalité de tous les habitants de la Régence. Désormais, les étrangers pouvaient y acquérir des propriétés et y exercer un métier. Les sujets juifs du bey n'étaient plus des protégés (*dhimmî*) et devaient bénéficier de l'égalité de traitement devant les juridictions pénales et devant la loi. Une des conséquences concrètes de ces dispositions est qu'en 1858, ils reçurent l'autorisation de porter le même couvre-chef que les musulmans, soit la chechia rouge au lieu d'une chechia de couleur sombre ou d'une calotte noire, ce qui suscita une intense émotion populaire. Toujours sous la pression des Européens, des Français surtout, le bey promulgua le 29 janvier 1861, d'une part, un nouveau code pénal et coutumier qui garantissait l'indépendance des juges (inamovibles) et le respect des droits de la défense (double juridiction) et, d'autre part, une Constitution qui instaurait aux côtés du bey un Grand Conseil consultatif.

La révolte de 1864 enterra cependant nouveaux tribunaux, Constitution et Grand Conseil. Déclenchée par le doublement de l'impôt personnel (*majba*) en 1863, elle s'étendit rapidement à la quasi-totalité du beylik, mobilisant citadins et villageois, nomades et sédentaires, lettrés et simples paysans. Au-delà de la réforme fiscale, c'est tout le nouvel ordre imposé par les beys qui était contesté : les nouveaux tribunaux, l'instauration d'une armée régulière, l'égalité des juifs avec les musulmans et la fin de la traite. Ce mouvement insurrectionnel dirigé contre une administration nouvelle où le contrôle remplaçait l'ancienne protection, fut sévèrement réprimé notamment dans le Sahel (est de la Tunisie) dont l'économie mit plusieurs décennies à se remettre des amendes et autres sanctions financières imposées aux insurgés. Il témoignait du refus de réformes, perçues comme perturbatrices d'un ordre ancestral qui était garant d'équité et où les Européens occupaient une moindre place, alors qu'ils s'affirmaient désormais comme les conseillers du prince.

Les réformes ottomanes influencèrent aussi l'Iran qui observait également les évolutions de l'empire des tsars. Un des principaux artisans des réformes du milieu du siècle, Mirzâ Hossein Khân avait vécu comme ambassadeur à Istanbul avant d'être nommé Premier ministre en 1871. À ce poste, il tenta de rationaliser le gouvernement et l'administration

de l'Empire qajar, non sans susciter de multiples oppositions. Celles-ci se coalisèrent contre la concession générale qu'il négociait avec le baron Julius de Reuter et qui comprenait la construction de voies ferrées depuis la mer Caspienne, des usines et des zones irriguées. Par son ampleur, elle apparaissait comme une menace contre la souveraineté de l'Iran. Mollement soutenu par son pays (la Grande-Bretagne), en butte à l'hostilité russe, Reuter dut se retirer et son principal interlocuteur fut nommé gouverneur en province.

Au Maroc, la mainmise européenne se faisait de plus en plus sentir. Elle se traduisit par l'augmentation du nombre des Européens dans le royaume, par l'âpreté de leurs rivalités commerciales et par la multiplication des protégés. En 1856, on l'a vu, un traité signé entre le sultan 'Abd al-Rahmân et les Britanniques autorisa ces derniers à commercer dans tout le royaume et à y acquérir des propriétés. Il laissa libre cours aux rivalités commerciales européennes que les autorités marocaines avaient renoncé à réguler. Le nombre de protégés des Européens ou de leurs associés en affaire ne cessa de croître avec la convention Béclard (1863), qui étendit le régime d'extra-territorialité aux Marocains bénéficiant d'une protection consulaire. En 1880, une nouvelle conférence réunie à Madrid, confirma leurs privilèges, comme ceux des Européens, sous couvert de limiter leurs abus. Tous les États signataires dont l'Allemagne jouirent désormais des mêmes privilèges que les Français et les Anglais.

Commune à l'ensemble de l'Empire ottoman, au Maroc et à l'Iran, la politique de transformation de l'appareil d'État fut longtemps lue comme le moyen utilisé par ces différents pays pour combler leur retard par rapport à l'Europe qui les précédait sur la voie de la civilisation ou du progrès. Les approches postcoloniales et les questionnements qu'a fait naître l'essor d'une histoire globale, ont favorisé un salutaire changement de regard. La croissance de l'appareil d'État, la prise en charge de nouveaux services et l'essor de la bureaucratie furent en réalité communes à bien des pays du monde, selon une chronologie similaire *mutatis mutandis*. Ces évolutions correspondaient à une sorte d'uniformisation politique, elle-même liée à la croissance d'un capitalisme dictant au monde ses normes et ses pratiques, dans le cadre d'un âge colonial qui façonna l'Europe tout autant que ses colonies et les pays sous son influence. L'établissement d'un budget annuel dans l'Empire ottoman, prévu dans le décret de 1856 (article 21), relève bien de ces deux schémas. Certains historiens, scrutant les rapports de l'Empire ottoman avec ses provinces, vont jusqu'à le considérer comme un État qui était moins menacé par la colonisation

qu'il n'exerçait lui-même sur ses périphéries une forme de domination coloniale. Des auteurs ottomans la justifiaient par une mission de civilisation, comme en Irak, en Anatolie orientale ou au Yémen que l'Empire réoccupa après 1872. Il en était de même pour l'Égypte au Soudan ou pour l'Iran dans ses provinces les plus misérables ou les plus peuplées par des nomades, comme le Baloutchistan.

Réformer l'État signifiait aussi transformer l'administration provinciale. Dans ce domaine, il est généralement admis que les *tanzîmât* avaient pour ambition de consolider l'Empire ottoman grâce à une centralisation renforcée. À bien des égards, l'Empire affirma son contrôle sur des régions jusque-là marginales, comme la Jordanie ou le Kurdistan, mais cette prise en main alla aussi de pair avec la mise en place d'institutions locales aux pouvoirs plus étendus. La première loi sur les provinces, promulguée en 1864, fut modifiée une première fois en 1867 puis en 1871. La loi municipale du 5 octobre 1877 resta en vigueur jusqu'à la fin de l'Empire. Inspirée du modèle administratif français, elle n'en était pas moins marquée par l'histoire ottomane. Nul doute que Midhat Pacha, à l'origine des deux lois de 1864 et 1871 s'était appuyé sur son expérience de gouverneur à Nich puis à Bagdad. La loi de 1871 découpait l'Empire en *vilayet* (territoire gouverné par un *vali* / *wâlî*), provinces elles-mêmes divisées en arrondissements, *sandjak* ou *liva* (domaine du *mutasarrif*), formés de plusieurs kazas gouvernés par un *kaymakam* / *qâ'imaqâm*. Les *nahiye*, plus petites subdivisions, avaient à leur tête un *müdür* / *mudîr*. Le système ainsi défini fut loin d'être stable et uniforme : comme au XVIIIe ou au début du XIXe siècle, les redécoupages furent incessants. Ainsi la province (*mutasarrifiyya*) de Jérusalem fut-elle rattachée directement à la Sublime Porte de 1858 à 1864, puis après 1874, mais releva de la province de Damas entre 1864 et 1874. La fin du siècle ouvrit une période plus stable.

Plusieurs provinces bénéficiaient d'un régime particulier : ce fut le cas de Jérusalem après 1858, de la *mutasarrifiyya* du Mont-Liban après 1861 ou de la Crète après 1868. Ces particularismes furent abondamment mis en avant par les historiographies nationalistes qui voulaient voir dès le XIXe siècle les frontières et les organes des États créés au XXe siècle se dessiner dans leurs limites et s'incarner dans leur administration. La multiplication des particularismes prive cependant la démonstration de sa pertinence. Ramené à son organisation administrative, l'Empire ottoman des *tanzîmât* présentait plutôt une marqueterie mouvante de statuts et de tailles.

Des transformations de fond méritent néanmoins d'être notées : d'anciennes capitales provinciales (Acre ou Saïda) s'effacèrent au profit de nouvelles (Beyrouth et Jérusalem). Les réformes inaugurèrent une ère de conseils locaux qui offrirent de nombreux emplois à tout un personnel administratif (constitué, entre autres, de nombreux Arméniens) et dont les municipalités donnent un éloquent exemple. À Istanbul, la première municipalité fut créée en 1856 dans le VIe district, correspondant au quartier de Galata-Péra. L'assemblée municipale était en charge du nettoyage, de la surveillance des lieux publics et des marchés, de la voierie et de la lutte contre les incendies. Différents textes réglementèrent cette expérience municipale, progressivement étendue aux autres districts de la ville. À Tunis, la municipalité vit le jour en 1858. Dans les provinces plus directement rattachées à l'Empire, les villes qui en firent la demande (Izmir, Salonique, Bagdad) reçurent des instructions gouvernementales en 1864.

L'émergence des municipalités fut graduelle, d'où le flou persistant autour de la date exacte de leur création (1863 ou 1867 pour Jérusalem). Ce flou est aussi le signe que les réformes ne furent pas uniformes et restèrent ancrées dans des réalités profondément locales. En 1867, la loi obligea toutes les villes à se doter d'un conseil municipal aux pouvoirs limités, et à disposer d'un ingénieur, d'un médecin, d'un inspecteur issu des corporations et d'un trésorier. Le président du conseil municipal était nommé parmi ses membres, avec l'aval du gouverneur provincial (*vali, wâlî*). Les municipalités, qui n'étaient autorisées ni à lever de taxe ni à s'endetter, ne disposaient que d'un budget limité et contrôlé par le gouverneur. Leurs pouvoirs s'accrurent toutefois grâce à la loi du 5 octobre 1877 qui établit des conseils municipaux élus tous les quatre ans et accorda aux municipalités la personnalité juridique (elles pouvaient être propriétaires). Elle étendit aussi aux villages l'obligation d'avoir un conseil municipal.

L'historiographie actuelle insiste sur le fait que les municipalités ottomanes étaient une coproduction du pouvoir central et des acteurs locaux. Elles résultaient non seulement de la volonté des autorités impériales de contrôler et d'uniformiser le territoire, dans une logique de centralisation, mais aussi d'une nouvelle conscience citadine : populations et notabilités urbaines cherchaient à être associées à la gestion des villes. Ceci traduisait aussi une forme de politisation. La nouvelle conscience citadine était une forme d'esprit civique. De fait, le mouvement de municipalisation est contemporain du moment où la question de la transformation des régimes ottoman, tunisien ou égyptien en monarchies constitutionnelles se posa. Les gens commençaient à se penser comme citoyens.

On comprend ainsi qu'à bien des égards, les municipalités institutionnalisèrent des pouvoirs antérieurs (*shaykh al-balad*, *shaykh al-madîna*). Partout, le mufti demeura une autorité municipale jusqu'à la chute de l'Empire et les grandes familles issues du XVIIIe siècle investirent les nouvelles instances de pouvoir. Ainsi les Khâlidî à Jérusalem : Yûsuf al-Khâlidî (1842-1906), fut maire de la ville à plusieurs reprises de 1867 à 1879. Son frère aîné, Yâsîn, dont l'éducation religieuse avait fait de lui un uléma embrassa une carrière judiciaire plus classique : cadi à Naplouse puis à Tripoli, il siégea au conseil de la province de Syrie de 1867 à 1875. Le développement et la transformation de l'appareil d'État ouvraient de nouvelles voies sans fermer les anciennes, et les grandes familles pouvaient en emprunter plusieurs.

La question des transformations du pouvoir local consécutives aux réformes ne se posait pas que dans le cadre urbain. L'un des objectifs des réformes, on l'a dit, était aussi l'amélioration de la fiscalité grâce la suppression de l'affermage (*iltizâm*) et à son remplacement par une collecte directe des agents de l'État. Instaurée en 1841 dans plusieurs provinces (Anatolie, Bulgarie, Macédoine, îles de la mer Égée), cette réforme fut abandonnée dès l'année suivante. Appliquée au Mont-Liban, elle accéléra le déclin de plusieurs familles qui avaient consolidé leur assise sur la société en servant de relais aux autorités de l'Empire (les Shihâb, les Harfouche). Dans bien des provinces pourtant, comme en Jordanie, dans la région d'Irbid, des cheikhs soufis affiliés à la Qâdiriyya surent transformer leur prestige religieux et leur capital social en propriété foncière, à la faveur du Code foncier de 1858.

Le renforcement de la cohésion de l'Empire ottoman passait par la promotion de l'égalité entre les sujets du sultan, quelle que soit leur confession. Affirmée dans le *hatt* de 1839, elle fut confortée par celui de 1856 dont la plupart des articles sont consacrés aux communautés religieuses chrétiennes et juives de l'Empire. En 1855, déjà, la *djizya*, impôt dû par les non-musulmans de l'Empire, avait été abolie. Théoriquement, les non-musulmans auraient pu servir dans l'armée impériale, mais la *djizya* avait été très vite remplacée par un nouvel impôt, le *bedel-i askeriye*, qui donnait aux non-musulmans la possibilité d'acheter leur remplacement dans le cadre de la conscription, et permettait ainsi à l'armée ottomane de ne pas les recruter sous les drapeaux. Le décret de 1856 confirma ces dispositions en allant plus loin. Il interdit les conversions forcées et affirma l'égalité de tous les sujets de l'Empire auxquels étaient reconnus la liberté de culte, l'accès à tous les emplois publics et

aux différentes écoles civiles et militaires, ainsi que le droit « d'établir des écoles de sciences, d'art et d'industrie », sous le contrôle de l'Instruction publique. Étaient ensuite envisagées les conséquences de cette égalité en matière de justice et de police. Le rescrit appelait à la création de tribunaux mixtes pour les affaires commerciales, correctionnelles et criminelles entre les musulmans et les chrétiens ou d'autres non-musulmans. Pour les questions de statut personnel (l'héritage ou le mariage), le droit de chaque communauté continuait à s'appliquer (articles 11-14).

Désormais égaux des sujets musulmans de l'Empire, les chrétiens et les juifs n'en étaient pas moins d'abord encadrés par leurs communautés qui devaient être équitablement représentées dans les conseils communaux et provinciaux. Leur administration et leur financement devaient être réformés pour être désormais placés sous l'autorité d'un Conseil composé de clercs et de laïcs. Les trois grandes communautés reconnues par les autorités impériales, les Grecs, les Arméniens et les Juifs, ne tardèrent pas à s'y conformer et se dotèrent respectivement en 1860-1862, 1863 et 1865 de nouvelles institutions, lentement mises en place dans l'ensemble de l'Empire. Les « règlements généraux » établis par les Grecs instituèrent deux conseils, l'un exclusivement composé de religieux, un second dominé par les laïcs. En 1856, le sultan avait réaffirmé la suprématie du patriarcat grec de Constantinople sur ceux d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie. L'indépendance de la Grèce renforça le poids des hellénophones au sein de la communauté grecque-orthodoxe, non sans susciter des réticences et des tensions que la diplomatie russe n'eut de cesse d'attiser. À partir du milieu du XIXe siècle, l'hostilité des fidèles arabes au clergé grec mina la vie de la communauté.

Le « Règlement de la nation arménienne », rédigé en 1860, confirmé en 1863, sorte de Constitution inspirée de la Constitution française de 1848, permit la création d'une Assemblée nationale composée de clercs et d'une majorité de laïcs, pour élire le patriarche et décider des affaires de la communauté : plus que dans la communauté grecque, le poids des laïcs ne cessa de croître. Cette Constitution servit sans doute en partie de modèle à la loi sur les provinces de 1864 et à la Constitution ottomane de 1876. À Istanbul et dans les régions occidentales de la Turquie, les Arméniens étaient de plus en plus sensibles à la situation de leurs coreligionnaires des provinces orientales sur laquelle ils publiaient notes et rapports. Toute une classe moyenne arménienne, très bien

insérée dans l'administration ottomane, participait aux réformes. Nombre d'entre eux revendiquaient leur patriotisme ottoman et se portèrent volontaires pour entrer dans l'armée ottomane à Istanbul, Bursa, ou Izmir lors de la crise de 1875-1876. Le statut organique de la communauté hébraïque créa aussi plusieurs conseils élus au suffrage censitaire masculin et donnant l'avantage aux laïcs sur les religieux. Il n'entra en vigueur que progressivement : à Salonique, il ne fut appliqué qu'en 1885, à Smyrne qu'en 1911. Il s'en fallut qu'il uniformisât des communautés très diverses, vivant autour de leurs synagogues et de leurs rabbins et de plus en plus polarisées, selon un clivage qui opposaient élites traditionnelles et « francos » venus d'Europe depuis la fin du XVIIe siècle.

Pour les communautés chrétiennes de l'Empire, le premier XIXe siècle avait prolongé les divisions et l'émiettement des communautés entamés à la période précédente. Sous l'influence des missionnaires catholiques, présents depuis le XVIIe siècle, et des missionnaires protestants qui les rejoignirent au début du XIXe siècle, naquirent et s'organisèrent des branches catholiques et protestantes de nombreuses Églises orientales, tandis que l'Église maronite, rattachée à Rome de longue date, se renforçait. Les autorités ottomanes reconnurent progressivement ces institutions nouvelles : l'Église arménienne catholique en 1830, l'Église syrienne-catholique en 1843, l'Église grecque-catholique en 1848, la Communauté arménienne protestante en 1850.

La réforme des communautés sous l'autorité de la Sublime Porte devait accentuer le contrôle de l'Empire sur ses sujets désormais égaux, entretenir chez eux le sentiment d'appartenir à un vaste ensemble ottoman et conforter leur allégeance au sultan. C'est en ce sens que fut édictée en 1869 une loi sur la nationalité qui se transmettait par le père. On comprend combien l'égalité nouvelle entre musulmans et non-musulmans était une nécessité pour les partisans de l'ottomanisme, mais, en renforçant les communautés, le décret de 1856 consolida en fait les barrières édifiées entre elles et affermit les sentiments d'appartenance communautaires de leurs membres. Ainsi le terme *millet*, qui renvoyait au sein de l'Empire à un groupe, sans qu'il soit nécessairement défini par son appartenance religieuse ou par sa langue, prit désormais un autre sens, pour désigner une communauté en voie d'institutionnalisation. Dans les chancelleries européennes, *millet* se mit à traduire « nation » en français, langue diplomatique de l'époque : au XVIIIe siècle, « nation » aurait plutôt traduit *tâ'ifa*, groupe

pas nécessairement confessionnel. Communautés ou Empire, les deux voies d'identification n'étaient pas, au demeurant, exclusives l'une de l'autre.

Les transformations de la situation des non-musulmans ébranlaient en profondeur la société ottomane dont l'inégalité entre musulmans et non-musulmans faisait partie des caractéristiques fondatrices. Le décret de 1856 suscita notamment l'opposition des conjurés de la caserne de Kuleli à Istanbul, dont la plupart avait participé à la guerre de Crimée. Inquiets de la perte des droits sacrés des musulmans par rapport aux non-musulmans, ils projetaient de rétablir la *sharîʿa* et d'assassiner le sultan. La découverte de la conspiration entraîna une centaine d'arrestations dont de nombreux ulémas et des migrants circassiens, souvent affiliés à la confrérie Naqshbandiyya. Une autre opposition apparut un peu plus tard, appelée à l'époque les « Jeunes-Turcs » ou les « Jeunes-Ottomans », terme qui finit par s'imposer dans l'historiographie.

Mouvance inspirée des carbonari, formée de jeunes fonctionnaires, de journalistes et d'écrivains, tel Namik Kemal (1840-1888), et soutenue financièrement par le prince Mustafa Fazil (1830-1875), frère du khédive Ismaïl, les Jeunes-Ottomans critiquaient, non pas les réformes en tant que telles, mais leur mise en œuvre par un État autoritaire, et s'inquiétaient de l'occidentalisation croissance de la société. Ils entendaient donner davantage de poids au peuple (entendre, les classes « moyennes » musulmanes) et plaidaient pour un régime représentatif légitimé par une reformulation de concepts islamiques (la *shûrâ*, consultation). Pourchassés par le pouvoir à la fin des années 1860 et au début des années 1870, ils fuirent en Europe. Ceux qui en revinrent par la suite furent associés à la rédaction de la Constitution de 1876. Leurs écrits, diffusés par une presse en plein essor, contribuèrent à une appropriation musulmane des réformes et à la diffusion d'idéaux patriotiques ottomans.

Accélération, basculement dans l'économie-monde dominée par l'Europe

Au milieu du XIXe siècle, l'économie de l'Empire ottoman s'inscrivait dans le capitalisme mondial dominé par l'Europe occidentale. La chronologie de ce basculement est difficile à établir tant l'Empire est vaste,

son économie diverse, l'histoire de ses territoires différente. Si certains historiens en ont cherché les prémisses dès le milieu du XVIIIe siècle (Suraiya Faroqhi), d'autres repèrent davantage de continuité et situent dans les années 1830 le changement d'époque sur le plan économique et social (Pascale Ghazaleh). Les sociétés, notamment sur le plan économique, se transformèrent, d'abord par petites touches dont l'accumulation finit par modifier profondément le tableau. C'est là que se situent les années 1850-1870. Lié à une croissance démographique nouvelle, ce basculement résulte en grande partie du renforcement des relations économiques, financières et culturelles avec l'Europe.

Pour le début du XIXe siècle, les données chiffrées qui permettraient de retracer avec précision l'histoire démographique de l'Empire font cruellement défaut. Les « dénombrements » effectués à la période classique (XVe-XVIe) pour déterminer l'assiette de l'impôt furent progressivement abandonnés avec la fin de l'expansion de l'Empire et le recours à l'affermage. Ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle, en 1885, que l'Empire ottoman « réformé » renoua avec la pratique du recensement, destinée cette fois, moins à servir sa politique militaire et fiscale, qu'à mieux connaître sa population. Il existe cependant des recensements partiels : en 1831, l'administration ottomane dénombra les hommes susceptibles de faire leur service militaire ; en 1848, l'Égypte procéda à un recensement nominal de sa population.

On considère généralement que l'Empire ottoman comptait environ dix-huit millions d'habitants dans les années 1850-1860 (Égypte comprise), dont 45 % dans les provinces européennes. Après une période de déclin dans les années 1780-1840, la population de l'Empire recommença à croître. Cette croissance s'accéléra encore après 1880. Entre 1830 et 1882, la population en Égypte passa de 5 à 7 millions d'habitants, en Syrie de 1,1 à 1,7 million. Peut-être sous l'influence de la colonisation égyptienne et de la pacification qui lui était associée, elle doubla dans le Hedjaz et au Soudan (voir tableau 3.1). L'accroissement démographique se nourrissait aussi d'intenses migrations venues du Caucase, consécutives aux pertes territoriales des Ottomans et à la politique de sédentarisation et de christianisation forcées que menait l'Empire russe. 1 500 000 personnes auraient ainsi trouvé refuge en terre ottomane entre 1856 et 1878. Ceux qui s'étaient installés dans les provinces européennes furent contraints à un nouveau départ après 1880. Leur implantation suivit souvent les lignes tracées par les tout nouveaux chemins de fer (Alep, Bursa, Ankara, Konya).

Tableau 3.1. La population de l'Empire ottoman (1830-1882)[6]

Régions	1830-1840	1882
Anatolie	5 732 040	
Irak	479 015	767 862
Roumélie	4 322 293	3 210 000
Îles	220 304	264 000
Égypte	5 000 000 (ou 5 400 000)	8 000 000
Palestine		470 000
Syrie	1 092 000	1 719 000
Crète	107 120	130 000
Hedjaz	150 000	300 000
Soudan	350 000	700 000
Yémen	350 000	

Cette embellie résulterait en partie du recul de la peste, notamment dans les provinces arabes. Le choléra, qui fit son apparition dans les années 1820, prit le relais. En 1865, une flambée de l'épidémie tua trente mille pèlerins à La Mecque ainsi que la propre famille du gouverneur, tandis que l'on dénombrait peut-être quatre mille morts à Alexandrie et plus de mille à Jérusalem en un mois (Panzac, 1978, Sroor). La multiplication des quarantaines entre 1865 et 1880 offrit un répit de courte durée. Le choléra frappa à nouveau au tournant du siècle. D'autres pandémies décimaient les populations, comme la malaria dans la région d'Adana ou le paludisme, quatrième cause de mortalité à Alexandrie après les maladies gastro-intestinales et les infections pulmonaires. Partout, on mourait de « marasme », d'un affaiblissement général lié à la sous-alimentation et à la malnutrition, bref à la misère (Panzac, 1982). En Iran, la croissance démographique serait plus tardive[7], excepté peut-être dans les provinces caspiennes. La peste sévit encore et fit des ravages dans le Gilan et le Mazandaran en 1830-1831, puis de nouveau en 1877.

Dans ces conditions, la croissance démographique que l'on constate au Moyen-Orient au XIXe siècle reste difficile à expliquer. Elle nourrit

6. Daniel Panzac, « Les bases démographiques de l'affrontement turco-égyptien de 1830-1840 », *Économie et socités dans l'Empire ottoman (fin du* XVIIIe*-début du* XXe *siècle*), Paris, CNRS, 1983, p. 219-234.
7. Pas de statistiques officielles. On constate une grande incohérence des chiffres donnés par les voyageurs, dont beaucoup notent des villages et / ou des systèmes d'irrigation à l'abandon. Il y a l'idée d'un déclin de la production agricole concomitant d'un déclin de la population (Seyf).

en tout cas une forte croissance urbaine comme l'illustrent éloquemment les données (approximatives) disponibles (voir tableau 3.2). À Djedda, s'élevèrent des immeubles de cinq à six étages en pierre de corail qui occupèrent bientôt l'espace intra-muros. À Beyrouth comme à Jérusalem, simples bourgades à la veille des réformes, de nouveaux quartiers naissaient au-delà des murailles – murailles que l'on abattait à Salonique ou à Galata. Cette extension urbaine résultait aussi des modifications du droit foncier. Appliqué à Beyrouth juste après les événements de 1860, le nouveau Code foncier, qui asseyait les taxes foncières sur les biens eux-mêmes et non sur leurs revenus, consolida les titres de propriété désormais facilement aliénables. Il encouragea l'acquisition de terres sur les collines qui dominaient la vieille ville et dont la fraîcheur était prisée par la bourgeoisie locale.

Tableau 3.2 La population urbaine (1830-1880) – estimations

Villes	1830-1840	1880
Alexandrie	165 000	230 000
Alep	80 000	100 000
Bagdad	50 000	80 000
Beyrouth	40 000	90 000
Damas	80 000	150 000
Istanbul	390 000	870 000
Izmir	150 000	200 000
Jérusalem	6 000	30 000
Le Caire	256 679	374 838
Salonique	30 000	90 000

À la même période, la révolution des transports réduisait les distances au sein de l'Empire ottoman, et plus encore entre les deux rives de la Méditerranée. Elle toucha d'abord les routes maritimes. Le premier bateau à vapeur accosta à Istanbul en 1828, à Beyrouth en 1836 et en mer Rouge dans les années 1840. Mais c'est dans les années 1860 que les liaisons devinrent fiables et régulières. En 1861, fut créée la Euphrates and Tigris Steam Navigation Company qui reliait Bagdad et Bassora. Entre 1861 et 1871, les Français établirent une ligne hebdomadaire de Marseille à Constantinople, par Le Pirée ou Smyrne. Le réseau des Messageries maritimes se développa. Les lettres qui mettaient

plusieurs mois pour traverser la Méditerranée circulaient désormais en quelques jours. Creusé entre 1859 et 1869 par une Compagnie universelle dominée par des capitaux français, le canal de Suez fut inauguré en grande pompe en 1869. Long de 162 km, il évitait aux navires de faire le détour par l'Afrique du Sud et raccourcissait d'autant la route des Indes, mais formait du même coup un nouveau point d'abcès, un « second Bosphore », selon le mot d'Ernest Renan, cité par Jacques Frémeaux dans *La Question d'Orient*.

Si les débuts ne furent ni convaincants ni rentables, on constate tout de même qu'entre 1870 et 1882, le nombre de passages de navires fut multiplié par six (de 486 à 3 198) et le nombre de passagers par quatre (de 26 728 à 101 551). Quant au trafic, il passa de 437 000 tonnes en 1870 à près de sept millions en 1890. L'essor de la navigation à vapeur ne remisa pas les navires à voile, dont le nombre continua de croître : ceux de l'Empire ottoman (Égypte exclue) transportaient 164 000 tonnes de biens en 1879, et encore 202 000 tonnes en 1914. Leur part dans les transports diminuait de façon relative, mais pas en valeurs absolues.

Sur terre aussi, les voies de circulation s'amélioraient, même si le saut était moins net : la route reliant Beyrouth à Damas fut achevée en 1863 et permit la division du temps de trajet par trois (24 heures au lieu de trois jours). La piste reliant Alep à Alexandrette fut pavée en 1867 au prix de quatre jours de corvée par homme adulte, corvée dont on pouvait s'exempter en versant dix piastres par jour. Une nouvelle voie ouvrit en 1869 entre Jaffa et Jérusalem. Il fallut cependant attendre encore dix ans pour qu'elle soit praticable toute l'année. Alors qu'en 1850, aucun rail n'avait encore été posé dans l'Empire ottoman (à une date où la Grande-Bretagne disposait d'un réseau de 9 800 km de voies), en 1878, 1 800 km de voies ferrées le sillonnaient, essentiellement en Turquie d'Europe et en Anatolie occidentale. Le train reliait les ports à leur arrière-pays, comme Alexandrie au Caire (dont la voie ferrée, construite entre 1853 et 1858 fut la première au Moyen-Orient), ou Smyrne à Aydin (130 km construits entre 1857 et 1866). Jusqu'aux années 1870, les compagnies anglaises dominaient le marché. Notons que l'Iran ignora le train jusqu'à l'entre-deux-guerres.

On continuait donc de voyager à pied, à dos d'âne, de cheval ou de chameau, le plus souvent sur des pistes et fréquemment de nuit pour éviter les grandes chaleurs. L'information développait son propre mode de circulation, indépendant des trajectoires humaines. Dans ce domaine, l'Égypte joua le rôle de précurseur : la ligne télégraphique d'Alexandrie

au Caire fut réalisée dans les années 1820 par une équipe d'ingénieurs français, secondés par des Arméniens. Aérienne et mécanique, cette première ligne fut électrifiée dans les années 1850. Il en fut de même en Tunisie : le télégraphe optique installé en 1848 dans la région de Tunis fut remplacé par une ligne électrique qui reliait Tunis à Alger et au-delà à Paris, renforçant les liens entre le beylicat et la France. En 1855, les alliés de l'Empire ottoman installèrent une ligne qui reliait leurs armées stationnées en Crimée à leurs capitales. Une autre ligne fut établie par les Britanniques et des ingénieurs ottomans entre la capitale impériale et Bagdad en 1861, puis prolongée jusqu'à Fao en 1864 : elle doublait ainsi la route des Indes. Plus au sud, Beyrouth se dota du télégraphe dès 1860, mais ne fut connectée à Istanbul qu'en 1863, une fois la station d'Alep ouverte, et à Chypre en 1868-1869.

Informations, biens, argent, personnes circulaient en plus grand nombre et de plus en plus vite, au sein de l'Empire ottoman, comme entre lui et l'Europe ou, vers l'est, les Indes et l'Extrême-Orient. Alexandrie recevait 1 500 navires en moyenne dans les années 1850, 3 000 en 1865. Entre 1830 et 1860, le tonnage des bateaux entrant dans les ports ottomans crût très vite. Il fut multiplié par six à Izmir (de 100 à 600 milliers de tonnes), par huit à Trabzon (Trébizonde), (de 15 à 120) par dix à Beyrouth (de 40 à 400). La valeur des exportations britanniques vers la Méditerranée orientale augmenta de 1,5 million de livres sterling en 1840-1844 à 2,5 millions en 1850 : le traité de libre-échange de 1838 favorisa cette augmentation dont il ne fut pourtant pas la cause. Les exportations de soie vers la France passèrent de 309 tonnes en 1855 à 1 300 vingt ans plus tard. Au total, le commerce extérieur de l'Empire ottoman doubla au cours du XIXe siècle (passant de 5 à 10 % du produit intérieur brut), mais cette augmentation ne doit pas faire oublier que la majorité des échanges s'effectuait à l'intérieur des frontières de l'Empire.

Ce commerce engendrait des flux financiers que nourrissaient aussi les besoins de liquidité de l'État. De ce point de vue, la guerre de Crimée marqua un tournant, puisque, pour financer son effort de guerre, l'Empire ottoman dut recourir à l'emprunt. Par la suite, la politique de réformes, le maintien ou le rétablissement de l'ordre dans plusieurs régions de l'Empire (Kosovo, Mont-Liban, Crète) obligèrent à de nouveaux emprunts, dont les uns furent contractés sur les marchés étrangers, les autres auprès des banquiers de Galata. De 1854 à 1877, l'Empire contracta dix-sept emprunts d'État ou assimilés auprès des places financières de Londres (60 %) et de Paris (40 %) qui lui permirent de recevoir 2,64 milliards de

francs. L'endettement frappait aussi l'Égypte qui obtint 1,3 milliard de francs avec huit emprunts, la Tunisie, et le Maroc où la guerre contre l'Espagne (1860) se solda par le versement de très fortes indemnités de guerre (100 millions de francs, soit, selon Abdallah Laroui, vingt fois le budget du pays). Cette emprise financière se traduisit par la création de banques, dominées par les capitaux européens.

Austen Henry Layard (1817-1894), qui avait fouillé le site de Ninive avant de poursuivre une carrière de diplomate et de banquier, fut l'un des fondateurs de la Banque ottomane qui vit le jour en 1856. Sa carrière illustre avec éclat les liens entre archéologie et domination politique ou économique européenne, caractéristique des débuts de l'orientalisme. La banque ouvrit bientôt des succursales à Smyrne, Beyrouth puis Galata en Moldavie. Elles furent reprises par la Banque impériale ottomane qui lui succéda en 1863. À la fois banque privée franco-anglaise et banque d'État ottoman (émettant le papier-monnaie et garantissant les emprunts), la Banque impériale contribua grandement à l'assainissement du système monétaire et parvint, après 1880, à maintenir la parité entre la livre turque et la livre sterling. Cette stabilité ne pouvait qu'encourager les investissements européens dans l'Empire.

Dans bien des régions, les surfaces cultivées s'étendirent pour faire face à la demande d'une population plus nombreuse. Une partie d'entre elles accueillaient des cultures nouvelles comme les agrumes le long de la côte qui courait de Beyrouth au sud de Jaffa : la production en fut multipliée par quatre entre 1856 et 1884. Parmi les propriétaires fonciers ou les entrepreneurs, on comptait de nombreux chrétiens : en 1872, les Sursock, riche famille grecque-orthodoxe de Beyrouth, acquit par exemple de vastes terrains dans le Marj Ibn al-Amîr (Jezrael Valley). Le milieu du siècle vit aussi se développer des fabriques, comme les usines de dévidage de la soie, établies au Mont-Liban ou dans la région de Brousse, qui employaient notamment un personnel féminin. Elles appartenaient aussi à des Européens qui s'appuyaient sur des intermédiaires locaux, souvent chrétiens ou juifs. Leur intervention ne se limitait pas aux nouveaux secteurs économiques : elle suivait et encourageait les transformations de l'agriculture : en Égypte, au Mont-Liban, comme en Tunisie, des Européens ou leurs associés prêtaient de l'argent en avance sur les récoltes, enserrant les paysans dans un endettement menaçant.

Les réformes, l'intérêt pour les modèles européens, l'essor du capitalisme, la croissance démographique de l'Europe et son expansion outre-mer, amenèrent sur le sol ottoman des étrangers de plus en plus

nombreux. Parmi eux des consuls, des ingénieurs, des commerçants, des hommes d'affaires, des missionnaires, des écrivains ou des savants, archéologues ou philologues, contribuèrent à l'essor de l'orientalisme. La fondation du Palestinian Exploration Fund en 1865 témoigne de cet intérêt renouvelé pour l'Orient et singulièrement pour la Terre sainte, réinventée à l'époque, où « appétits spéculatifs, utopie humanitaire et messianisme religieux », selon les termes de l'historien Vincent Lemire, nourrissaient les projets coloniaux. Partout, la population des étrangers européens ou américains augmentait. En Égypte, ce sont par exemple plus de 30 000 Européens qui s'installèrent entre 1857 et 1861. Au Maroc, on estimait le nombre des étrangers à 250 au début des années 1830 et à 3 500 en 1885. Ils étaient surtout installés en ville, avec une prédilection pour les ports. En 1867, le Code de propriété immobilière facilita l'accès des Européens à la propriété foncière. Dans l'Empire ottoman, l'acquisition de terres était désormais possible aux ressortissants des pays qui avaient signé un protocole d'accord avec la Sublime Porte, ce que firent successivement les différents États européens entre 1868 et 1873, rejoints par les États-Unis en 1883. Dorénavant, les étrangers n'étaient plus contraints de recourir à un prête-nom.

Ce nouvel accès à la propriété foncière facilita l'implantation des missions chrétiennes, portées par la croissance démographique et les renouveaux ou réveils religieux du Vieux Continent comme du Nouveau Monde. Les années 1850 virent s'affirmer les nouvelles caractéristiques des missions chrétiennes : dynamisme des missions protestantes, anglaises, américaines ou allemandes où collaboraient hommes et femmes, expansion des congrégations féminines catholiques, essor général des missions catholiques dont le personnel n'avait jamais été aussi nombreux. En 1868, la mission jésuite de Syrie comptait 65 religieux, soit davantage que l'ensemble des missions latines du Bilâd al-Shâm à leur apogée au début du XVIIIe siècle. Les Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, contraintes de quitter l'Algérie, s'installèrent dans tout le bassin méditerranéen : de la Tunisie (Tunis, Sfax, La Goulette) aux îles (Malte, Siros, Chios, Chypre), de la Palestine (Jérusalem, Jaffa, Bethléem) à l'Anatolie (Trabzon et Erzurum) en passant par la Syrie (Saïda et Alep) et la Grèce (Athènes). Cette présence féminine nouvelle, qui facilita l'accès des missionnaires à l'intimité des foyers, permit le développement de l'éducation des filles et l'essor de structures hospitalières, où les sœurs faisaient office d'infirmières. Santé et enseignement, deux domaines où le travail des femmes était admis en Europe comme

aux États-Unis, devinrent les deux piliers de l'apostolat missionnaire, qui se développait surtout en milieu urbain, de préférence dans des cités où les chrétiens étaient nombreux.

Au milieu du XIXe siècle, en effet, la mission en terre d'islam, qu'elle soit arabe ou ottomane, ne se donnait pas pour premier objectif de convertir les musulmans, mais bien de renforcer les Églises catholiques orientales, pour les catholiques, et de soutenir les très nombreux pèlerins russes en Terre sainte, pour les orthodoxes. Un premier évêque russe arriva à Jérusalem en 1858, année où fut fondé le comité de Palestine. Celui-ci fut remplacé en 1882 par la Société impériale orthodoxe de Palestine qui élargit ensuite son intérêt aux Arabes orthodoxes de Syrie. Au Maghreb, en dépit des ambitions nourries par le Cardinal Lavigerie, fondateur des pères blancs et des sœurs blanches, l'apostolat auprès des colons, majoritairement chrétiens, l'emporta rapidement sur les velléités de conversion. Dans le cas des protestants, les conversions de musulmans ne furent pas plus nombreuses. C'est en s'appuyant sur des communautés chrétiennes autochtones de « convertis », Arméniens et nestoriens surtout, que se créèrent progressivement des Églises nouvelles, rattachées aux différentes obédiences protestantes.

Les espaces ruraux où les chrétiens étaient bien implantés recevaient leur lot de religieux, directrices et directeurs d'écoles ou de dispensaires : le Mont-Liban, la Palestine, l'Anatolie orientale, le Kurdistan et la Perse ou la Moyenne-Égypte. Ces religieux contribuèrent au rayonnement culturel de villes comme Mossoul, Mardin, en Anatolie orientale, et Urmia, en Azerbaïdjan iranien, où les protestants traduisirent la Bible en syriaque. Au milieu des années 1870, les jésuites, les lazaristes ou les protestants américains étaient à la tête de denses réseaux scolaires que vinrent couronner des universités : le Robert College, établi à Istanbul en 1863, le Syrian Protestant College, fondé à Beyrouth en 1866, et l'Université Saint-Joseph, qui ouvrit ses portes dans cette même ville en 1875. Créée en 1860 à Paris, dans le but de « régénérer » (selon le vocabulaire de l'époque) les juifs d'Orient, l'Alliance israélite universelle implanta progressivement des écoles dans tout le bassin méditerranéen où ses instituteurs, formés en France, contribuèrent à répandre le français, langue de « civilisation ».

Outre de nouveaux savoirs, de nouvelles manières de se soigner ou de croire, les missionnaires chrétiens, comme leurs alter ego juifs, véhiculaient des modes de vie qu'ils s'efforçaient d'inculquer à leurs élèves, leurs patients et, au-delà, à l'ensemble de la société. Ils jouèrent

un rôle crucial dans l'occidentalisation des modes de vie qui, si elle fut surtout manifeste après 1880, débuta dès les années 1860 dans les cités où la population européenne était particulièrement nombreuse comme Smyrne, Beyrouth ou Jérusalem, Alexandrie et, bien sûr, Istanbul. Il ne faudrait pas voir dans ce phénomène une simple imitation par les Orientaux d'habitudes européennes ou américaines. La barbe fournie des missionnaires catholiques trônant au milieu de leurs élèves sur les photos de classe, les habits orientaux des missionnaires du Kurdistan ou d'Arménie et du médecin et pasteur presbytérien Cornelius Van Dyck à Beyrouth, les burnous de leurs confrères qui vivaient au Maghreb, suggèrent à l'inverse les efforts d'adaptation et les compromis que durent consentir les religieux latins ou protestants pour se faire admettre de leurs ouailles.

Ces transformations économiques et sociales et les réformes de l'administration locale bouleversèrent l'ordre établi et firent le lit de flambées de violences qui se manifestèrent au Kurdistan, où des Assyriens furent massacrés par des Kurdes dès 1845-1846, à Alep en 1850, à Naplouse en 1856, à Djedda en 1858, au Mont-Liban et à Damas en 1860, en Tunisie en 1864. Elles prirent souvent un visage confessionnel : à Alep, les insurgés exigèrent que les chrétiens cessent de sonner la cloche, renoncent à arborer des croix lors de leurs processions et n'emploient plus de personnel domestique musulman. À Djedda, la foule en colère s'en prit aux quelques chrétiens qui représentaient les compagnies européennes dans ce port de la mer Rouge, avant de tuer les consuls français et britannique. Au Mont-Liban, les bourgades les plus touchées par les attaques druzes en juin 1860, Deir el-Qamar et Zahlé, étaient dominées par des chrétiens prospères. À Damas, le riche quartier chrétien de la ville fut mis à sac durant trois jours par des musulmans.

On voit comment le bouleversement des hiérarchies sociales et confessionnelles liées aux réformes et à la pénétration économique de l'Europe suscita l'inquiétude, le ressentiment, bientôt la violence de musulmans dont l'identité même se trouvait menacée par l'essor démographique et social de chrétiens désormais protégés (en principe) par la loi, dans un univers où la *sharîʿa* elle-même n'était plus le référent suprême. La question était aussi politique : ces événements tragiques se déroulèrent souvent dans des lieux où l'autorité ottomane était affaiblie, parfois par les réformes elles-mêmes, à moins que la présence étatique ne cherchât à se renforcer avec une efficacité nouvelle, comme au Kurdistan naguère autonome. À Alep, l'émeute était aussi dirigée

contre le nouveau Pacha (gouverneur de province) nommé pour mettre la conscription en vigueur. L'arrondissement (*kaza, qâ'imaqâma*) du Mont-Liban où débutèrent les violences de l'été 1860 n'avait plus de gouverneur depuis 1854, et les anciens fermiers de l'impôt faisaient face à des contestations de leurs ouailles dans des conflits qui n'opposaient que des chrétiens.

Les événements de l'été 1860 au Mont-Liban puis à Damas, qui firent de 10 000 à 15 000 morts chrétiens appartenant à différentes Églises, eurent un grand retentissement en Europe où ils suscitèrent un immense élan de solidarité. Paradoxalement, ces drames contribuaient à enrichir les chrétiens et les missionnaires. Outre des dons d'associations charitables, leurs institutions bénéficièrent de soutiens financiers des États européens et reçurent de l'argent de la Sublime Porte en dédommagement des pertes subies. La France envoya en août 1860 un corps expéditionnaire qui stationna plusieurs mois au Mont-Liban. Avec les autres grandes puissances, elle imposa aux autorités ottomanes d'accorder un nouveau statut à cet espace, désormais gouverné par un chrétien ottoman catholique (non originaire du Liban) sous l'autorité directe de la Sublime Porte. Le premier gouverneur, qui avait rang de *mutasarrif*, fut Garabed Artin Daoud mentionné ci-dessus.

Refusant de voir ce que ces violences pouvaient avoir de conjoncturel, les opinions publiques européennes retinrent l'idée que les chrétiens étaient nécessairement menacés dans une société dominée par les musulmans et dans un État aux lois musulmanes, et qu'ils étaient en droit de revendiquer et d'obtenir une protection, fût-elle étrangère. Plusieurs associations charitables se faisaient le relais, sinon d'une protection politique, du moins de secours financiers. Fondée à Paris en 1856 à la fin de la guerre de Crimée, l'Œuvre des Écoles d'Orient connut son véritable essor après 1860. Prenant acte des « privilèges » récemment obtenus par les chrétiens orientaux (autrement dit par le *hatt* de 1856), elle entendait promouvoir leur relèvement par une « croisade intellectuelle et pacifique ». À la même période naissait le Syrian Relief Fund dans les milieux anglicans, pour secourir juifs et chrétiens par la philanthropie et le développement du commerce.

L'intensification de ces relations culturelles et économiques conduisit à l'extension des capitulations à des protégés, le plus souvent, mais pas toujours, des non-musulmans : juifs au Maroc et en Tunisie, chrétiens dans l'Empire ottoman. Ce dévoiement des capitulations, qui ne concernaient à l'origine que les étrangers européens vivant dans l'Empire et les

quelques sujets de l'Empire directement à leur service, permettait aux agents diplomatiques de se constituer une sorte de clientèle. La multiplication de ces protégés, dans les ports, les grandes villes et les places commerciales, signifiait pour l'Empire une perte de souveraineté et une diminution de ressources fiscales. Il provoquait aussi d'innombrables conflits. En Égypte, comme on l'a vu, on créa en 1875 des tribunaux mixtes pour régler les affaires civiles et commerciales qui opposaient un étranger (ou un protégé) et un Égyptien. Étrangers et protégés échappaient ainsi au droit égyptien grâce à une institution qui devint l'un des symboles de la mainmise européenne sur la vallée du Nil.

La crise des années 1876-1882

La toute fin des années 1870 vit l'apogée de la politique de réforme ottomaniste, pour ainsi dire libérale. La proclamation de la Constitution par le sultan Abdülhamid II, qui venait de succéder à son frère Murad V, malade, en constitua incontestablement le point d'orgue. Son application fut pourtant de courte durée, puisqu'elle fut suspendue dès le 14 février 1878, après une nouvelle défaite face aux Russes. L'Empire fut amputé de presque toutes ses dernières provinces européennes et perdit successivement son autonomie financière (1881), la Tunisie (1881) et l'Égypte (1882). C'est ainsi sur un territoire restreint, qui basculait vers l'Asie, un espace plus nettement musulman, et avec une souveraineté limitée, non par le Parlement mais par les empiètements européens, qu'Abdülhamid II régna.

Promulguée le 7 dhû l-hijja 1293, date du calendrier hégirien correspondant au 11 décembre 1876 dans le calendrier julien, et au 23 décembre 1876 dans le calendrier grégorien, la Constitution avait été préparée par une commission qui était présidée par Midhat Pacha et incluait des ulémas, des officiers et des hommes du service du sultan. La Constitution, appelée en turc « Loi fondamentale » (*Kânûn-ı esâsî*), réaffirmait l'égalité et la liberté de tous les sujets du sultan, établissait une chambre de notables ou sénateurs nommés à vie par le sultan, et une chambre de députés élus qui devait voter les lois et surtout le budget. Le sultan, à qui elle reconnaissait le titre de calife, conservait des pouvoirs très étendus : il n'était responsable devant personne, nommait ou démettait les ministres, déclarait la guerre ou la paix, dirigeait les armées, convoquait le Parlement et pouvait le dissoudre. Par un article

qui fut âprement discuté (l'article 113), parce qu'il mettait à mal tout ce que la Constitution pouvait avoir de libéral, il recevait en outre le droit de déclarer l'état de siège, de suspendre les lois civiles et d'exiler sur la base d'un rapport de police quiconque était supposé attenter à la sûreté de l'État. Pour ses promoteurs, la Constitution illustrait pleinement la capacité de l'Empire à se réformer. Sa promulgation et les élections qui suivirent encouragèrent un éveil des consciences qui s'exprima dans la presse, alors en plein essor et dans les débats très vifs entre députés. Le Parlement, qui se réunit pour la première fois le 19 mars 1877, manifestait avec éclat la pluralité confessionnelle de l'Empire. Il comptait 71 députés musulmans, 44 chrétiens, 4 juifs, s'exprimant en quatorze langues (mais seul le turc ottoman était admis pour débattre au sein du Parlement). La diversité sociale n'était pas moindre : furent élus des pachas et des tailleurs, des banquiers comme des horlogers et beaucoup de religieux, notamment parmi les musulmans.

Lors de la proclamation de la Constitution, les puissances européennes (Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Autriche-Hongrie, Italie) étaient réunies à Istanbul pour tenter de mettre fin à la crise qui agitait les provinces balkaniques de l'Empire depuis 1875. En Bosnie et au Monténégro, l'agitation indépendantiste, encouragée par la Serbie, était sévèrement réprimée par les autorités impériales. La violence, qui suivait aussi des clivages confessionnels, se propageait en Bulgarie et en Macédoine, jusqu'à Thessalonique, où les consuls français et allemand furent assassinés le 6 mai 1876. Les libéraux ainsi qu'Abdülhamid II (qui n'était pas lui-même un libéral) espéraient, grâce à la Constitution, se concilier les puissances européennes qui prétextaient l'absence de réformes pour intervenir dans l'Empire. Sans succès. Quelques semaines après la première réunion du Parlement en mars 1877, la guerre éclata à nouveau entre l'Empire ottoman et la Russie (avril 1877). Les armées russes avancèrent très vite, menaçant bientôt la capitale. Le 31 janvier 1878, l'Empire, en pleine débâcle, signait l'armistice à Andrinople (Edirne en turc).

Les Européens ne voulaient cependant pas laisser les mains libres à la Russie et imposèrent la réunion d'un congrès à Berlin en juillet 1878. Quand les plénipotentiaires se séparèrent, l'indépendance de la Serbie, du Monténégro et de la Roumanie, laquelle avait gagné un accès à la mer Noire grâce à la Dobrouja, était définitivement reconnue ; une principauté autonome de Bulgarie, avec Sofia comme capitale, était constituée aux côtés d'une province nominalement ottomane de Roumélie orientale

dont le chef-lieu était Filibe (Plovdiv) ; et la Bosnie-Herzégovine, tout en restant formellement ottomane, était placée sous administration austro-hongroise. Dans le Caucase, les Russes annexaient Kars et Ardahan. L'île de Chypre était cédée à la Grande-Bretagne. Au total l'Empire perdait 220 000 km² et 5,5 millions d'habitants. En 1881, la Thessalie et une partie de l'Épire et en 1885, la Roumélie furent annexées respectivement par la Grèce et par la Bulgarie.

Au recul territorial majeur de l'Empire ottoman, s'ajouta une crise économique et financière. Les réformes permirent incontestablement une amélioration du rendement de l'impôt. Celui de la dîme sur les récoltes s'accrut, passant de 434 millions de piastres en 1862-1863 à 675 millions en 1877-1878. Ce ne fut pas suffisant pour faire face aux dépenses que la nouvelle politique de l'État exigeait et aux remboursements de la dette. L'Empire était sans cesse contraint d'emprunter, souvent à des taux très élevés. De 1854 à 1877, l'intérêt réel tourna autour de 10 %, et les commissions encaissées représentèrent de 10 à 12 % des sommes versées. Au total, l'Empire reçut 2,64 milliards de francs durant cette période. En 1875 déjà, il avait dû consentir à une banqueroute partielle. En 1881, elle fut totale. Les créanciers de l'Empire imposèrent la création d'une Administration de la Dette publique dont le Conseil, composé de 7 membres (anglais, français, allemand, italien, autrichien, ottoman et un banquier de Galata), se comporta désormais comme un État dans l'État. Une partie des ressources du budget impérial, et *de facto*, les impôts dont le rendement était le plus élevé (tabac…) devaient désormais directement rembourser les créanciers. Ces dispositions permirent de rétablir la confiance : l'Empire put emprunter à nouveau mais il n'était plus maître de son budget.

L'Égypte connut à la même période des difficultés similaires. Au début des années 1860, le boom du coton avait encouragé une politique de grands travaux. Après la chute du prix du coton, le khédive Ismaïl dut recourir massivement à l'emprunt. En 1876, la banqueroute le contraignit à vendre à la Grande-Bretagne ses parts dans la Compagnie du canal de Suez puis à accepter la création d'une Commission de la dette franco-britannique, qui prit le contrôle des revenus destinés à rembourser les emprunts du pays (chemin de fer, douanes). La crise économique attisait le débat politique autour du pouvoir des khédives, de la place de l'Égypte dans l'Empire ottoman et de ses relations avec les grandes puissances. Des voix se faisaient entendre en faveur de la rédaction d'une Constitution, solution aux maux de l'Égypte. En 1879, après

une dernière tentative pour imposer un gouvernement qui ne serait pas dominé par les Français et les Britanniques, Ismaïl fut déposé par le sultan Abdülhamid II, sous la pression des Européens. Il fut remplacé par son fils Tawfîq dont l'autorité était minée par le poids des étrangers et contestée par les partisans d'un régime constitutionnel.

L'instabilité du régime atteignit son paroxysme en 1882. De nombreux militaires, menés par Ahmad 'Urâbî Pacha (1841-1911), un officier persuadé que son origine paysanne (*fallâh,* fellah) avait bloqué la progression de sa carrière (par opposition aux officiers d'origine turque ou circassienne), se révoltèrent au nom du slogan : « l'Égypte aux Égyptiens ». Le mouvement était tourné à la fois contre le khédive Tawfîq et contre le poids pris par les Européens dans les affaires égyptiennes. La tension fut à son comble lorsque 'Urâbî se retrouva à la tête du gouvernement égyptien en mai 1882. Le 11 juin, une émeute éclata à Alexandrie : provoquant la mort d'une centaine d'Européens, elle poussa la Grande-Bretagne à bombarder la ville un mois plus tard puis à débarquer des troupes qui affrontèrent la partie de l'armée obéissant aux ordres de 'Urâbî. Celui-ci fut finalement écrasé à la bataille de Tell el-Kebir, non loin du Caire, le 13 septembre 1882. La France, qui aurait dû participer aux opérations, s'abstint finalement : moins d'un an après l'occupation de la Tunisie, l'opinion publique n'était pas prête à accepter cette nouvelle aventure outre-mer. Pour l'Égypte, désormais sous domination britannique, ce fut le début d'une occupation *de facto*, avant que le protectorat ne fût proclamé en 1914 par la Grande-Bretagne.

Cette période de crise affecta vivement le nouveau sultan ottoman, Abdülhamid II, dont le pouvoir récent et mal assuré, avait été ébranlé. Elle transforma radicalement la géographie de l'Empire, désormais moins européen et plus musulman. En dépit de sa courte durée, la Constitution et les élections au Parlement qui s'en suivirent marquèrent profondément les esprits : le rétablissement de la Constitution fut la principale revendication des insurgés de la « révolution » jeune-turque en 1908. Le texte de 1876 vécut ainsi bien au-delà des quelques mois où il fut effectivement en vigueur. Si l'ère des *tanzîmât*, dans l'historiographie turque, va de 1839 à 1876, notons qu'en réalité, l'arrivée au pouvoir d'Abdülhamid II, la suspension de la Constitution, les pertes territoriales, les concessions faites aux créanciers de l'Empire ne mirent pas fin aux réformes. Celles-ci connurent cependant des inflexions : d'inspiration moins libérale, elles mirent désormais davantage l'accent sur la dimension islamique de l'Empire. Certaines d'entre elles donnèrent

leur pleine mesure à la fin du siècle. Le basculement de l'Empire dans l'économie capitaliste dominée par les Européens qui s'était opéré dans les années 1850-1860 ne fit que s'accentuer et s'accélérer à la période suivante.

Dans les années 1870, si les Balkans s'apprêtaient à faire largement sécession sur une base nationaliste, au Proche-Orient, rien n'était définitivement écrit de cet essor des nationalismes centrifuges, cher aux historiens des romans nationaux (arabe, turc, syrien, libanais…) élaborés après la chute de l'Empire. Même l'Égypte, où le sentiment national pointait de plus en plus dans le cadre d'une large autonomie, était encore liée à l'Empire dont elle ne songeait nullement à faire sécession. Il n'est pas jusqu'au Maghreb où la pensée du sultan ne soutenait les nostalgies ou les espoirs des musulmans algériens, tandis que la Tunisie tentait un dernier appel à l'aide en 1882.

Chapitre 4

Politiques impériales, révolutions constitutionnelles, nationalismes (1882-1914)

Au cours de l'année 1882 du calendrier grégorien commence l'année 1300 de l'Hégire. Un nouveau siècle musulman s'ouvre, dans des circonstances assez sombres qui alimentent angoisses eschatologiques et résistances à la domination étrangère. Après la Tunisie en 1881, c'est au tour de l'Égypte de connaître une occupation militaire et de passer de fait sous le protectorat de la Grande-Bretagne, qui consolide également son contrôle sur les pourtours de l'Arabie. Ayant connu de nombreux reculs territoriaux dans les Balkans, en Méditerranée et dans le Caucase, l'Empire ottoman panse ses plaies, sous la houlette de son sultan-calife qui tente une politique de prestige mais abandonne une partie de sa souveraineté financière à la nouvelle Administration de la Dette publique créée par décret du 20 décembre 1881. L'Iran, où Nâser ed-Din Chah règne depuis 1848 sans que le régime ne connaisse de changements notables, est confronté aux mêmes questions posées dans les espaces ottoman et méditerranéen : comment résister à l'impérialisme russe ou britannique ? Jusqu'à quel point l'absolutisme monarchique, le « despotisme » (*istibdâd*) comme disent tous les opposants, en arabe, en turc ou en persan, sert-il l'unité nationale et l'intégrité territoriale ?

Les années 1880 marquent une rupture politique avec les deux décennies précédentes : la défaite ottomane de 1878, face à une Russie qui fournit elle-même le modèle de l'autocratie, et les tutelles coloniales européennes enterrent pour un temps tout projet de régime constitutionnel, au profit de pouvoirs autoritaires légitimés par l'islam ou la « mission de civilisation ». En Iran en 1906 et 1909 et dans

l'Empire ottoman en 1908, il faudra des révolutions et le concours de l'armée pour en venir à bout. Ces révolutions révèlent les changements culturels et sociaux à l'œuvre depuis au moins les années 1830. Vers 1900, au prix d'une urbanisation qui accentue les déséquilibres régionaux, les sociétés du Moyen-Orient sont plus instruites et en meilleure santé, et se politisent en dépit (ou à cause) des dictatures et de la domination étrangère. Des opinions publiques existent, des mouvements d'opposition aussi, tandis que l'esprit de réforme, plus spécifiquement le réformisme musulman, gagne du terrain en alimentant largement les débats intellectuels et religieux. La presse, les partis, l'idéologie, sont des réalités dont les révolutions constitutionnelles (ou constitutionnalistes) facilitent l'expression. Ces dernières révèlent enfin la capacité mobilisatrice des nationalismes qui sont la marque du XIXe siècle finissant.

Protectorats et impérialismes européens

De 1882 à 1914, l'espace compris entre Méditerranée et Inde est pris dans des politiques d'expansion impériale qui se traduisent soit par une occupation militaire et un contrôle politique, soit par la constitution de zones d'influence économique et culturelle. Tunisie, Égypte, Arabie du Sud et golfe Persique sont sous le régime du protectorat qui a le vent en poupe parce qu'il est moins coûteux que l'administration directe. Cette forme de domination suppose un partage du pouvoir entre la puissance coloniale et le souverain protégé qui lui cède une partie de sa souveraineté. En Tunisie, le protectorat repose sur des traités (1881, 1883) passés entre le bey et le représentant local du gouvernement français qui, de simple consul, devient ministre résident et remplit les fonctions de ministre de la Défense et des Affaires étrangères. Au gouvernement tunisien siègent en outre des fonctionnaires français, chefs de directions (Finances, Travaux publics, Instruction publique…) équivalant à des secrétariats d'État. C'est une tutelle bien plus lourde que celle naguère exercée par les sultans ottomans. Elle est légitimée par une collaboration franco-tunisienne que certains directeurs français tentent effectivement de favoriser et à laquelle des élites anciennes et nouvelles formées pour le service de l'État veulent croire.

En Égypte, le protectorat est la conséquence *de facto* de la guerre contre le gouvernement urabiste à l'été 1882. Les Britanniques

prolongent leur occupation. Ils la justifient par la situation du Soudan, théâtre d'une insurrection politico-religieuse conduite par Muhammad Ahmad ibn 'Abdallâh, un *faqîh* mystique qui se déclare *mahdî* (« bien-guidé ») dans une espérance messianique, et dénonce tout à la fois la mainmise étrangère sur l'Égypte et l'abandon par ses dirigeants occidentalisés des valeurs de l'islam. En 1883-1884, toujours au nom du khédive, les Anglais tentent sans succès de reprendre le Soudan, dès lors livré pour quelques années aux partisans du Mahdî. Juridiquement, l'Égypte reste une terre ottomane avec un khédive héréditaire (Tawfîq jusqu'en 1892, puis 'Abbâs Hilmî II jusqu'en 1914), un gouvernement et une administration propres. Dans les faits, c'est le consul général de Grande-Bretagne qui oriente la politique égyptienne, et des « conseillers » britanniques peuplent ministères et administrations-clés. L'Égypte est dans une situation de protectorat, mais un protectorat qui ne dit pas son nom, un « protectorat voilé » (*veiled protectorate*), indissolublement lié à la personnalité d'Evelyn Baring (1841-1917), Lord Cromer, en poste au Caire de 1883 à 1907.

Son idéal politique, le *good government*, rappelle celui des *tanzîmât*. La presse jouit, au moins jusqu'en 1909, de la plus grande liberté – une situation remarquable au regard de la censure en vigueur en Iran et dans les territoires gouvernés par le sultan ottoman jusqu'aux révolutions des années 1900. Dans la continuité de l'Assemblée consultative (1866-1879), des instances consultatives partiellement élues, Conseil législatif et Assemblée générale, voient le jour dès 1883 (elles seront remplacées par une assemblée unique, l'Assemblée législative, en 1913). D'autres réformes vont dans le même sens : le strict contrôle des dépenses publiques, les grands travaux d'irrigation, l'abolition de la corvée en 1890, la création d'un état-civil en 1891 et d'un Département de statistique générale en 1905. Quant à l'armée égyptienne, elle voit ses effectifs réduits. La troupe est encadrée par des officiers britanniques et placée sous le commandement d'un officier général également britannique, appelé le *sirdar*.

Cette politique n'est pas mal reçue en Égypte où l'élite et la classe moyenne instruite se laissent volontiers séduire par les valeurs victoriennes : travail, épargne, ponctualité, économie domestique, sens de l'ordre, liberté d'entreprendre. Immense succès mondial, le *Self Help* de Samuel Smiles, initialement paru à Londres en 1859, traduit en arabe et publié à Beyrouth en 1876 et 1880 sous le titre de *Sirr al-Najâh* (*La Clé de la réussite*), est réédité au Caire en 1884 et s'arrache dans

les milieux réformistes de toutes confessions. La littérature sociologique qui analyse les ressorts moraux de la puissance britannique connaît la même fortune. Des accommodements avec le régime colonial existent. Qu'on songe, par exemple, à l'évolution politique du cheikh Muhammad 'Abduh (1849-1905). Cet uléma d'al-Azhar commence sa carrière comme rédacteur en chef du journal officiel *Al-Waqâ'i' al-misriyya* (La Gazette égyptienne), soutient le gouvernement de 'Urâbî Pacha par patriotisme et, après l'échec de ce dernier, s'exile quelques années. À Paris en 1884, il collabore, avec son maître iranien, rencontré au Caire, Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897), à une revue en arabe à la tonalité antibritannique et panislamique, *Al-'Urwa al-wuthqâ* (Le Lien indissoluble). Installé à Beyrouth jusqu'en 1888, Muhammad 'Abduh revient à des tâches d'enseignement juridique et théologique plus traditionnelles. À son retour en Égypte, il renonce à l'affrontement avec la puissance coloniale, tente une réforme d'al-Azhar et, en 1895, parvient au sommet de la hiérarchie religieuse en occupant le poste nouvellement créé de mufti d'Égypte. La domination coloniale n'est pour Muhammad 'Abduh que le symptôme de maux plus profonds : la paresse intellectuelle des ulémas, le despotisme de la coutume, l'ignorance, les superstitions populaires. Il lui paraît ainsi moins urgent de prendre les armes contre l'occupant que d'instruire les croyants de leur religion et des autres sciences, de recentrer leurs pratiques sur les cinq piliers de l'islam et d'éclairer leur foi à la lumière de la raison. Le renouveau de l'*ijtihâd*, c'est-à-dire du travail de déduction, à partir de l'interprétation des sources scripturaires, de normes sociales et cultuelles compatibles avec la loi donnée par Dieu, lui paraît aussi éminemment souhaitable.

Ces attitudes ne sont pas un blanc-seing donné à Cromer. Nombre d'Égyptiens sont heurtés par le mépris dans lequel il tient l'élite locale, par l'effacement de l'armée égyptienne, par l'absence de perspective d'un *self-government* et, en 1898, par la reconquête du Soudan – une colonie égyptienne depuis Méhémet Ali – au profit d'un condominium anglo-égyptien. En 1906, les crises d'Aqaba (ou Taba) et de Dinshaway montrent les limites de sa politique. Construisant alors une ligne ferroviaire entre Damas et Médine, les Ottomans envisagent un embranchement jusqu'à la mer Rouge, ce qui, pour Cromer, menace le canal de Suez. Sous sa pression, le Foreign Office convainc Istanbul de renoncer à ce projet et de délimiter officiellement les territoires égyptien et ottoman. Placé en Égypte, le Sinaï sert de glacis entre canal et Empire. L'affaire se déroule dans un climat surchauffé. Loin de voir

dans le tracé de la frontière une consolidation de l'État égyptien, une partie de l'opinion prend fait et cause pour les Ottomans. La campagne est orchestrée par l'avocat et journaliste Mustafâ Kâmil (1874-1908) qui, en défendant la souveraineté du sultan, conteste ouvertement l'occupation et le droit de la Grande-Bretagne à négocier pour son pays. Cromer crie au panislamisme, ce qui le pousse peut-être à faire un exemple après Dinshaway.

Devenue en effet un symbole de répression coloniale, Dinshaway est une localité du delta du Nil où, en juin 1906, une altercation entre des officiers britanniques partis chasser le pigeon et des villageois dégénère. Une femme ayant été blessée par le tir d'un officier, une émeute éclate, à la suite de laquelle un des protagonistes britanniques meurt. Une justice d'exception, à la fois égyptienne et britannique, se met en place et condamne les prévenus, au nombre de cinquante-deux, à des peines très sévères, dont quatre pendaisons, ce qui est critiqué jusqu'à Londres. Cromer finit par démissionner en avril 1907.

La politique apaisée de son successeur n'empêche pas des partis nationalistes égyptiens de se former autour d'organes de presse. Le plus populaire est le Hizb al-watanî (le Parti national) qui, derrière ses leaders Mustafâ Kâmil et Muhammad Fârid (1868-1919), réclame le départ des Anglais et un régime constitutionnel limitant les prérogatives khédiviales. Le parti de l'Umma (« People Party » comme traduisent les Anglais), qui rassemble intellectuels et grands propriétaires libéraux, privilégie de son côté l'éducation scientifique et politique des citoyens. C'est ce milieu qui soutient en 1908 l'ouverture d'une université au Caire. Bref, à la fin des années 1900, si les Britanniques ne songent nullement au retrait, ils doivent composer avec une classe politique égyptienne active.

En Arabie du Sud et dans le golfe Persique, le régime colonial s'apparente au protectorat égyptien, avec des différences substantielles liées à leur faible peuplement. Ici, ni occupation militaire ni contrôle d'administrations à peu près inexistantes, mais des liens de protection entre représentants de la Grande-Bretagne et dirigeants arabes locaux. À partir des années 1880, les autorités britanniques d'Aden passent des accords avec toutes les principautés côtières d'Arabie du Sud (sultanats de Lahij, de Mukalla et de Qishn et Socotra) puis celles de l'arrière-pays. Dans le golfe Persique, la *Pax Britannica* est fondée sur le *General Treaty* de 1820, qui avait mis fin à la « piraterie » et sapé la puissance navale des Qawâsim (sg. Qâsimî) de Charja et de Ra's al-Qaïma, et sur

un système de trêves (*truce*) qui remontaient à 1835 et étaient devenues perpétuelles en 1853. Ceci avait amené les Anglais à rebaptiser la côte située entre la presqu'île du Qatar et le détroit d'Ormuz la « Côte de la Trêve » (Trucial Coast). En 1892, des accords d'exclusivité (*Exclusive Agreements*) complètent le dispositif : les États de la Trêve cèdent à la Grande-Bretagne le contrôle de leurs relations extérieures. Le Koweït en 1899 et le Qatar en 1916 font de même. Quoique formellement indépendant, le sultan de Mascate et d'Oman est aussi dans une situation de protégé.

Le golfe Persique dépend du gouvernement britannique de l'Inde. Celui-ci est représenté par un Résident politique qui siège à Bouchehr en Iran et auquel sont subordonnés des agents établis à Mascate, Manama et Charja, ainsi qu'à Koweït à partir de 1899. Ils endossent des rôles de médiateurs qui, selon l'historien James Onley, conviennent aux chefs tribaux et politiques de la région, les cheikhs. Ces cheikhs attendent de la puissance britannique qu'elle régule leurs rapports, les protège de toute incursion étrangère et tienne à distance les autorités ottomanes de Mésopotamie. En traitant avec les Anglais, les cheikhs sont reconnus comme des dirigeants politiques (*rulers*), voire des chefs d'État. Ils pérennisent leur autorité, et en assurent la transmission dans leurs familles.

Quant aux formes économiques, financières et culturelles de l'impérialisme occidental, elles ont pour fondements juridiques, d'une part des législations libérales, notamment en matière commerciale et éducative, d'autre part, les capitulations qui, à la fin du XIXe siècle, menacent la souveraineté des États. Ceux-ci n'ont guère les moyens de faire pression sur les puissances pour les renégocier, voire les abolir. Les capitulations sont certes réformées en Égypte en 1875, on l'a vu, avec la création des tribunaux mixtes, mais, par ce fait même, pérennisées. Il n'y a guère qu'en Tunisie qu'elles soient supprimées au début du protectorat, à l'avantage de la puissance coloniale française qui met en place des tribunaux ayant juridiction sur tous les ressortissants étrangers.

La dépendance du Moyen-Orient aux capitaux européens – français et allemands dans l'Empire ottoman et en Égypte, britanniques et russes en Iran – est grande, qu'ils soient placés dans les emprunts d'État ou investis directement dans les secteurs de pointe. Dans l'Empire ottoman, la Banque impériale décrite dans le chapitre précédent, l'Administration de la Dette publique et la Régie des tabacs symbolisent cette dépendance. Si ses quelque 5 000 employés en 1914 sont presque tous des

sujets ottomans musulmans, l'Administration de la Dette est en réalité un organisme cosmopolite dirigé par des Européens. Sa mission étant de garantir le versement de leurs intérêts aux porteurs de la dette, elle est concessionnaire de 25 à 30 % des revenus de l'État, dont les monopoles du sel et du tabac. Ce dernier est lui-même affermé à la Régie co-intéressée des tabacs, une société à capitaux allemands, autrichiens et français fondée en 1883 pour gérer la fabrication et le commerce intérieur du tabac.

Beaucoup de sociétés anonymes à capitaux étrangers opèrent sous le régime de la concession, c'est-à-dire qu'elles obtiennent le droit d'exploiter une partie des ressources des États ou de construire des infrastructures. Ce système prévaut dans les domaines minier, ferroviaire et portuaire : les ports de Beyrouth et de Smyrne fonctionnent avec des capitaux français, ceux de Bagdad, Bassora ou Izmit des capitaux anglais. Les gisements pétroliers sont également concédés : ceux d'Iran à l'Anglo-Persian Oil Company qui est fondée en 1909 et dont le gouvernement britannique prend le contrôle dès 1913 en vue d'approvisionner la Royal Navy ; ceux de Kirkouk à la Turkish Petroleum Company, un consortium constitué en 1914 de l'Anglo-Persian, la Shell, la Deutsche Bank et la National Bank of Turkey (anglaise). Les concessions ne profitent pas qu'aux étrangers. Rien n'interdit à des sujets ottomans ou iraniens d'être actionnaires. Dans l'Empire ottoman, il arrive fréquemment que les concessions soient obtenues par des hommes d'affaires locaux, puis revendues moyennant des marges substantielles. Originaire de Baalbek, bien en cour à Istanbul, aussi à l'aise à Beyrouth qu'à Paris, Joseph Mutrân (m. 1899) en est l'exemple. Il sert d'intermédiaire dans l'attribution des concessions du port de Beyrouth et de la ligne ferroviaire Damas-Hama à des sociétés françaises.

Les concessions n'en aiguillonnent pas moins le nationalisme, surtout dans les secteurs déjà exploités localement et bénéficiaires. Le tabac est l'un de ces secteurs sensibles comme on le verra à propos de l'Iran. Que dire du canal du Suez ! Déclaré voie maritime internationale en 1888, ouvert à tout navire en temps de guerre comme en temps de paix, il est exploité par une compagnie qui a son siège à Paris et dont le capital est partagé entre des petits et moyens porteurs français et des banques anglaises. Ayant vendu ses actions après la banqueroute de 1875, l'État égyptien ne touche aucun dividende ni n'est intéressé aux bénéfices avant la fin des années 1940. C'est pourquoi le canal de Suez devient rapidement, pour les Égyptiens, un symbole de dépossession.

Les puissances européennes ne négligent pas non plus leurs intérêts culturels. On a évoqué dans le chapitre précédent le développement spectaculaire des œuvres médicales et scolaires étrangères, le plus souvent fondées par des congrégations ou des sociétés missionnaires. Elles continuent à prospérer, concurrencées par de nouveaux établissements, comme ceux de la Mission laïque française à Salonique et Beyrouth. Le public des écoles étrangères est très majoritairement composé d'élèves non musulmans, juifs et surtout chrétiens. Des familles musulmanes ne voient cependant pas d'un mauvais œil ces établissements dont la bonne moralité rassure et où l'on peut devenir familier d'une langue étrangère, voire élargir ses débouchés professionnels et marquer sa différence sociale. Au Syrian Protestant College de Beyrouth, les musulmans représentent 2,1 % des élèves en 1894, 13 % en 1905 et 15 % en 1908. L'attractivité des écoles étrangères est suffisante pour que se développe dès les années 1880 un discours conservateur ou réformiste qui en souligne les dangers réels ou supposés : conversion des élèves musulmans au christianisme (les cas sont en fait rarissimes) ; entretien de la jeunesse dans l'ignorance de sa religion ou de la langue de ses pères ; déperdition identitaire ; affaiblissement du sentiment patriotique.

Les opportunités qu'offre le Moyen-Orient alimentent la concurrence entre les puissances européennes, amenées à s'entendre ou à négocier avec les États de la région pour se faire reconnaître des zones d'influence. Cette tendance à la territorialisation des intérêts s'accentue quand la Russie et l'Allemagne entrent en compétition avec la Grande-Bretagne au voisinage de l'Inde, spécialement à partir de 1903, date à laquelle la Deutsche Bank se voit concéder le chemin de fer de Bagdad. La concession porte non seulement sur la construction de la ligne, mais également sur l'exploitation des forêts, mines et carrières situées en bordure. En compensation, les Britanniques s'assurent le contrôle du pétrole de Mésopotamie et signent avec le gouvernement ottoman, le 29 juillet 1913, une convention qui reconnaît officiellement leurs protectorats du golfe Persique. Dans les années précédentes, une commission mixte anglo-ottomane avait déjà délimité la frontière entre la province ottomane du Yémen et l'Arabie du Sud sous protection britannique. Au sud de l'Iran, les Britanniques ont l'exclusivité des concessions et le monopole de la recherche et de l'exploitation pétrolière : c'est la conséquence de l'accord passé le 31 août 1907 avec les Russes dont la propre zone d'influence se consolide au nord. Quant à la France, elle concentre

ses intérêts non seulement en Syrie, mais aussi dans l'arrière-pays de Smyrne. En échange d'un important prêt consenti au gouvernement ottoman le 9 avril 1914, elle obtient en outre des concessions ferroviaires et portuaires dans la région de la mer Noire.

Un aspect particulier de la présence étrangère au Moyen-Orient est l'immigration de juifs d'Europe de l'Est en Palestine ottomane, de 1882 à 1903 pour la première vague, et de 1903 à 1914 pour la seconde. Cette immigration s'accompagne d'une colonisation de terres agricoles, qui prend de l'ampleur avec le choix original d'un mode d'exploitation collective et communautaire et la naissance en 1909 du premier kibboutz. L'immigration des juifs en Palestine est généralement appelée *aliya*, mot qui, en hébreu, signifie « montée » et a une connotation religieuse et nationaliste : c'est le passage d'une terre inférieure à une terre supérieure, la Terre sainte où se forma le peuple juif, la Terre promise. *Aliya*, que nous continuerons nous-mêmes à employer par commodité, suppose que tous les juifs qui émigrent en Palestine le font par choix religieux ou idéologique et, surtout, que cette émigration a un caractère exceptionnel. La Palestine n'est pourtant que l'une des destinations de populations de l'Empire russe qui fuient la misère et les pogroms, et elle accueille bien moins d'émigrants juifs que l'Europe occidentale et, surtout, les États-Unis.

Si le terme d'*aliya* s'est imposé, c'est que le double mouvement d'immigration et de colonisation juive en Palestine à la fin du XIXe siècle accompagne le développement du sionisme et est soutenu par lui. Tirant son nom de Sion qui, dans la Bible, désigne Jérusalem, le sionisme n'est pas que pieuse nostalgie de la Ville sainte, centrale dans la foi juive, mais un mouvement politique selon lequel les juifs constituent un peuple unique, en dépit de leur dispersion, et conservent leur vocation à vivre de manière indépendante sur la terre d'Israël. C'est un nationalisme, né dans les années 1880 parmi les juifs d'Europe centrale et orientale, en réponse à l'antisémitisme, et nourri par un idéal socialiste. Son projet politique, la constitution d'un État, est précisé dans un livre-manifeste en langue allemande : *Der Judenstaat* (L'État des Juifs), paru à Vienne en 1896. Pour l'auteur, le journaliste Theodor Herzl (1860-1904), cet État est, comme l'indique le sous-titre, « une solution moderne à la question juive », c'est-à-dire à la question de la protection juridique des juifs posée par les persécutions et les pogroms dans l'Empire russe, et même par l'Affaire Dreyfus. Celle-ci convainc en effet Herzl de l'impossibilité pour les juifs d'être pleinement assimilés, y compris en France, l'État

qui avait pourtant été le premier à leur donner la plénitude des droits civiques au temps de la Révolution.

L'intuition majeure de Herzl est que les juifs ne disposeront pas d'un État s'ils ne se dotent préalablement d'un outil diplomatique, c'est-à-dire d'une institution capable de parler et de négocier en leur nom, tout en soutenant l'immigration juive en Palestine. Cette intuition se concrétise rapidement, avec la création à Bâle en 1897 de l'Organisation sioniste mondiale : chargée d'organiser chaque année un congrès, elle est gérée par un comité exécutif permanent et coordonne divers organismes, dont le Fonds national juif dédié à l'achat de terres en Palestine. Son efficacité la rend très vite redoutable aux hommes politiques et intellectuels arabes qui, jusqu'à la Première Guerre mondiale, voient se constituer en Palestine une société juive d'environ 60 000 individus, généralement plus aisés, plus instruits et mieux outillés que la masse des paysans arabes. Ils s'en inquiètent fortement tout en voyant dans la capacité organisationnelle du sionisme un modèle pour tous les mouvements nationalistes. De même relèvent-ils dans la création d'une langue nationale pour les juifs de Palestine, l'hébreu, un exemple de renaissance linguistique comparable à leurs propres efforts pour faire de l'arabe une langue de culture et de communication moderne.

La résistance des Empires ottoman et qajar. La politique du califat

À défaut de pouvoir empêcher la consolidation de l'impérialisme britannique et la multiplication des concessions, le sultan Abdülhamid II et Nâser ed-Din Chah parient sur l'équilibre entre les puissances européennes. Leur calcul est que si toutes, à des degrés divers, ont des intérêts reconnus dans l'Empire ottoman et en Iran, elles chercheront à en préserver l'intégrité territoriale, le risque représenté par la constitution de zones d'influence n'étant que tardivement analysé. C'est dans cette perspective qu'Abdülhamid II se rapproche de l'Allemagne et que Guillaume II est reçu en grande pompe dans l'Empire ottoman en 1898. Bien plus, face à la concurrence de la Russie ou des États d'Europe occidentale, les souverains orientaux mènent leur propre politique de puissance. Notons que le sultan du Maroc de l'époque Moulay Hasan (r. 1873-1894), réputé pour ses qualités intellectuelles et morales et pour sa piété, s'engage dans la même voie, autant que faire se peut : la

souveraineté de son État étant fortement menacée, il se montre ouvert à des réformes, notamment celle de l'armée, tout en veillant au respect de la tradition, ainsi que l'exige sa fonction de commandeur des croyants.

Dans l'Empire ottoman, la conséquence de la dissolution du Parlement en 1878 est la reprise en main du pouvoir par Abdülhamid II. Sous son règne, c'en est fini des grandes figures de ministres réformateurs. Artisan de la Constitution de 1876 mais vite écarté du pouvoir puis éloigné par une nomination au poste de *wâlî* de Damas en 1879-1880, le populaire Midhat Pacha finit emprisonné dans une forteresse du Hedjaz où il meurt en 1884 : ceci le transforme en martyr de la liberté pour ceux qui rêvent encore du régime constitutionnel. Le sultan règne peu à peu sans partage. Il adopte de nouveaux signes du pouvoir, avec une véritable mise en scène. Ses prédécesseurs avaient adopté uniformes et pratiques des monarques européens, délaissé le palais pavillonnaire de Topkapi pour la résidence italianisante de Dolmabahtche sur les bords du Bosphore, inauguré gares, casernes et hôpitaux. Abdülhamid II, lui, se réfugie sur les hauteurs d'Istanbul dans le palais de Yildiz. Il vit reclus, ne se montrant qu'à l'occasion de cérémonies religieuses, et interdit la circulation de son portrait. Ce n'est pas seulement qu'il a peur du coup d'État, de la déposition, d'un possible retour de son frère Murad sur le trône. C'est aussi une politique de l'image : il veut apparaître comme un pieux sultan, se montrer digne de son titre de calife, prouver que le glorieux sultanat ottoman est irréductible à l'occidentalisation des formes du pouvoir. Il reste cependant un homme de la fin du XIXe siècle, portant pantalons et sobres redingotes, sensible aux valeurs familiales, grand amateur de romans français, d'opérettes et bientôt de cinéma : c'est le « sultan bourgeois », comme l'indique son biographe en français, François Georgeon. De ce qui se passe dans son Empire, il sait tout : son impressionnante collection de photographies et les *jurnal* – mot d'origine française désignant les rapports de renseignement qui lui sont télégraphiés quotidiennement – le tiennent informé des avancées de la « civilisation » sur son territoire, et de l'état d'une opinion placée sous haute surveillance.

Abdülhamid II a une double légitimité. La première lui est paradoxalement conférée par la Constitution, qui n'est pas abrogée et continue à figurer dans l'annuaire des lois et décrets de l'Empire. Rappelons que l'article 113 donne au sultan le pouvoir de suspendre les lois civiles, de proclamer l'état de siège et de proscrire tout individu soupçonné d'attenter à la sûreté de l'État. L'autre source de légitimité, la principale, c'est

la religion. Abdülhamid II est par excellence le sultan-calife. Les sultans ottomans n'avaient longtemps accordé qu'un intérêt lointain à une institution fort dévaluée depuis la chute du califat abbasside de Bagdad en 1258 et réservée, selon la doctrine politique islamique, à un Arabe de la tribu du prophète Muhammad. Depuis qu'à la fin du XVe siècle et au début du XVIe, les Ottomans avaient conquis Constantinople, pris possession de l'Empire mamelouk et établi leur souveraineté sur La Mecque, Médine et Jérusalem, les principaux Lieux saints de l'islam, il leur était certes permis de porter le titre de calife, mais ils n'en avaient pas l'apanage, bien des souverains musulmans le leur disputant : ainsi les sultans moghols de Delhi, ou les sultans chérifs du Maroc. Dans la titulature des Ottomans, « calife » ne comptait pas plus qu'« ombre de Dieu sur terre », *padischah, khân* – autant de références à la royauté. Ils avaient à leur disposition d'autres formes de légitimation : ils étaient des *ghâzî* qui avaient étendu le territoire de l'islam dans les Balkans chrétiens, des *basileus* héritiers de l'Empire byzantin, ou encore des *khadîm al-Haramayn*, des « serviteurs des deux Lieux saints » (La Mecque et Médine). Ce n'est qu'avec l'ouverture de la Question d'Orient qu'ils songèrent à institutionnaliser le califat.

Institutionnaliser le califat signifie qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle, le titre de calife fut inscrit dans des textes de portée internationale et qu'une idéologie du califat accompagna la politique religieuse de l'État ottoman. En 1774, le traité russo-ottoman de Kütchük-Kaynardja, que nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises, avait présenté le sultan comme le « souverain Calife de la religion mahométane ». Dans la Constitution du 23 décembre 1876, l'article 4 énonce que « S. M. le Sultan est, à titre de calife suprême, le protecteur de la religion musulmane (et qu'il) est le souverain et le Padischah de tous les Ottomans ». Textes révolutionnaires ! D'une part, ils transforment la fonction de calife : le sultan ottoman est déclaré calife de tous les musulmans, non seulement de ceux dont il est effectivement le sultan, mais aussi de ceux dont il n'est plus, ou n'a jamais été, le sultan et qui vivent en dehors de son empire. Le sultan ottoman affirme ainsi sa prétention à un califat universel, en assumant le découplage entre souveraineté politique et autorité morale et religieuse. D'autre part, ces textes qui manipulent l'institution politique islamique ne doivent pourtant pas grand-chose à la tradition religieuse, mais sont préparés par des commissions gouvernementales, par des hommes de la Sublime Porte, cautionnés, certes, par quelques ulémas.

À quoi sert le califat ? En politique intérieure, il est la référence religieuse d'un État qui, dans les faits, est de plus en plus sécularisé. Il garantit que l'Empire ottoman reste musulman, que modernité politique et religion ne se contredisent pas. Il est surtout une alternative à l'ottomanisme dont les crises successives en Roumélie montrent les limites. Il permet au pouvoir de fidéliser les musulmans, de plus en plus nombreux proportionnellement au fur et à mesure de la perte des provinces balkaniques, et d'en assurer l'unité malgré leur diversité linguistique et culturelle. Concrètement, le sultan cherche à s'associer les tribus kurdes d'Anatolie et de Haute-Mésopotamie et à mettre en honneur les provinces arabes et les Villes saintes, en y promouvant le sunnisme et en renforçant leur intégration politique et économique. En politique étrangère, l'Empire se sert aussi du califat pour peser face aux Empires coloniaux français, anglais ou russe qui abritent eux-mêmes d'importantes populations musulmanes. Comme calife, le sultan peut prétendre garder une autorité morale sur des territoires naguère sous sa souveraineté (Crimée, Algérie, Tunisie, Égypte), et favoriser une « union de l'islam » (*ittihâd-ı islâm*) qui alimente les résistances à la domination coloniale et que les Européens prennent assez au sérieux pour la baptiser du néologisme de « panislamisme ».

Pour relayer sa politique, le sultan-calife mobilise divers réseaux consulaires, soufis et lettrés, et subventionne des organes de presse. L'idéal d'union de l'islam est mobilisateur au début des années 1880 et il entend le canaliser, en s'appuyant sur les consuls ottomans et sur les maîtres soufis arabes dont il s'entoure à Yildiz, par exemple le cheikh originaire d'Alep Abû l-Hudâ al-Rifâʿî (1849-1910). Abdülhamid favorise aussi un temps le cheikh Jamâl al-Dîn al-Afghânî, un militant politique féru de philosophie qui, derrière sa *nisba* d'Afghânî (l'Afghan), cache des origines persanes et chiites. C'est un pérégrin qui navigue de l'Inde à l'Empire ottoman, en passant par l'Afghanistan, l'Égypte et l'Iran. Abdülhamid II n'a de cesse de se l'attacher, non seulement parce que c'est un homme de réseaux qui peut servir sa politique jusqu'en Iran chiite et qu'il oppose la force de l'*umma* musulmane aux entreprises coloniales européennes, mais aussi parce que c'est un révolutionnaire prompt à dénoncer le despotisme des souverains musulmans, et qu'il vaut mieux l'avoir avec soi que contre soi.

Le cas d'al-Afghânî illustre les risques qu'il y a pour le pouvoir ottoman à manipuler le califat. Celui-ci est une arme à double tranchant qui, d'un côté, permet au sultan de mobiliser les musulmans, mais, de l'autre,

l'oblige envers ses sujets à qui il doit justice et protection. Or dans les années 1890, son image est fortement entachée par la répression des Jeunes-Turcs et, surtout, par les massacres d'Arméniens de 1894-1896. À l'étranger, ceux-ci valent à Abdülhamid II le surnom de « sultan rouge » qui sied mal à la dignité califale. Nombre de musulmans sont eux-mêmes choqués par le tort qu'Abdülhamid II fait à sa fonction et à sa religion. L'un de ses opposants les plus subversifs est un chérif arabe d'Alep, 'Abd al-Rahmân al-Kawâkibî (1849-1902), finalement exilé en Égypte où il publie deux brûlots : le premier, *Tabâ'i' al-istibdâd* (Caractères du despotisme, 1899), analyse les ressorts de la tyrannie dont les sultans ottomans seraient l'incarnation. Le second, *Umm al-Qurâ* (La Mère des cités, c'est-à-dire La Mecque, 1902) met en scène un fictif « Congrès de la renaissance islamique » (*Mu'tamar al-nahda al-islâmiyya*), et promeut un panislamisme concurrent de l'idéologie officielle, recentré sur la ville du hajj et la consultation entre croyants plutôt que sur l'obéissance au sultan-calife d'Istanbul. L'auteur fait même adopter par les congressistes une résolution en faveur de l'élection d'un calife arabe.

La contestation prend aussi la forme de djihads militaires. Au Yémen, la réimposition d'un pouvoir ottoman sunnite de plus en plus bureaucratique, et prétendant au califat universel sans être même d'origine arabe, entraîne un renouveau de l'imamat zaydite dans la zone montagneuse de Saada. Membre de la lignée des Qasimides, des descendants du Prophète qui avaient fourni aux zaydites tous leurs imams depuis le XVIIe siècle, Muhammad Hamîd al-Dîn relève la fonction en 1890 sous le nom d'al-Mansûr bi-Llâh (celui qui tient de Dieu la victoire), et lance un djihad contre les Turcs, accusés d'être des mécréants et des oppresseurs. À sa mort en 1904, son action est amplifiée par son fils et successeur, l'imam Yahyâ (m. 1948). Celui-ci se rend maître des hautes terres yéménites, obligeant l'armée impériale à livrer une guérilla de type colonial extrêmement meurtrière. Le Yémen est le « cimetière des Ottomans » : « ceux qui y vont n'en reviennent pas », disent les chansons populaires turques de la période. Le conflit s'achève en 1911 avec la reconnaissance par le pouvoir ottoman de l'autonomie complète de Yahyâ sur les territoires peuplés de zaydites, entre Saada et le nord de Sanaa.

Autre chérif descendant du Prophète, mais cette fois de confession sunnite, qui conteste la présence ottomane : Muhammad ibn 'Alî al-Idrîsî (m. 1923). Contrôlant Sabya, ville des basses terres du 'Asir, il voit son influence grandir dans une bonne partie de la Tihama (la plaine côtière orientale de la mer Rouge). Le défi vient enfin de l'Arabie orientale où le

nouveau chef des Âl Sa'ûd (Saoudites), 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-Rahmân (v. 1880-1953), connu des Occidentaux sous le nom d'Ibn Sa'ûd, Ibn Saoud, reprend la politique d'unification tribale menée par ses ancêtres et appuyée par la prédication wahhabite. Son ambition est la constitution d'un État musulman centré sur les Lieux saints, donc directement en concurrence avec les sultans ottomans auxquels tout l'oppose : la tradition bédouine, la langue, la vision de l'islam. De 1901 à 1913, il se rend maître du Najd, établit sa capitale à Riyad puis expulse les Ottomans du Ahsa, se retrouvant de fait à la tête d'un émirat indépendant.

Jusqu'en 1908, la légitimité d'Abdülhamid II paraît pourtant moins compromise que celle des chahs d'Iran. Au fur et à mesure de son long règne, Nâser ed-Din Chah mène une politique de renforcement de l'institution royale au détriment des ministres et soigne son image de défenseur du chiisme contre les adeptes du babisme. Depuis la création de la Garde cosaque en 1879, il a à son service une petite armée régulière dont les effectifs atteignent 1 500 hommes en 1899, essentiellement des turcophones et des Kurdes encadrés par des officiers russes. Quoique tourné vers l'Europe où il voyage pour la troisième fois en 1889 et qu'il admire, il est hostile à toute évolution vers le parlementarisme. Un pouvoir royal fort lui paraît plus à même de tenir à distance les Empires russe et britannique qui font pression sur ses frontières. Sa politique de préservation de l'indépendance passe néanmoins par des concessions qui finissent par faire vaciller son autorité. La tension est à son apogée en 1891, après que le monopole de la production et de la commercialisation du tabac eut été concédé à un ressortissant britannique, alors que ce secteur était déjà exploité par des Iraniens. La révolte gronde à Chiraz, puis à Tabriz et dans toutes les grandes villes du pays. À la fin de l'année 1891 commence un boycott populaire du tabac. Soutenu par une fatwa qui a la caution de l'ayatollah Hasan Shirâzî, *mojtahed* de la ville de Samarra en Mésopotamie ottomane, et observé jusqu'au sein de la Cour, voire par des non-musulmans, il amène Nâser ed-Dîn Chah à retirer la concession le 26 janvier 1892, contre une forte compensation financière à la compagnie.

L'épisode est retenu par l'historiographie comme une étape dans la fragilisation de la monarchie absolue et lu dans la perspective des révolutions constitutionnalistes de 1906 et 1909. Deux traits frappent. Le premier est le caractère massif et coordonné du mouvement dont les leaders font un large usage du télégraphe. Les Iraniens de Mésopotamie ottomane – exilés politiques, religieux qui étudient ou enseignent dans les Lieux saints chiites – jouent à distance un rôle essentiel. Parmi eux,

al-Afghânî est particulièrement actif. Le second trait est le fort encadrement clérical de la mobilisation, qui fait entrer une partie des ulémas en politique.

Dans les années suivantes, les opposants en exil se font virulents, s'exprimant dans des journaux qui circulent en Iran sous le manteau. À Istanbul, leurs chefs de file sont un babi, Mirzâ Âqâ Khân Kermâni (1854-1896), et toujours al-Afghânî, qui appelle ouvertement les ulémas chiites à déposer le chah, à favoriser le rapprochement du chiisme et du sunnisme et à soutenir le calife ottoman. À Londres, Mirzâ Malkom Khân (1833-1908), un sujet iranien arménien converti à l'islam, publie le journal *Qânûn* (*La Loi*) de 1891 à 1898 : il y promeut l'établissement d'une Constitution, en cherchant à convaincre les ulémas réformistes de son adéquation avec le principe coranique de consultation. C'est dans ce contexte que, le 1er mai 1896, un proche d'al-Afghânî assassine Nâser ed-Dîn Chah au mausolée de Chah 'Abd al-'Azîm, haut-lieu de pèlerinage situé à Rayy non loin de Téhéran. Cet assassinat met un terme aux activités des opposants iraniens dans l'Empire ottoman. Si certains, tel Kermâni, sont extradés et exécutés, al-Afghânî conserve la protection d'Abdülhamid II mais, désormais suspect, est interdit de toute activité politique et meurt l'année suivante.

À Nâser ed-Dîn succède son fils Mozaffar ed-Dîn Chah (r. 1896-1907) qui choisit de revenir à une politique de rationalisation administrative et de renflouement des recettes de l'État. Ses voyages à l'étranger, la reprise des emprunts auprès de banques russes et, surtout, le poids du conseiller étranger, le Belge Joseph Naus, chargé de réformer les douanes, le rendent cependant impopulaire. Au début des années 1900, l'opposition renaît plus ou moins ouvertement, sans parler d'une seule voix. Sont dénoncés le despotisme, les atteintes à la religion et à la patrie, l'occidentalisation et la vente de l'Iran aux étrangers. Des boucs-émissaires sont désignés : Naus et les fonctionnaires belges, le Premier ministre, les babis, victimes de pogroms à Ispahan et Yazd. Un climat tendu s'instaure.

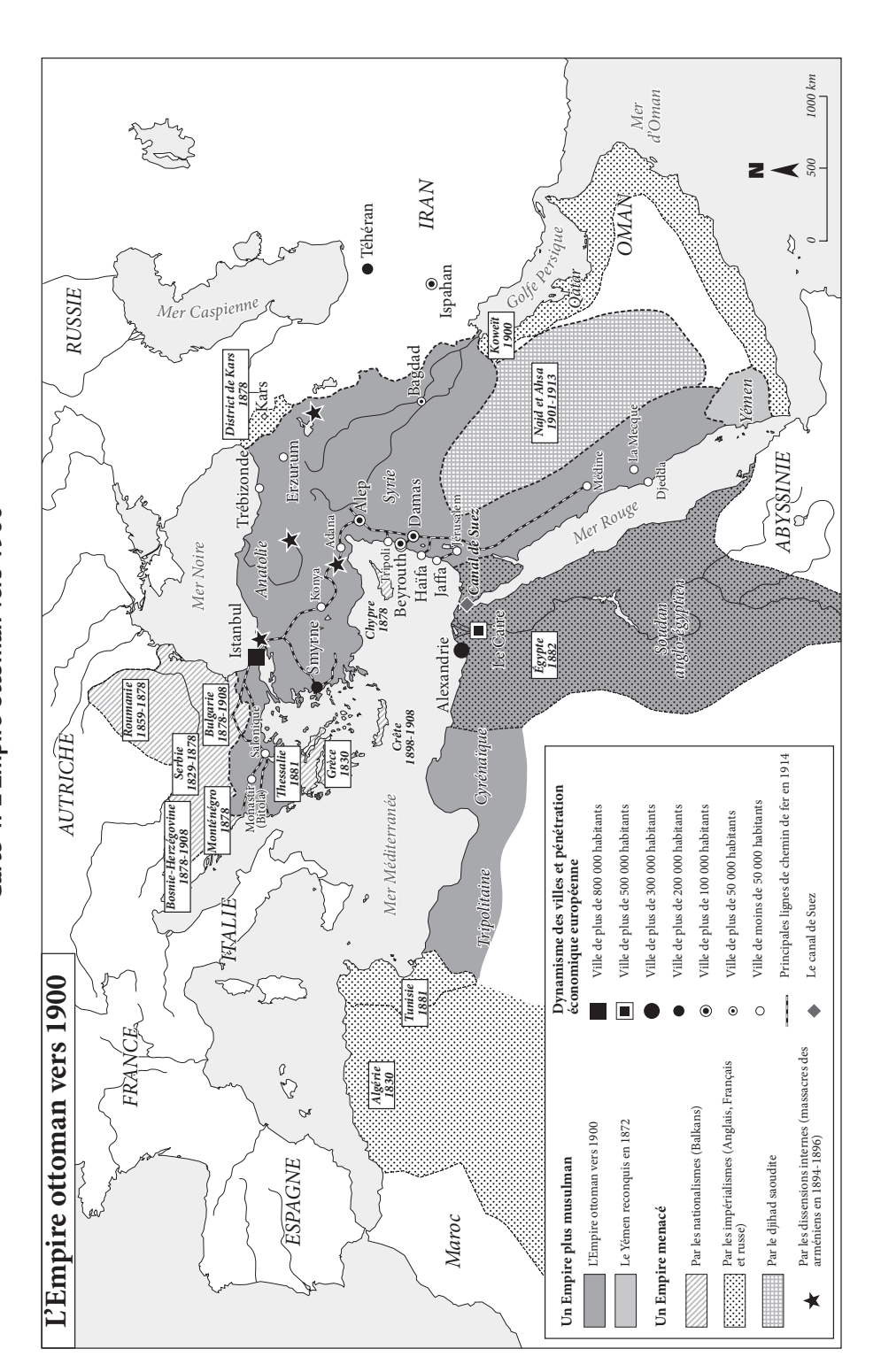
Économies et sociétés du Moyen-Orient vers 1900

Réformateurs, les régimes mis en place dans les années 1880 sont prêts à accompagner les changements économiques, culturels ou sociaux tant que ceux-ci ne les délégitiment pas. Le Moyen-Orient de 1900

n'est plus celui de 1800, pas même celui de 1882, bien que les disparités territoriales soient grandes. Partout, les ruraux sont quelque 80 % de la population et l'agriculture fournit l'essentiel des revenus et des exportations des États. Des changements notables s'observent dans ce secteur. La sédentarisation des nomades, certes loin d'être achevée, est un processus irréversible. Elle résulte de différents moyens, telle l'intégration des chefs de tribus à l'appareil administratif des États. Dans l'Empire ottoman, c'est une politique déjà ancienne, qu'Abdülhamid II institutionnalise en 1892 en faisant ouvrir à Istanbul l'École des tribus (*Ashiret Mektebi*) et en lui assignant la tâche d'éduquer et d'ottomaniser les enfants des grandes familles tribales arabes ou kurdes. L'expérience fonctionne jusqu'en 1907. La sédentarisation passe en outre par la mise en culture de nouvelles terres, notamment dans les immenses domaines qu'acquiert la Liste civile en Mésopotamie. Dans le Najd saoudite, les nomades de différentes tribus sont regroupés autour de points d'eau, ce qui favorise la constitution de petites colonies agricoles et la préparation du djihad.

Autre nouveauté du secteur agricole : l'essor des cultures commerciales. La sériciculture est florissante au Mont-Liban et autour de Bursa et Smyrne ; le coton, dont l'Égypte est devenue une grande productrice depuis l'époque de Méhémet Ali, mais surtout dans les années 1860, connaît un boom en Cilicie et dans la région de Smyrne dans les années 1890 ; le tabac de Syrie et de la région du Pont, dont la production triple entre 1880 et 1914, s'exporte bien, de même que les oranges des vergers de Jaffa, et les fruits secs, figues et dattes de Mésopotamie et d'Iran. L'Empire ottoman, note Nicolas Michel, spécialiste des campagnes ottomanes, n'est cependant pas « une puissance agricole », l'Iran encore moins, « car les structures de production ne sont pas transformées » : les petites exploitations familiales qui ne connaissent ni mécanisation ni engrais industriels, et où l'araire reste privilégié à la charrue, dominent. L'agriculture vivrière est en crise et le travail journalier dans les plantations commerciales très mal rémunéré. Le Moyen-Orient n'est pas un grand exportateur de céréales, une bonne partie de la production étant absorbée par une demande intérieure de plus en plus forte du fait de la croissance démographique. Au Mont-Liban, cette croissance est telle que la terre ne peut plus faire vivre tous les habitants : l'exode rural vers Beyrouth, et l'émigration à destination des Amériques et de l'Australie, y sont déjà une réalité.

Carte 4. L'Empire ottoman vers 1900



L'industrie présente un visage contrasté. Contrairement à la Russie voisine, elle n'est révolutionnée ni en Égypte, malgré les efforts dans le secteur textile sous Méhémet Ali, ni dans l'Empire ottoman, ni en Iran où l'agriculture ne libère pas de main-d'œuvre et où l'accumulation capitalistique est réduite. La tendance est à l'affaissement de l'artisanat traditionnel qui, hormis les tapis ou les savons très demandés à l'étranger, peine à soutenir la concurrence des produits manufacturés importés. Fabriqués en masse, ceux-ci ont un faible coût de revient et sont peu taxés à l'entrée des marchés orientaux. À ce tableau exact d'un déséquilibre et d'une lutte inégale, l'historiographie récente apporte des retouches. Dans les secteurs textile et agroalimentaire tournés vers l'étranger, il existe des usines qui utilisent des machines importées. Au début du XXe siècle, le dévidage des cocons et la filature de la soie sont en grande partie mécanisés au Mont-Liban et, surtout, dans la région de Bursa, employant une main-d'œuvre essentiellement féminine. À Istanbul, en Anatolie occidentale, dans la région d'Adana, des filatures de coton et de laine approvisionnent les fabricants de tapis qui travaillent manuellement dans des ateliers ou à domicile.

La production manuelle se renouvelle. Des artisans locaux se mettent à l'ébénisterie, à l'horlogerie, à la confection de vêtements et à la fabrication de chaussures « à l'occidentale », copiant les « modèles de Paris » et autres nouveautés venues d'Europe. Un peu partout dans l'Empire ottoman, de petits ateliers de tissage et de confection gagnent en rentabilité en important des fils fabriqués de manière industrielle, voire des vêtements non finis. Ils travaillent essentiellement pour un marché intérieur qu'ils réussissent à élargir en s'adaptant aux modes et en affinant leurs pratiques commerciales. L'État ottoman soutient cette activité en misant sur la formation. Des écoles d'arts et métiers sont fondées dans de nombreux chefs-lieux de province. Ouverte en 1907, celle de Beyrouth (*Maktab al-sanâ'i'*) est à l'origine du nom de tout un quartier (*Sanâ'i', Sanayeh* : le quartier des Arts et Métiers).

Un secteur tertiaire déjà dynamique offre de grandes possibilités d'enrichissement individuel et, parfois, de véritables ascensions sociales que l'époque aime à vanter. Les professions libérales (avocats et médecins) sont en plein essor. Les grands magasins deviennent une réalité des grandes villes, à l'instar des établissements Sednaoui au Caire ou de la chaîne Orosdi-Back implantée dans toute la région. Des entreprises de presse et d'édition voient le jour. Au Caire, l'une des plus florissantes jusqu'à nos jours est Dâr al-Hilâl, les éditions du Croissant. Celles-ci

portent le nom d'une revue de culture générale lancée en 1892 par Jurjî Zaydân (1861-1914), un natif de Beyrouth. À Istanbul, le grand éditeur de l'époque hamidienne est Ebüziyya Tevfik (1849-1913).

En matière de transport, la grande affaire est le chemin de fer. En Égypte, le réseau se structure autour des lignes Le Caire-Alexandrie et Le Caire-Assiout ouvertes dans les années 1850-1860, et passe de 1 519 km en 1877 à 2 953 en 1913. Prendre le train devient banal : les chemins de fer égyptiens transportent 2,3 millions de personnes en 1877, 28,6 millions en 1913. Dans la même période, le tonnage des marchandises passe d'environ 700 000 à 6,5 millions. Dans l'Empire ottoman, le réseau ferré se limitait dans les années 1860 et 1870 à quelques centaines de kilomètres, surtout en territoire balkanique. Outre qu'à partir de 1889, l'Orient-Express met Istanbul à trois jours de train de Paris, le chemin de fer se développe en Anatolie et gagne même les provinces arabes, ce qui correspond aux efforts d'Abdülhamid II pour les rendre plus prospères et plus proches du centre du pouvoir ottoman. Sous le contrôle de la Deutsche Bank, naissent en 1889, la Société des chemins de fer d'Anatolie, qui ouvre les lignes Izmit-Ankara (1892) et Eskishehir-Konya (1896), et en 1903, la Société du chemin de fer de Bagdad (*Bagdadbahn*), qui a le grandiose projet de relier Konya à Bagdad. Parallèlement un réseau syrien est ébauché par la Société ottomane du chemin de fer Damas-Hama et Prolongements, à capitaux français. La première ligne, exploitée à partir de 1895, relie Beyrouth à Damas via Rayak d'où part, en 1902, un embranchement pour Hama, elle-même reliée à Alep en 1906. Alep se trouve par ailleurs sur la ligne de Bagdad, déjà bien avancée en 1914, quoique discontinue, des ponts et tunnels étant encore en construction dans les chaînes du Taurus et de l'Amanus.

Construit de 1900 à 1908 entre Damas et Médine (1 300 km environ), le chemin de fer du Hedjaz, enfin, est le grand œuvre du califat hamidien. C'est une entreprise religieuse, destinée à faciliter l'acheminement des pèlerins depuis Damas. C'est aussi une entreprise nationale ottomane, réalisée certes avec des ingénieurs et techniciens allemands, mais financée par des capitaux levés exclusivement en territoire ottoman et dans le monde musulman : à l'heure des concessions, le chemin de fer du Hedjaz fait figure d'exception.

Malgré ces progrès, le réseau ferré ottoman ne couvre que très partiellement le territoire, il est vrai souvent difficile d'accès à moins d'importants ouvrages d'art. L'Anatolie orientale très montagneuse (il s'agit des territoires où vivent Arméniens et Kurdes) reste à l'écart et les

lignes sont bien moins nombreuses que dans l'Empire russe et en Inde. En Iran, il n'en existe aucune, non que chah et ministres s'opposent par principe au train, bien au contraire, mais parce que ce secteur ne peut exister que concédé à des sociétés étrangères, et qu'il faudrait accorder aux Russes ce qu'on donne aux Anglais, et réciproquement. En d'autres termes, construire des lignes de chemin de fer reviendrait à ouvrir grand les portes de l'Iran à l'impérialisme étranger. En défendant vaille que vaille sa souveraineté, l'Iran est contraint au sous-équipement et il reste difficile d'y circuler.

Les villes du littoral méditerranéen confirment leur tendance à la métropolisation : Smyrne compte 250 000 habitants en 1900, Beyrouth 120 000 en 1914, Alexandrie 320 000 en 1897 et 445 000 en 1917. Dans les faubourgs de Jaffa, la colonie juive urbaine de Tel Aviv est fondée en 1909, sur le modèle de la cité d'Héliopolis, construite au Caire à peine quelques années plus tôt par le baron Édouard Empain. Sa population, qui est de 2 000 habitants en 1914, croît surtout à partir de l919, quand la fin de la Première Guerre mondiale et l'instauration du mandat britannique entraînent la reprise de l'immigration juive en Palestine. Au milieu des années 1920, elle atteint déjà quelque 40 000 habitants.

Du côté des capitales, Le Caire passe de 375 000 habitants en 1882 à 791 000 en 1917, loin derrière Istanbul dont la population atteint le million en 1900. À côté, Téhéran reste une petite ville de 200 000 habitants, mais sa population est déjà bien supérieure à celle de l'ancienne capitale Ispahan (100 000 à 120 000 habitants en 1900) et tend à dépasser celle de Tabriz. Ses rues larges et pavées, ses parcs, ses grands magasins, ses mosquées et palais dignes de son rang, son équipement en gaz et en électricité, ses services (écoles et hôpitaux) impressionnent en 1906 Mîrzâ Sirâj al-Dîn Hakîm, un voyageur de Boukhara qui y voit le signe de l'avancée de l'Iran sur la voie de la civilisation et la donne en exemple à ses compatriotes.

Désormais, les grandes villes du Moyen-Orient sont partagées entre vieille ville souvent laissée à l'abandon, et « ville européenne » qui constitue le nouveau centre urbain et où les pouvoirs locaux et coloniaux soignent leur image. Elles ont un éclairage public, parfois des tramways (30 lignes au Caire en 1917), des gares, des jardins publics et des kiosques à musique. Dans l'Empire ottoman, les chefs-lieux de vilayets et de sandjaks sont pourvus de tours d'horloge qui donnent l'heure, non seulement à la turque, mais aussi à l'occidentale. Quarante-quatre de ces horloges (33 en Anatolie et 11 dans les provinces arabes)

sont inaugurées autour de 1900, année où Abdülhamid II célèbre son jubilé. Voulues par le sultan, qui soigne son image de bâtisseur et de réformateur, elles deviennent un véritable symbole de son régime et participent de l'essor d'un urbanisme impérial uniformisateur.

Globalement, les populations sont en meilleure santé et les risques épidémiques partiellement jugulés. Si la peste a pratiquement disparu de l'espace ottoman vers 1850, le choléra reste une menace. Présent à La Mecque pendant la saison du Pèlerinage de manière récurrente jusqu'en 1912, il se diffuse à plusieurs reprises en Égypte où, après avoir tué 100 000 personnes en 1865, il fait encore 60 000 victimes en 1893 et 34 000 en 1902. À Istanbul comme au Caire – et ce que l'on sait pour ces deux villes est sans doute vrai ailleurs – les maladies endémiques sont la principale cause de mortalité, surtout les maladies pulmonaires et gastro-intestinales dont les bébés sont les premières victimes. Si l'état sanitaire s'améliore, préparant les fortes croissances démographiques du XXe siècle, les taux de mortalité infantile restent très élevés, de l'ordre de 300 pour mille en Égypte vers 1900, et cela jusque dans les années 1920 ou 1930.

Outre la santé, l'éducation est un enjeu majeur de société. L'instruction publique ne fait plus vraiment débat mais n'a pas de visée égalitaire : chacun doit acquérir les connaissances adaptées à son milieu et à ses perspectives professionnelles. À la multiplication des écoles étrangères confessionnelles répond l'effort des États ottoman et égyptien pour jeter les bases d'un enseignement national. La loi scolaire ottomane de 1869 est mise en œuvre dans les provinces, dotées d'écoles préparatoires militaires de niveau *rüshdiye* et, à la fin des années 1890, de lycées parmi lesquels le Collège ottoman de Beyrouth et le Maktab 'Anbar de Damas. À Damas est également créée une faculté de médecine, destinée à concurrencer celles du Syrian Protestant College et de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

En Égypte, qui en a les moyens inscrit ses enfants dans une école primaire ou secondaire payante, dépendant soit du gouvernement, soit d'œuvres privées. Le colonisateur britannique adopte une politique malthusienne vis-à-vis de l'enseignement secondaire, d'où le succès des collèges jésuites ou des Frères des Écoles chrétiennes. Quant à l'enseignement des filles, il reste longtemps cantonné aux écoles missionnaires. La première école publique de filles (la Madrasa Saniyya) ouvre en 1873 au Caire. Elle est fréquentée par des jeunes filles de l'aristocratie et de la bourgeoisie lettrée qui arrêtent généralement d'étudier lorsqu'elles se

marient. Exceptionnelle par ses origines sociales modestes et sa carrière, Nabawiyya Mûsâ (1886-1951) est la première bachelière égyptienne et, pendant longtemps, la seule. Elle plaidera en 1920 pour le travail des femmes. En 1908, a lieu une grande première : l'ouverture d'une université au Caire. Initiative privée soutenue par le khédive et les milieux politiques égyptiens libéraux, l'université du Caire deviendra une institution publique en 1925. Elle n'est longtemps ouverte qu'aux hommes, à l'exception de lectures accessibles aux femmes de l'aristocratie en 1910-1912. Les écoles coraniques (*kuttâb*) restent néanmoins le principal lieu d'alphabétisation et d'instruction, si bien que l'État égyptien tente à partir de 1898 de les contrôler et d'en faire des instruments de moralisation populaire. Les jeunes gens qui poursuivent leur scolarité au-delà du *kuttâb* fréquentent massivement les grandes mosquées-universités : en 1900, ils sont 10 000 à la mosquée Ahmadî de Tanta, 20 000 à al-Azhar au Caire.

L'exemple égyptien montre la résistance de l'enseignement religieux musulman. Ses élèves éprouvent cependant un sentiment de précarité dû à la pauvreté et à la concurrence des diplômés des nouvelles filières. En conséquence, les autorités politiques et religieuses songent à le réformer en suivant la rationalité des modèles européens. Visant à améliorer le confort des maîtres et des étudiants et à créer une administration efficace, les mesures prises en Égypte à partir de 1872 et surtout entre 1896 et 1911, à l'instigation de Muhammad 'Abduh, ont en outre un caractère pédagogique : elles fixent le début et la fin de l'année scolaire, organisent des cycles sanctionnés par des examens et introduisent des matières non religieuses pour enrichir la culture générale des étudiants. Ceci ne va pas sans tensions, non seulement chez les ulémas conservateurs qui tiennent avant tout à la transmission du patrimoine textuel islamique et craignent les ingérences croissantes de l'État, mais aussi chez les étudiants que les réformes sont loin de rassurer, avec leurs nouvelles exigences. La fin des années 1900 est marquée par des agitations et des grèves d'étudiants en sciences religieuses al-Azhar et dans une moindre mesure à Tanta. À Istanbul, le mouvement insurrectionnel d'avril 1909 tourné contre le Comité Union et Progrès a, entre autres acteurs, des étudiants en sciences religieuses. C'est bien le signe d'un malaise.

Dans le même temps, se banalise un peu partout la figure de l'efendi, vieux titre qui, sécularisé, devient l'équivalent de « monsieur » et désigne le citadin instruit en tarbouche, produit des réformes scolaires, pourvu d'une position sociale même modeste, et défendant des idées politiques

de plus en plus nationalistes. Il meuble son appartement de fauteuils et de commodes, accroche miroirs et tableaux aux murs de son salon où trône, s'il en a les moyens, un piano, se fait photographier en famille, va au théâtre, achète un phonographe et se laisse subjuguer par le cinématographe naissant. Il est familier du calendrier grégorien et de l'heure occidentale que lui donnent sa montre et les horloges de ville et sur laquelle les transports publics sont calés. La presse arabe du Caire célèbre en lui l'avènement des « gens de condition moyenne » (*mutawassitû l-hâl*), voire de la « classe moyenne » (*al-tabaqa al-wustâ*). Ces expressions résonnent dans la culture arabe en ce qu'elles désignent la classe intermédiaire entre la *'âmma* (la masse, le peuple) et la *khâssa* (l'élite), tout en étant des traductions de *middle class*. La « classe moyenne » est définie comme la nouvelle élite nationale, celle qui détient l'*adab*, c'est-à-dire le goût, les bonnes manières, la science et les belles-lettres arabes. La presse et la littérature, voire le discours politique, la mettent volontiers en garde contre le pire danger qui la menacerait, l'occidentalisation, c'est-à-dire la déperdition identitaire.

Usages, goût et costumes ont en effet suffisamment changé depuis les années 1860 pour que « l'occidentalisation » soit devenue un concept. Elle est le fait d'imiter les « Francs » (*Ifranj*), comme l'on continue à appeler couramment les Européens et tous les Occidentaux depuis le temps des croisades. Les occidentalisés, ce sont, pour les Turcs, ceux qui vivent *alafranga* (à la franque), ou, pour les Arabes, ceux qui se prennent pour des Francs : les *mutafarnijûn* (sg. *mutafarnij*), adeptes du *tafarnuj*. Ces mots sont souvent péjorativement employés : l'occidentalisé est au pire un mécréant, au mieux un snob. Il est vain, infatué de lui-même, se croit « civilisé » alors qu'il ne comprend pas l'essence de la civilisation, et affecte de ne parler que des langues étrangères. Dans les caricatures qu'en donnent à voir romans et dessins de presse, il est toujours flanqué de quelques incontournables accessoires : lorgnon, cigare, canne, vêtements bien serrés, et, suprême horreur, chapeau.

La littérature se renouvelle dans cette perspective sociologique et identitaire. La fin du XIXe siècle voit la constitution de grandes bibliothèques publiques ou privées dont les fondateurs collectent les manuscrits et en font un objet patrimonial. Ces manuscrits servent de moins en moins de modèles aux livres imprimés qui deviennent des produits de masse avec leur présentation et leur style propres : paragraphes, ponctuation, titres et sous-titres, tables des matières, index parfois. Les nouveaux genres, théâtre et, surtout, romans didactiques ou historiques,

sont très appréciés. Si la critique continue à donner ses faveurs à la poésie et à la prose rimée, le grand public se tourne plus volontiers vers une littérature larmoyante en prose, de type drame bourgeois, qui exalte la raison, la vertu et l'aristocratie du cœur. Les auteurs turcs à la mode sont Ahmed Midhat (1844-1913) et Redjaizade Mahmud Ekrem (1847-1914) dont les intrigues brocardent volontiers le mode de vie *alafranga* et les ravages de l'inauthenticité dans la relation amoureuse. Dans la même veine, le public arabophone guette le roman historique annuel de Jurjî Zaydân : vingt-deux en tout, de 1891 à 1914, la plupart formant une série dédiée à l'histoire de l'islam. Autre auteur très prisé : le cheikh égyptien Mustafâ al-Manfalûtî (1876-1924), qui se rend célèbre avec ses *Nazârât* (*Regards*), trois volumes de morceaux choisis et d'articles (1910, 1912, 1920), puis après la Première Guerre mondiale, ses adaptations des romans français *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre et *Sous les tilleuls* d'Alphonse Karr, sous les titres respectifs de *Al-Fadîla* (La Vertu) et de *Magdoline*. Manfalûtî fait fond sur la mode des romans étrangers d'amour, d'aventures et policiers depuis longtemps traduits : Pierre-Alexis Ponson du Terrail, Jules Verne, Hector Malot, Eugène Sue… La littérature populaire française du XIXe siècle n'a plus beaucoup de secrets pour les lecteurs du Moyen-Orient, qui aiment aussi le roman social à la façon des *Misérables* de Victor Hugo et découvrent Charles Dickens et Léon Tolstoï en traduction.

Souvent publiés la première fois en feuilleton, les romans sont acclimatés par la presse dont l'essor est spectaculaire. Après la création des premiers journaux officiels dans les années 1820, la naissance de la presse d'opinion et de l'expression même d'« opinion publique » dans différentes langues orientales date des années 1860, et est liée au développement de mouvements d'inspiration libérale tels les Jeunes-Ottomans. À partir des années 1880, un efendi lit couramment le journal. La presse se généralise dans les milieux instruits, voire simplement alphabétisés, tout en s'exposant à la censure des régimes iranien et ottoman. Beyrouth, qui avait été un foyer éditorial très actif dans les années 1860 et 1870, marche un peu au ralenti jusqu'en 1908, mais toute une presse arabe est diffusée depuis Le Caire, notamment par des Syro-Libanais, les « Syriens d'Égypte », attirés par la liberté d'expression et les potentialités du vaste marché égyptien. Elle consiste en journaux et quotidiens ainsi qu'en revues diverses, parfois illustrées et à fort contenu encyclopédique et moral : *Al-Hilâl*, tournée vers les sujets littéraires et sociologiques ; *Al-Muqtataf* (*La Sélection*), « journal scientifique

et industriel » ; *Al-Manâr* (*Le Phare*), revue réformiste d'apologétique musulmane, fondée en 1898 par Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935), un uléma syrien admirateur de Muhammad 'Abduh. Une presse féminine voit également le jour, sans parler des titres turcs venus échapper à la censure hamidienne, et des publications en français, en italien ou en grec, toutes langues courantes dans les villes égyptiennes au peuplement cosmopolite.

L'un des traits majeurs de la période est la façon dont lettrés et politiques s'emparent du thème de « la » femme. Essentiellement masculin, bien que quelques femmes y contribuent, le discours féministe est nourri par de lentes évolutions : augmentation du nombre de jeunes filles pourvues au moins d'une instruction élémentaire ; apparition de professions qualifiées chez les femmes non mariées et généralement issues des communautés non musulmanes (institutrices, infirmières, dactylographes, vendeuses) ; accroissement de la main d'œuvre ouvrière féminine ; allègement du voile des femmes musulmanes, un phénomène surtout sensible dans les grandes villes turques ; développement d'une nouvelle sociabilité féminine versée dans les œuvres caritatives et scolaires. En fait, ce sont moins les conditions de vie effectives des femmes qui changent, que les mentalités. Entre 1875 et 1907, quelque 150 livres sont dédiés à la question féminine en turc ottoman. Cette question est centrale chez les Jeunes-Turcs dont les idées sont synthétisées par Ahmed Riza (1858-1930), dans *Kadın* (La Femme), troisième et dernier volume paru en 1908 d'une série intitulée *Devoir et responsabilité*. Autre ouvrage-phare dans le domaine, en arabe cette fois : *Tahrîr al-mar'a* (L'Émancipation de la femme) du juge égyptien Qâsim Amîn (1865-1908). Sa publication au Caire en 1899 fait scandale, ce qui amène l'auteur à produire l'année suivante un texte plus radical encore, *Al-mar'a al-jadîda* (La Femme nouvelle).

Ces ouvrages sont fondés sur l'idée que les réformes ne peuvent se limiter aux institutions de l'État, mais doivent aussi inclure l'individu, son « caractère » (*akhâq*), c'est-à-dire ses traits moraux et son comportement en société, ainsi que l'espace intime du foyer. Le tout s'inscrit dans le développement d'une sociologie de la famille, analysée comme une société en miniature, la cellule de base où le futur citoyen reçoit sa première éducation et où les goûts et la culture de la nouvelle classe moyenne nationale sont modelés. La famille est définie expressément comme composée d'un homme, d'une femme et de plusieurs enfants. C'est la famille nucléaire, fondée sur le couple qui tend à devenir la

valeur-phare des réformistes sociaux, musulmans ou non : ensemble, les deux époux sont parents et, nouvelle expression à la mode, maître et maîtresse de maison. Dans cette perspective, il devient indispensable que les femmes soient instruites, qu'elles sortent du confinement du foyer et qu'elles aient la liberté de choisir l'époux que leur famille leur aura présenté et qui devra être, si possible, monogame. À rebours, l'ignorance et la réclusion sont analysées comme des causes de décadence ou de retard civilisationnel.

Ce discours, qui n'est pas confiné à quelques cercles étroits, reste celui d'une minorité urbaine et ne suppose ni l'accès des femmes à l'enseignement supérieur et au travail, ni leur dévoilement, ni la remise en cause de la hiérarchie patriarcale. Dès les années 1890, il est pourtant en voie de vulgarisation dans les rubriques de santé et d'économie domestique des revues et, bien sûr, dans les romans où le mariage d'amour, même endogamique, est érigé en modèle absolu. Avec les révolutions des années 1900, il prend des accents nettement politiques, le « despotisme » du souverain n'ayant d'égal que celui des hommes sur les femmes.

La diffusion du réformisme musulman[8]

Une des manifestations du dynamisme culturel et de l'esprit de réforme ci-dessus évoqués est ce que l'on a coutume d'appeler plus spécifiquement le réformisme musulman. Cette expression se diffusa dans les milieux académiques francophones dans les années 1930, postérieurement à la période étudiée, dès lors qu'il leur parut nécessaire d'élaborer des catégories analytiques pour désigner les nouveaux courants de pensée islamiques. L'expression de réformisme musulman tentait elle-même de traduire le concept arabe d'*islâh*. Terme coranique signifiant le fait d'agir vertueusement, l'*islâh* évoque, au XIXe siècle, la réforme, la lutte contre la corruption et les déviances de la communauté des croyants. Il s'applique aussi bien aux réformes institutionnelles, avec un sens très proche de celui de *tanzîmât*, surtout au pluriel (*islâhât*), qu'aux efforts de certains ulémas et intellectuels musulmans pour combiner foi et raison, islam et modernité, dans une tension entre retour aux sources et adaptation aux besoins du temps.

8. Ce passage est une reprise partielle d'Anne-Laure Dupont, « Islah : le réformisme musulman moderne », in Houari Touati (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, avril 2018, http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Islah

Des années 1830 aux années 1870, les hommes d'État avaient eu à cœur de donner une justification islamique aux réformes juridiques et institutionnelles qu'ils entreprenaient. Tel uléma pouvait ne cautionner que ponctuellement une réforme précise, quand d'autres tentaient de penser globalement le nouvel ordre : cette seconde attitude est l'une des formes prises par le réformisme musulman au XIXe siècle. Le modèle politique que ces réformistes avaient en tête était le souverain juste qui prend conseil et accepte un pouvoir limité par la loi (*qânûn*). Plusieurs ouvrages produits dans les milieux dirigeants égyptiens et tunisiens expriment cet idéal. Le plus ancien (1834) est *Takhlîs al-ibrîz fī talkhîs Bârîz* (Le raffinement de l'or ou abrégé de Paris ; trad. française *L'Or de Paris*), récit du séjour de l'uléma égyptien Rifâ'a al-Tahtâwî en France entre 1826 et 1831. Son impression sur les nouvelles presses officielles de Bulaq lui assura une audience bien au-delà de l'Égypte. En 1867, parut à Tunis *Aqwam al-masâlik fî ma'rifat ahwâl al-mamâlik* (*La plus sûre direction pour connaître l'état des nations*), ouvrage signé par le général Khayr al-Dîn, mais largement rédigé par des ulémas tels Sâlim Bû Hâjib (1827-1924) et Muhammad Bayram (cinquième du nom, 1840-1889). Ce « manuel politico-administratif », comme l'appelait Khayr al-Dîn, est surtout connu pour son introduction, également rédigée dans une version française qui fut publiée à Paris dès 1868, sous le titre *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans.* À ces ouvrages imprimés s'ajoute la chronique de la dynastie husseinite en Tunisie qui fut rédigée dans les années 1860 par Ahmad ibn Abî al-Diyâf (Bin Diyâf, 1802-1874), secrétaire des beys et associé à toutes leurs réformes. Elle est, elle aussi, précédée d'une introduction célèbre qui distingue trois types de pouvoir : le « pouvoir absolu » (*al-mulk al-mutlaq*), le « pouvoir républicain » ou « pouvoir des masses » (*al-mulk al-jumhûrî*), et le « pouvoir limité par la loi » (*al-mulk al-muqayyad bi-l-qânûn*) auquel va la préférence de l'auteur.

Quant au réformisme musulman qui se diffuse à partir des années 1880, il doit être davantage compris comme une critique des *tanzîmât* qui avaient ébranlé le vieux monde et les certitudes. Bien que légitimées par la religion, elles avaient empiété sur le *fiqh*, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre. Désormais, les ulémas n'ont plus le monopole ni de l'enseignement ni de la justice, même s'ils peuplent les nouvelles institutions de l'État. Une partie de la législation des *tanzîmât* relève franchement de l'innovation : ainsi l'égalité juridique entre musulmans et non-musulmans – étrangère à la *sharî'a* – voire

la « loi fondamentale » (en arabe, *al-qânûn al-asâsî* ; en turc, *kânûn-ı esâsî*) ou Constitution contre laquelle tonnent bien des ulémas. Ceux-ci craignent l'affaiblissement du pouvoir royal, garant à leurs yeux de l'ordre islamique, la remise en cause de leur rôle de gardiens de la loi sacrée, la sécularisation de l'État. Certes la fonction de calife réaffirme le caractère islamique de l'Empire ottoman, mais, comme nous l'avons vu plus haut, le califat est une idéologie d'État plus qu'un instrument de réforme morale et religieuse. Il sert surtout à légitimer la dictature d'Abdülhamid II et à soutenir les tentatives de l'Empire ottoman pour rester la puissance du monde musulman. Dans l'ordre culturel, une controverse sur la capacité civilisatrice et scientifique de l'islam oppose à Paris, en 1883, Ernest Renan, historien des religions et des langues sémitiques, à Jamâl al-Dîn al-Afghânî, ce qui sonne comme un défi pour bien des penseurs musulmans. Si l'on prend en compte, en outre, les transformations de la vie quotidienne, l'occidentalisation des goûts, des mœurs et du vêtement masculin, l'on saisit bien pourquoi, à partir des années 1880, se développe un nouvel état d'esprit où se mêlent, à des degrés divers selon les individus, réaffirmation de l'identité religieuse et/ou nationale, apologétique, idéal civilisateur, adaptation aux nouvelles réalités étatiques et appropriation de la modernité. C'est à cet état d'esprit que renvoient aujourd'hui, par excellence, les notions d'« *islâh* » et de « réformisme ».

Dans la littérature sur le réformisme musulman arabe, voire dans les sources primaires, le cheikh égyptien Muhammad 'Abduh est présenté comme le père de l'*islâh* et de la *salafiyya* – dans le sens que ce dernier mot avait dans les années 1930, non dans son sens actuel, devenu plus ou moins synonyme de wahhabisme. Ceci témoigne avant tout de la tendance des réformistes à se fabriquer des icônes ou à se chercher des cautions. Muhammad 'Abduh est déjà célèbre de son vivant parce qu'il fit connaître ses idées dès 1884, avec al-Afghânî, dans *al-'Urwa al-wuthqâ*, parce qu'il est un des rares ulémas de haut rang à assumer pleinement un projet de réforme de l'islam, et qu'il tente de le mettre en œuvre à la mosquée université d'al-Azhar ou dans ses consultations (fatwas) en tant que mufti d'Égypte à la fin de sa vie. Au Maghreb, compte aussi beaucoup dans son image le fait qu'il est un uléma *égyptien*, c'est-à-dire natif d'un Orient qui incarnerait la science islamique, et d'un pays, certes colonisé, mais qui fait déjà figure d'État-nation et de pôle du monde arabe. Ayant pris ses distances avec l'activisme d'al-Afghânî qui avait contribué à son éducation politique au Caire dans les

années 1870, Muhammad ʻAbduh collabore à son retour d'exil avec les autorités politiques égyptiennes et britanniques, ce qui le rend consensuel. Ses idées, enfin, circulent beaucoup : il s'intéresse au journalisme, voyage à Paris et en Afrique du Nord, vit et enseigne à Beyrouth dans les années 1880. La publication de sa biographie et de son commentaire du Coran dans le *Manâr* par Muhammad Rashîd Ridâ qui s'arroge volontiers son héritage, continue à l'imposer comme une référence dans les milieux les plus divers.

Muhammad ʻAbduh n'est pourtant qu'une figure, certes majeure, parmi d'autres d'un courant, ou d'un ensemble de courants, qui ne sont pas propres au Moyen-Orient mais traversent tout le monde musulman, notamment l'Inde, le bassin de la Volga et l'Asie centrale. Dans le monde arabe sunnite, d'autres ulémas que Muhammad ʻAbduh alimentent le réformisme. Ils sont certes minoritaires dans leur corps mais présents partout : à la Zaytûna de Tunis avec le vieux Sâlim Bû Hâjib et Muhammad al-Tâhir ibn ʻAshûr (Tahar Ben Achour, 1879-1973), à la Qarawiyyin de Fès avec Abû Shuʻayb al-Dukkâlî (1878-1937) et Muhammad ibn ʻArabî al-ʻAlawî (m. 1965), dans les madrasas de Tripoli et de Beyrouth autour des cheikhs Husayn al-Jisr (1845-1909) et Ahmad ʻAbbâs al-Azharî, à Damas avec Tâhir al-Jazâ'irî (1852-1914) et Jamâl al-Dîn al-Qâsimî (1866-1914), à Bagdad avec la famille al-Alûsî. Il existe aussi un réformisme religieux chiite duodécimain dont l'une des figures est le *mujtahid* de Damas, Muhsin al-Amîn (1867-1952), originaire du Jabal ʻAmil au sud de la montagne libanaise, et bientôt un réformisme ibadite dont le cœur est le Mzab algérien. Des ulémas turcs partagent les idées de ces ulémas arabes mais sans leur donner la même ampleur : beaucoup moins indépendants vis-à-vis de l'État, ils sont soumis à la censure jusqu'à la révolution jeune-turque de 1908 et peu enclins à soutenir les réformistes arabes dans leur critique latente du califat ottoman. Le réformisme est de surcroît concurrencé en milieu turc par un courant laïque en plein essor.

La défense même des idées de réforme, conjuguée à la banalisation progressive de l'imprimerie et à l'essor des diplômés des écoles publiques ou privées non dédiées à la science religieuse, fait émerger aux côtés des ulémas de nouvelles figures de l'autorité intellectuelle : des hommes au croisement du *ʻilm*, du journalisme et du militantisme politique, tels le Tunisien ʻAbd al-ʻAzîz al-Thaʻâlibî (1876-1944), fondateur en 1920 du parti nationaliste du Destour, ʻAbd al-Rahmân al-Kawâkibî et Rashîd Ridâ, qui abandonna ses fonctions d'imam dans son village

natal de Qalamun, près de Tripoli du Levant, pour fonder au Caire, avec le soutien de Muhammad ʻAbduh, le périodique *Al-Manâr ;* des juges formés dans le droit nouveau à l'instar de Qâsim Amîn, l'avocat de l'émancipation féminine ; des journalistes ; des écrivains ; des intellectuels sécularisés, y compris des non-musulmans comme Jurjî Zaydân. Bien qu'il ne monopolise ni les débats ni la production écrite et imprimée, le réformisme, c'est l'esprit du temps, ce qui en assure la diffusion ; il témoigne de la naissance d'un espace public héritier des *tanzîmât* mais affirmant son autonomie par rapport aux États, et correspond à une revendication de liberté d'opinion et d'expression, facilitée par l'essor de la presse. C'est pourquoi il est porté par des hommes à la formation et aux profils divers – quelques femmes aussi. Ceux-ci ont en commun la volonté d'agir sur la société, de conseiller les dirigeants, d'éduquer l'opinion dans le sens de la civilisation et du progrès. Ils ne forment pas un mouvement à proprement parler mais sont souvent en contact les uns avec les autres : ils voyagent, se rendent visite, se retrouvent au Caire, siège d'al-Azhar et métropole intellectuelle où la liberté d'expression est plus grande que partout ailleurs dans le monde ottoman, s'envoient leurs ouvrages ou en font des comptes rendus, orchestrent ensemble des campagnes de presse, se disputent, parfois très violemment.

Leurs idées se transmettent soit par la voie orale – grâce à l'enseignement qui prend des formes diverses, des cercles d'études (*halqa*) organisés par Tâhir al-Jazâ'irî à son domicile, pour deux générations de lycéens de Damas, au Séminaire de prédication et d'orientation (*daʻwa wa-irshâd*) fondé au Caire par Ridâ en 1912 –, soit par de nombreux écrits dont l'imprimerie accroît la diffusion. Beaucoup de ces écrits appartiennent à des genres classiques de la littérature religieuse : commentaires coraniques (celui du *Manâr*, fondé sur des cours de Muhammad ʻAbduh et enrichi par Ridâ, celui plus tardif de Tâhir ibn ʻAshûr) ; relations de voyage (*rihla*), non seulement au Hedjaz pour l'accomplissement du pèlerinage, mais aussi en Europe, ce qui est l'occasion d'établir des comparaisons et d'appeler à des réformes en pays musulman ; fatwas : ces dernières sont l'un des lieux privilégiés par les ulémas réformistes pour laisser libre cours à leur créativité en matière de *fiqh* et en appeler à l'*ijtihâd*. De plus en plus de fatwas sont émises, compte tenu de la forte demande des fidèles et de la création de départements dédiés, soit au sein d'institutions comme la Maison des sciences de Deoband en Inde, soit au sein des États. L'Égypte se dote

ainsi en 1895 d'un Dâr al-iftâ' (Département de consultation juridique) dont Muhammad 'Abduh est le deuxième titulaire. Quelques-unes de ses fatwas sont restées célèbres : ainsi la « fatwa du Transvaal » qui autorise les musulmans habitant en terre non musulmane – l'Afrique du Sud en l'occurrence – à manger de la viande abattue par les « Gens du Livre ». Les genres littéraires nouveaux, pièces de théâtre et romans, expriment aussi volontiers des idées réformistes, notamment lorsqu'ils mettent en scène les efforts d'intrépides héroïnes pour s'instruire et éviter un mariage forcé. Par-dessus tout, les réformistes prisent la presse périodique d'opinion où se trouvent rassemblés tous les autres genres : textes de sermons et de conférences, romans-feuilletons, *rihla*, fatwas. L'*islâh* se confond même en partie avec des titres comme le *Manâr* dont la liberté de ton, le sens aigu de la polémique, l'apologétique intransigeante, le commentaire coranique et les fatwas assurent le succès.

Le discours réformiste repose sur le constat d'un « retard » civilisationnel qui intègre la vision de l'histoire héritée de la philosophie des Lumières : des civilisations se succèdent dans le temps, chacune porteuse de rationalité et de progrès ; parmi elle, la civilisation islamique classique qui, au Moyen Âge, assura la transmission entre la science grecque et l'esprit européen de la Renaissance, à l'origine de la civilisation moderne. Depuis, celle-ci a pour terre d'élection l'Europe occidentale et certaines parties de l'Amérique, mais reste universelle : elle a vocation à toucher tous les peuples, à commencer par ceux qui, jadis, furent l'incarnation du progrès et ne sont que distancés. Leur retard, toujours selon le discours réformiste, a pour cause principale le « despotisme » (*istibdâd*) – terme qui fait florès à partir des années 1870-1880 en remplacement, si l'on puit dire, de l'expression de « pouvoir absolu » –, et correspond au développement de la réflexion sur les ancrages sociaux et culturels des dictatures d'Abdülhamid II et de Nâser ed-Dîn Chah. Ce que les réformistes appellent le despotisme, ce n'est pas seulement la tyrannie politique, ce sont aussi le poids de l'ignorance et de la coutume, la fascination inverse pour les modes occidentales, et, nous l'avons dit plus haut, la domination des hommes sur les femmes.

La thèse du retard dû au despotisme donne aux réformistes la légitimité pour proposer des remèdes et, ce faisant, acquérir une position d'autorité. Cette thèse ne leur est pas propre : ils la partagent avec bien des Occidentaux, savants orientalistes, dirigeants, administrateurs

coloniaux. Tous se sentent investis d'une « mission de civilisation » qui les amène soit à collaborer, soit à entrer en concurrence. Dans la lutte contre le despotisme sous toutes ses formes, les tenants de l'*islâh* se méfient de la *thawra,* de la révolte ou de la révolution, voire du militantisme de Jamâl al-Dîn al-Afghânî. Légalistes par conviction et par pragmatisme (ils ont vu où la révolte de 'Urâbî Pacha avait mené en 1882 : à l'occupation de l'Égypte par les Britanniques), ils se conçoivent aussi comme une élite intellectuelle très méfiante envers le peuple d'où les racines du despotisme n'auraient pas encore été arrachées. Si beaucoup saluent la révolution jeune-turque en 1908, c'est précisément parce qu'il s'agit d'abord d'une restauration, celle de la Constitution ottomane de 1876, obtenue sans effusion de sang. Ils n'y voient pas une *thawra* (malgré le rôle évident de l'armée) mais un *inqilâb,* soit le renversement de l'ordre injuste au profit de la liberté et du renouveau de l'esprit de réforme.

Lutter contre le despotisme, ce n'est donc pas faire la révolution, mais éveiller, mobiliser et, par-dessous tout, éduquer. Les réformistes musulmans croient aux vertus de l'éducation (*tarbiya*) et de l'orientation religieuse (*irshâd, hidâya*), essentielles, selon eux, dans la marche vers la civilisation. D'un côté, ils plaident pour une réforme des institutions éducatives – la famille, l'école –, de l'autre ils se font eux-mêmes éducateurs. Ils s'adressent à deux types de public : d'une part les élèves des nouvelles filières scolaires dont ils craignent la sécularisation ; d'autre part, la foule des étudiants qui fréquentent madrasas et mosquées et leur paraissent menacés par la restriction des débouchés, la paupérisation, le manque de culture générale. Leur objectif est d'instruire les premiers de leur religion et de leur histoire, et de réformer les lieux de formation des seconds en y introduisant matières profanes, cycles d'études et nouvelles méthodes pédagogiques (la salle de classe, le tableau noir, l'encouragement à la réflexion personnelle).

Rien d'original à cette obsession éducative qui témoigne d'une vision libérale de la société et de l'impact du darwinisme social : l'idée est de former le « caractère » des individus de façon à ce qu'ils composent tous ensemble une société de progrès. On agit sur les individus pour refaçonner le corps social et créer une nation de citoyens, apte à survivre dans la compétition mondiale. Cette vision, qui n'a rien de spécifique au Moyen-Orient, entre en résonance avec la culture musulmane. Les réformistes centrent leur projet éducatif sur l'*adab*

et les *akhlâq*, les mœurs, le système éthique, mot également donné à la fin du XIXe siècle comme équivalent de la notion de « caractère » (*character* en anglais). En voulant « former le caractère » (*tahdhîb al-akhlâq* dans le texte arabe) de leurs ouailles, de leurs élèves et de leurs lecteurs, les réformistes sont ainsi lancés dans une entreprise de redéfinition des normes sociales et de l'éthique musulmane en vue de constituer une société « civilisée », c'est-à-dire une société islamique moderne. En ce sens, les réformistes sont d'abord des moralistes, qui mettent en garde la classe moyenne contre l'ignorance de la masse et la déperdition identitaire des élites occidentalisées – ignorance et déperdition identitaire qu'ils montent volontiers en épingle, par exemple en créant des couples d'antonymes : ainsi les « conservateurs » (*jâmidûn*) sont-ils opposés aux « dénégateurs » (*jâhidûn*) de la religion.

Chez les réformistes, la dénonciation de la coutume et des modes occidentales entre dans le cadre d'un rejet général de l'imitation (*taqlîd*) au profit de la « liberté de conscience » (*istiqlâl al-damîr*) ou, dans l'ordre juridique musulman, de l'*ijtihâd*. Les ulémas réformistes plaident pour un renouveau de l'*ijtihâd al-mutlaq,* l'*ijtihâd* absolu des fondateurs des quatre écoles juridiques sunnites. Un des procédés pour produire de nouvelles normes est le *talfîq* ou *takhayyur,* soit la combinaison de règles en vigueur dans les différentes écoles ou la sélection de la règle la plus adaptée au temps. Un exemple extrême de cette pratique est fourni par l'arrêté du 28 octobre 1917 sur le droit de la famille dans l'Empire ottoman. Le mariage et sa dissolution restent en principe régis par le *fiqh* mais les dispositions légales sont sélectionnées dans différentes écoles juridiques, généralement à l'avantage des femmes. La loi est supposée en outre s'appliquer aux non-musulmans de l'Empire ottoman pour lesquels elle inclut des dispositions particulières.

Si l'*ijtihâd* du législateur ottoman en 1917 va dans le sens de la sécularisation de l'État, d'autres de ses défenseurs sont dans une démarche fondamentaliste : ils voient dans les siècles antérieurs à la naissance des *madhhab* un temps d'unité communautaire et d'élan créateur à faire advenir de nouveau, en s'appuyant sur l'autorité des hadiths prophétiques. Ils dénoncent par ailleurs avec une vigueur accrue le culte des saints et accusent les desservants de confréries d'exploiter la crédulité des fidèles. Leurs attaques rappellent celles des wahhabites mais sont mues par une exigence de rationalité : ils veulent donner de l'islam une

image policée, souligner sa compatibilité avec la civilisation et la science, mettre en valeur « l'esprit libéral du Coran » – pour reprendre le titre d'un livre en français, co-signé par Tha'âlibî en 1905. De leur côté, les ulémas réformistes chiites comme Muhsin al-Amîn, dénoncent moins les abus du soufisme et le culte des saints – saints dont les imams fondateurs du chiisme font partie – que les rites les plus spectaculaires de *'Ashûrâ* (la commémoration du martyre de l'imam Hussein), c'est-à-dire les processions de flagellants et la représentation théâtrale de l'événement ou *ta'ziya*.

La diffusion de telles idées ne va pas sans résistance. Pour les uns – les premiers socialistes, les anarchistes, les laïcs – elles sont timides, les tenants de l'*islâh* restant prisonniers de leur moralisme et de leur élitisme. Pour les autres, elles sont dangereuses et menacent la transmission du corpus islamique. En tant que quête d'un « juste milieu », le réformisme lui-même n'est pas monolithique mais se positionne entre deux extrêmes nécessairement mouvants. La ligne de partage entre le « musulman moderne » et « le renégat occidentalisé » n'existe pas objectivement mais dépend du contenu que chacun donne à la modernité. Quant au conservatisme, si vigoureusement dénoncé par les réformistes, il peut apparaître comme une composante de la modernité. C'est une attitude de rejet idéologique ou politique de celle-ci, attitude qui encourage le militantisme par les mêmes moyens que les réformistes : presse, constitution d'associations et de partis politiques, investissement des Parlements quand ils apparaissent ou sont recréés dans les années 1900.

Le temps des révolutions

La conjonction entre sentiments anti-occidentaux ou antirusses, rejet idéologique ou religieux de la dictature, transformations sociales et essor d'un réformisme musulman volontiers critique provoque des révolutions en Iran et dans l'Empire ottoman. On peut les analyser comme les ondes de choc ou les prémisses d'événements de nature diverse qui secouent l'Asie : la révolte des Boxers de 1899 à 1901, la révolution en Russie et la défaite de celle-ci face au Japon en 1905, la révolution chinoise de 1911. La victoire du Japon, surtout, frappe les esprits : triomphe inédit d'une nation asiatique sur une puissance européenne, elle est portée au crédit de son régime constitutionnel.

En Iran, la révolution commence par deux grandes périodes de manifestations à Téhéran en décembre 1905 et juillet 1906. Elles réinventent la tradition du *bast*, c'est-à-dire de l'occupation de lieux couverts par le droit d'asile et inatteignables par les forces de l'ordre. Ces lieux sont, en décembre, le sanctuaire de Chah 'Abd al-'Azîm, et, en juillet, la légation de Grande-Bretagne. Des foules d'étudiants en sciences religieuses, de négociants du bazar, de gens du peuple, de réformistes de tout poil – 2 000 personnes en décembre, jusqu'à 10 000 en juillet – s'y retirent pour dénoncer le despotisme et débattre de l'avenir. L'atmosphère est festive, désordonnée. Chacun y va de ses solutions politiques pour l'Iran. Peu à peu des revendications se précisent : une « maison de justice » en décembre, la réunion d'une assemblée représentative (*majlis*), voire une Constitution en juillet. La contestation gronde aussi au nord-ouest de l'Iran, proche du centre industriel de Bakou, en Azerbaïdjan russe, et ouvert aux influences du mouvement ouvrier et de la social-démocratie. À Tabriz, des exilés du Caucase russe et des travailleurs iraniens de retour de Bakou forment des troupes de combattants révolutionnaires appelés *mujâhidûn* (modjahedin).

Mozaffar ed-Dîn Chah cède. Un *Majlis* est rapidement élu et commence ses travaux en octobre 1906. Sa mission : préparer une Constitution qui voit le jour en deux temps. La loi fondamentale du 30 décembre 1906 instaure un Parlement constitué de deux chambres : le Sénat partiellement nommé, et l'Assemblée nationale consultative (*Majlis-e shûrâ-ye milli*) élue tous les deux ans : aucun traité, aucun emprunt, aucune concession, aucune modification de frontières – autant de sujets sensibles – n'est valide sans son approbation, et elle peut elle-même proposer des lois. Un supplément plus étoffé est promulgué le 7 octobre 1907. L'article premier dispose que le chiisme est religion officielle et l'article deux institue un comité de cinq *mojtahed* chargé de veiller au caractère islamique des lois votées par le *Majlis*. La suite énonce les droits de la nation dans un esprit libéral : égalité des Iraniens devant la loi, protection des personnes et des biens contre l'arbitraire, droit de propriété, liberté d'expression et de réunion. Disposant enfin que le peuple est la source de tous les pouvoirs, le texte distingue explicitement entre l'exécutif, le législatif et le judiciaire et organise les rapports entre eux.

Carte 5. L'Iran vers 1910

Bref, le supplément de 1907 est un texte de compromis, adopté après des débats enflammés. Les articles les plus polémiques sont ceux qui instaurent le comité de *mojtahed* et l'égalité juridique des habitants de l'Empire. Ils ont pour enjeux le degré d'autonomie de l'assemblée civile par rapport à la loi islamique, et les droits politiques, non seulement des non-musulmans, mais aussi de la minorité sunnite. Ils révèlent des divisions politiques profondes. Au *Majlis*, existe un pôle « modéré » animé par deux religieux, protagonistes des manifestations de 1905-1906, Sayyid Mohammad Tabâtabâ'i (1845-1918) et Sayyid Abdallâh Behbahâni (1845-1910). Il s'oppose au pôle « démocratique », représenté par le député de Tabriz, Hasan Taqîzâda (1878-1970), partisan de

la laïcisation de l'État et chantre de l'égalité sociale, et au pôle conservateur qu'incarne le cheikh Fazlollâh Nûri, un éminent théologien de Téhéran. En dehors du Parlement, des journaux et des clubs (*anjomân*) marqués par l'idéal socialiste des *mujâhidûn* vont jusqu'à envisager la destitution du chah et la fondation d'une république. L'irruption de la violence politique achève de cliver l'opinion : le 31 août 1907, le jour même où Anglais et Russes se partagent l'Iran en zones d'influence sans aucune concertation préalable avec le *Majlis*, le Premier ministre Amîn al-Soltân (1858-1907) est assassiné.

La radicalisation révolutionnaire inquiète le nouveau souverain, Mohammad Ali Chah (r. 1907-1909), successeur de Mozaffar ed-Dîn mort en janvier 1907. Elle le conforte dans son hostilité notoire au régime constitutionnel avec lequel il est décidé à en finir. Le 23 juin 1908, sur son ordre, la Garde cosaque attaque le Parlement qui est fermé après de violents combats. Ainsi s'achève la première révolution constitutionnaliste, au profit de ce que l'historiographie en persan appelle le « petit despotisme » (*istibdâd-e saghîr*) : petit, parce que le retour à l'ancien régime est de courte durée, les partisans de la Constitution continuant la lutte dans une atmosphère de guerre civile.

La première ville à s'insurger contre le coup d'État royal est Tabriz. Assiégée par les forces gouvernementales, elle tient bon plusieurs mois, sa cause passionnant tout l'Iran et au-delà. Les *mujâhidûn* qui la contrôlent reçoivent le renfort de ressortissants de l'Empire russe et forment des troupes cosmopolites de Persans, d'Azéris, de Géorgiens et d'Arméniens. Ils ont le soutien des ulémas de Najaf, spécialement de l'ayatollah Nâ'ini (m. 1935) qui rédige un traité justifiant le régime constitutionnel du point de vue de l'islam. En avril 1909, le siège est levé, les insurgés recevant le concours des troupes russes, qui agissent officiellement pour protéger les étrangers mais amorcent une occupation durable du nord de l'Iran. Tandis que les *mujâhidûn* s'emparent des villes de Rasht et de Qazvin et menacent la capitale, le vent de la rébellion atteint Ispahan, attisé cette fois par les chefs des tribus bakhtiaries qui espèrent profiter de l'affaiblissement du pouvoir royal pour peser dans le nouvel Iran. Leur rôle est déterminant dans la conquête de Téhéran par toutes les forces insurgées le 16 juillet 1909. C'est la deuxième révolution, fruit d'une coalition hétéroclite où l'encadrement clérical est moins net qu'en 1905-1906. Mohammad Ali est détrôné au profit de son fils de onze ans, Ahmad, le dernier des chahs qajars. Le 31 juillet, Fazlollâh Nûri est pendu après avoir été jugé par un tribunal

révolutionnaire. Le 15 novembre, un nouveau Parlement commence ses travaux.

Les divisions resurgissent vite. Compte tenu de son rang dans la hiérarchie religieuse, l'exécution du cheikh Fazlollâh choque considérablement la population, notamment de nombreux ulémas, y compris ceux qui étaient prêts à transiger avec le régime constitutionnel. Au *Majlis*, les leaders des partis démocrate et modéré sont en désaccord sur tout, leurs rivalités se soldant en 1910 par l'assassinat de Behbahâni et l'exil de Taqîzâda. La jeunesse du souverain et les tentatives de restauration de son père entretiennent l'insubordination dans les provinces et les tribus. Des ingérences étrangères complexes achèvent de paralyser le régime. Le choix d'un expert américain, Morgan Shuster, pour réformer les finances, et le projet de celui-ci de créer une sorte de gendarmerie fiscale qui agirait sur tout le territoire et serait commandée par un officier britannique bon persanisant, amènent la Russie à dénoncer la violation de l'accord de 1907 et à poser un ultimatum au gouvernement iranien le 25 novembre 1911. Elle exige qu'il renvoie Shuster et renonce à toute aide étrangère qui n'aurait ni son aval ni celui de l'Angleterre. Hostile à toute concession, le Parlement est dissous le 24 décembre. Aucune nouvelle élection n'a lieu avant 1914. Le temps des révolutions constitutionnalistes est clos.

Les chronologies politiques de l'Iran et de l'Empire ottoman s'entremêlent. À l'époque où Mohammad Ali Chah fait fermer le Parlement iranien, Abdülhamid II doit au contraire remettre en vigueur la Constitution de 1876. Annoncé le 24 juillet 1908, l'événement est immédiatement perçu par les contemporains comme une révolution malgré le rôle central de l'armée . Les « Jeunes-Turcs » peuvent triompher. Dans la presse européenne de l'époque, ce nom désigne tous les opposants, y compris les membres des partis arméniens et des comités macédoniens. En turc, *Jön Turk* renvoie aux opposants musulmans, et au Comité Union et Progrès, artisan de la révolution de 1908. L'histoire de l'opposition jeune-turque remonte à 1889, avec la fondation clandestine, à l'École impériale de médecine militaire d'Istanbul, d'un Comité ottoman de l'Union qui recrute des étudiants, des fonctionnaires, des officiers, toute une élite issue des *tanzîmât* et hostile à la dictature. Au milieu des années 1890, les opposants s'exilent au Caire et en Europe. Leur nouveau chef de file est Ahmed Riza, un membre de l'aristocratie ottomane de service établi à Paris. Le comité qu'il dirige prend le nom d'Union et Progrès, d'inspiration positiviste. Au cours du congrès de l'opposition

ottomane qu'accueille la capitale française du 2 au 9 février 1902, les Jeunes-Turcs se divisent sur les questions du recours à l'aide étrangère et, plus largement, de la nature de l'Empire. Les uns, soutenus par les non-Turcs présents au congrès (Albanais, Macédoniens, Arméniens), suivent la ligne du prince Sabaheddin, le propre neveu d'Abdülhamid II : son projet est de changer de régime avec l'aide des Britanniques et de mettre en place des institutions décentralisées pour tenir compte de la diversité ethnique de l'Empire. Rangés derrière Ahmed Riza, les autres congressistes s'opposent à ces résolutions : unionistes et centralisateurs, ils se méfient aussi bien des Européens que des non-Turcs et, surtout, des non-musulmans qu'ils ne croient pas attachés à l'Empire ; ils veulent un État fort et dominé par l'élément turc.

La scission est durable. Sabaheddin fonde en 1906 le Comité pour l'initiative privée et la décentralisation et, après 1908, anime l'opposition au Comité Union et Progrès. Ce dernier fusionne en 1906 avec le Comité ottoman de la liberté de Salonique et se mue en comité révolutionnaire. Son objectif est désormais de préparer le renversement du régime de l'intérieur de l'Empire en pénétrant les unités militaires ottomanes. Sa composition change : elle donne à voir une nouvelle génération de Jeunes-Turcs née dans les années 1880, plus activiste, plus militaire, plus provinciale. Le Comité Union et Progrès recrute dans une jeunesse musulmane de Macédoine pour qui la modernité a le visage des villes balkaniques, non de Paris. Même si, pour l'heure, il joue un rôle secondaire, Mustafa Kemal, le futur Atatürk, né à Salonique en 1881, reflète cette évolution.

Tout début juillet 1908, des officiers de l'armée ottomane de Macédoine, membres du Comité Union et Progrès, prennent le maquis avec des troupes qui leur sont fidèles. Les figures les plus connues en sont Ismail Enver (1881-1922) et Ahmed Niyazi (1873-1912) qui est albanais. Les mutineries de soldats se multiplient. Si elles peuvent avoir leurs motifs propres (soldes impayées, malaise provoqué par l'imbroglio macédonien et meurtrière guérilla au Yémen), elles affichent un objectif politique : la restauration de la Constitution, que pas grand monde n'a lue mais qui apparaît comme le nouvel emblème de la régénération impériale. Les troupes envoyées d'Anatolie fraternisant avec les mutins, Abdülhamid II craint une sédition générale. Le 24 juillet 1908, il prévient le coup d'État en annonçant lui-même la remise en vigueur de la Constitution et en convoquant la Chambre des députés pour l'automne. Dans l'historiographie européenne, ceci marque le début de la

période « jeune-turque » ; dans l'historiographie ottomane et turque, au contraire, le mouvement jeune-turc d'opposition cesse d'exister et la « deuxième monarchie constitutionnelle » (1908-1918) commence.

Un nouveau climat s'instaure immédiatement. La censure prend fin, la police secrète est démantelée, la parole se libère, la presse explose dans toutes les langues de l'Empire, les gens fraternisent, « le cheikh et le prêtre s'embrassent » : c'est « l'ivresse de la liberté », comme disent les journaux de l'époque en différentes langues. L'on voit aussi des grèves d'ouvriers, des mouvements de rues et, chose impensable avant le 24 juillet, des manifestations à proximité des bâtiments officiels et du palais de Yildiz. Si beaucoup expriment leur soulagement, d'autres s'inquiètent de la hausse de la criminalité et éprouvent un sentiment d'insécurité, quand ils ne sont pas franchement hostiles au régime constitutionnel pour des raisons idéologiques et religieuses. L'ordre ancien s'est brutalement effondré mais le nouveau peine à se recomposer. L'autorité est diluée entre divers pôles de pouvoir. Face à un sultan qui connaît un regain de prestige pour avoir restauré la Constitution, le gouvernement retrouve une certaine marge de manœuvre. De son côté, le Comité Union et Progrès reste à Salonique dans une semi-clandestinité. S'il n'ose encore exposer ses hommes, inexpérimentés et inconnus, il prétend orienter la politique de l'Empire et se pose en garant de la Constitution. Ses facettes se diversifient : il est à la fois un comité central révolutionnaire, une société d'éducation civique et populaire, et un parti politique sous l'étiquette duquel des candidats se présentent victorieusement aux élections législatives de l'automne 1908. Perçu comme hégémonique, il a des adversaires de tous bords : les uns l'accusent de saper l'autorité du monarque et du gouvernement légal, d'autres dénoncent son laïcisme, d'autres encore soupçonnent des irrégularités dans son succès aux élections législatives ou lui reprochent de favoriser les Turcs.

Bref, quand le Parlement ouvre en décembre 1908, l'atmosphère politique est tendue, d'autant que les frontières de l'Empire sont fragilisées : le changement de régime et la dilution de l'autorité aidant, la Bulgarie proclame son indépendance et l'Autriche-Hongrie annexe la Bosnie qu'elle administrait depuis 1878. Dans les rangs de certains ulémas et cheikhs de confréries soufies, la rébellion sourd. Elle aboutit, à Istanbul dans la nuit du 12 au 13 avril 1909, à une insurrection de soldats et d'étudiants en sciences religieuses qui marchent contre le Parlement. Leurs motifs sont vagues : ils déclarent agir au nom de la *sharî'a* et en exigent la restauration. Concrètement, ils s'en prennent aux unionistes,

c'est-à-dire aux membres du Comité Union et Progrès, spécialement aux officiers. Leur mobilisation manifeste un rejet violent des nouvelles élites occidentalisées et sécularisées, et leur inquiétude profonde devant la rupture d'un ordre islamique incarné par le calife et perçu comme traditionnel. Sitôt la nouvelle du coup d'État contre le Parlement connue en province, l'insurrection gagne Adana et la Cilicie et, durant le mois d'avril 1909, se retourne contre les Arméniens, en des pogroms qui font de 20 à 30 000 morts.

Devant cette situation qu'il n'avait guère anticipée, le Comité Union et Progrès organise en Macédoine une armée dite « d'action » qui entre à Istanbul le 24 avril : le nouveau régime est sauf. Connu dans l'historiographie turque comme « l'incident du 31 mars » (il commença le 31 mars selon le calendrier julien, couramment utilisé dans l'Empire ottoman), cet épisode a une grande portée. Il est d'abord le prétexte qui, dès le 27 avril 1909, permet aux députés et aux sénateurs unionistes de déposer Abdülhamid II au profit de son frère, Mehmed V Reshad (r. 1909-1918). C'est la fin d'un monde. Le nouveau sultan règne sans gouverner, des amendements à la Constitution de 1876 transférant l'essentiel de ses pouvoirs au gouvernement et au Parlement. L'armée entre pour longtemps en politique. Tôt réformée, cette institution fut indispensable pour renverser l'ancien régime ; son concours apparaît également nécessaire pour consolider le nouveau. Elle est placée en position d'arbitre. Le Comité Union et Progrès, enfin, voit sa position renforcée. Il fournit désormais des ministres et peut imposer sa vision politique, jusqu'à confisquer tous les pouvoirs en 1913.

L'objectif des unionistes est de clore la révolution, de ramener l'ordre et de pérenniser l'Empire dans ses frontières de 1908. Dans ce but, le gouvernement prend des mesures de restriction des libertés publiques et d'unification ethnique et confessionnelle. Il interdit les associations qui affichent une identité nationale autre qu'ottomane et, jugeant les *millet* anachroniques, cherche à en circonscrire les privilèges, notamment la dispense de service militaire. Le turc étant la langue de l'État et la seule autorisée dans les débats parlementaires, il veut en généraliser l'usage dans les écoles et tribunaux des provinces non turcophones. Des conceptions moins centralisées de l'Empire continuent cependant à s'exprimer. Tout au long de l'année 1912, le Comité Union et Progrès doit affronter une coalition parlementaire, l'Entente libérale, qui s'oppose à sa domination politique et réussit un temps à gouverner. Mais le 23 janvier 1913, un coup d'État militaire dirigé par Ismail Enver à la

Sublime Porte le ramène au pouvoir. Il établit une dictature collégiale, au sein de laquelle la presse européenne identifie bientôt un triumvirat occupant des ministères-clés dans le contexte de la Première Guerre mondiale : Ismail Enver à la Guerre, Mehmed Talat (1874-1921) à l'Intérieur, et Ahmed Djemal (1872-1922) à la Marine. Le nationalisme turc, qui a désormais ses idéologues – Yusuf Akçura (1876-1935), Ziya Gökalp (1876-1924) – et ses relais associatifs et culturels, tend à devenir l'idéologie officielle.

Le Comité Union et Progrès justifie sa stratégie et ses mutations idéologiques par la situation militaire. De très graves menaces pèsent sur l'intégrité de l'Empire où la guerre reprend en 1911 pour ne cesser qu'en 1922 : guerre de Tripolitaine qu'attaquent les Italiens, guérilla nationaliste albanaise, et surtout guerres balkaniques. La Première Guerre balkanique (octobre 1912-mai 2013) résulte de la coalition de la Grèce, de la Serbie, du Monténégro et de la Bulgarie contre l'Empire ottoman qui, battu, perd la Macédoine, la Thrace et l'Albanie qui avait proclamé son indépendance le 28 novembre 1912. Tout au plus l'Empire profite-t-il de la Seconde Guerre balkanique entre ses vainqueurs pour récupérer, sur la rive européenne, Edirne et la Thrace orientale en juillet 1913. Maigre consolation. En moins de deux ans, l'Empire ottoman aura perdu toutes ses possessions européennes et africaines, ce qui laisse à ses dirigeants le goût amer de l'humiliation et les confronte à la difficile gestion du flot de réfugiés musulmans en provenance des Balkans.

Le bilan des révolutions est en demi-teinte. En Iran, la Constitution n'est pas abrogée mais, pendant près de trois ans, de 1911 à 1914, il n'y a pas de *Majlis*. Dans l'Empire ottoman, le Parlement fonctionne mais plus aucune opposition ne peut s'exprimer à partir de 1913. Les deux États peinent à affirmer leur souveraineté, qui est pourtant un enjeu majeur des révolutions et de l'établissement d'une représentation nationale : l'Empire connaît ses pires pertes territoriales depuis 1878 ; l'Iran est plus que jamais pris en étau entre la Russie, dont les troupes campent d'Urmia à Mashhad depuis la fin 1911, et la Grande-Bretagne, qui contrôle ses ressources pétrolières au sud. L'établissement du protectorat français dans l'Empire chérifien du Maroc en 1912 ne fait que renforcer les frustrations du monde musulman.

Plutôt que de conclure à l'échec des révolutions, il nous faut réfléchir à leur portée. En quelques années, naît un nouveau Moyen-Orient. Les monarques sont désacralisés. En 1909, un sultan et un chah sont déposés, ce qui consolide en apparence les nouveaux régimes, mais affaiblit

les dynasties régnantes. La patrie, la nation, voire le peuple pour les plus démocrates, constituent les nouveaux principes de loyauté des anciens sujets devenus citoyens. Quelques figures commencent à les incarner. Au temps de la formation du Comité Union et Progrès à Paris, Ahmed Riza a une vraie image d'homme incorruptible et de combattant de la liberté, mais son élitisme et son intellectualisme le marginalisent au sein de la mouvance jeune-turque et, après 1908, il n'est pas au centre de la vie politique, même s'il préside la Chambre des députés jusqu'en 1912 et, plus tard, le Sénat. Icône de la révolution, Ismail Enver (Enver Pacha) est plus populaire. Son rôle dans la reprise d'Edirne en 1913, son mariage dans la famille impériale, ses rêves d'unification des peuples turcs après la Première Guerre mondiale, et sa mort en 1922 au combat aux côtés des résistants turcs d'Asie centrale à la soviétisation (les Basmatchis) font de lui, jusqu'à aujourd'hui, un héros national turc – en dépit de sa responsabilité dans l'organisation du génocide des Arméniens et des Assyriens durant la Première Guerre mondiale. Aux Arabes de son temps, il apparaît aussi comme un héritier du panislamisme anticolonialiste, et son nom, prononcé Anwar (Anouar), est donné à des nouveaux nés. En somme, le temps est à la quête d'un nouveau père que finira par incarner Mustafa Kemal pour la nation turque. Les révolutions du début du XXe siècle font émerger le leader politique nationaliste, qui porte les aspirations de son peuple à l'indépendance et impose son image charismatique. De ce point de vue, la politique d'effacement d'Abdülhamid II, vivant caché à Yildiz, est un échec. Dans un Empire où la photographie se répandait, les gens, en 1908, exprimaient ouvertement une attente : voir enfin leur sultan.

Les révolutions de 1906 à 1909 donnent le goût de la liberté, principe auquel elles restent associées. Être né « pendant la liberté » voulut dire longtemps en Turquie être né en 1908. La liberté devient l'expression de la justice. Une nouvelle culture politique de la manifestation, du slogan et de la banderole émerge, mise en scène par l'imagerie révolutionnaire et les innombrables photographies prises dans cette période. Même menacés, les Parlements sont loin d'être inactifs. La vie politique s'anime et des partis de type divers s'organisent. Les députés se regroupent sous des étiquettes – libéraux, démocrates, modérés, radicaux, socialistes – qui appartiennent au vocabulaire politique européen, sans avoir toujours un équivalent dans les langues locales. Hors des Parlements, il existe des partis de type nationaliste : les partis arabes ottomans nés au début des années 1910, soit à l'intérieur de l'Empire, soit au Caire et à Paris dans

les milieux de l'émigration syrienne, en sont un exemple. En Iran, clubs politiques ou assemblées provinciales, les *anjomân*, pullulent lors de la révolution de 1906, un peu comme en France en 1789. Avec sa lente mue de comité révolutionnaire en parti politique qui refuse le pluralisme et conserve une activité milicienne, le Comité Union et Progrès est un peu à part. Aucun de ces partis n'est encore ni vraiment structuré ni constitué pour gagner les élections. Ils restent généralement très liés aux journaux par lesquels ils font connaître leurs idées. Ils sont tributaires de la personnalité du fondateur et les adhérents ne se comptent que par dizaines ou centaines.

Les révolutions frappent par l'ampleur des affrontements idéologiques. Si le libéralisme domine en apparence, il se heurte à une autre exigence : sauver l'État. Les partisans des Constitutions sont en outre divisés sur la place de l'islam dans les nouveaux régimes. D'aucuns cherchent à donner un contenu social à la révolution. D'elle, ils attendent l'égalité, de meilleures conditions de vie pour les ouvriers et la réforme agraire. Ils se réclament généralement du socialisme, qui devient un objet de débat. En Iran, la référence dominante est à la social-démocratie (*al-ijtimâʿiyya al-ʿâmmiyya*) ; en Égypte, au socialisme réformateur anglais du type Société fabienne. À Beyrouth et à Alexandrie, un petit groupe de journalistes arabes centre son discours sur les ouvriers en se réclamant en termes vagues de « l'internationalisme » et des idées de l'Espagnol Francisco Ferrer, lesquelles combinent pédagogie populaire, libre-pensée, anticléricalisme et anarchisme. À Istanbul, des journaux en diverses langues (turc, grec, arménien, judéo-espagnol) cherchent à toucher le prolétariat instruit dont l'agitation est forte entre 1908 et 1912, et un Parti socialiste ottoman (Osmanli Sosyalist Firkasi) voit le jour en 1910.

À l'opposé, les années 1900 renforcent le conservatisme en tant que posture politique révolutionnaire ou contre-révolutionnaire. L'ayatollah Fazlollâh Nûri en est une illustration. Il n'est pas un traditionaliste, mais un homme qui, pour défendre la tradition et préserver le rôle des ulémas, s'engage en politique et devient un ardent polémiste, en renouvelant de vieilles pratiques comme celle du *bast* et en utilisant les tribunes modernes à sa disposition, presse et Parlement. Il montre à quel point les révolutions ébranlent les milieux cléricaux, confrontés à deux questions majeures : le *faqîh*, juriste et théologien musulman gardien de la *sharîʿa*, doit-il s'engager en politique ? Si oui, comment peut-il légitimer des institutions destinées à produire de la loi ?

L'éclosion du nationalisme

Les révolutions libèrent le nationalisme. Celui-ci peut être défini au sens large comme, d'une part, la prise de conscience de l'existence d'une collectivité humaine qui devrait être actrice de son propre destin, et, d'autre part, la revendication pour cette collectivité d'une souveraineté sur un territoire, dans le but de créer un État, ou, au moins, d'une reconnaissance sous la forme d'une autonomie ou de droits culturels. La première définition ne mène pas inéluctablement à la seconde. Au Moyen-Orient, le nationalisme est une réalité de la vie politique depuis les années 1860-1870. Il s'exprime dans la revendication du droit des nations ottomane ou iranienne ou égyptienne à être souveraines. Dans des États multilingues et multiconfessionnels comme l'Iran et, surtout, l'Empire ottoman, il est aussi une force centrifuge qui se développe sur la base de l'ethnicité arménienne, grecque, albanaise, arabe, kurde, turque ou autre. Cette forme de nationalisme était très active dans les années 1875-1882, à l'heure où l'État ottoman était affaibli par sa défaite contre la Russie et où Abdülhamid II se ressaisissait du pouvoir. Par la suite, le sultan n'a de cesse de l'endiguer. S'il y parvient dans les provinces arabes par une censure combinée aux effets bénéfiques de la politique califale, il échoue à le faire dans les Balkans. La « question arménienne », elle, reste entière.

La « question arménienne » remonte au Congrès de Berlin de 1878. Selon les termes de l'article 61 du traité final, la Sublime Porte s'était engagée à garantir la sécurité des Arméniens en général (beaucoup vivaient à Istanbul et dans l'ouest de l'Anatolie), et à faire des réformes dans les six provinces d'Anatolie orientale (Erzurum, Bitlis, Van, Diyarbakir, Sivas et Harput-Mamuret-ül Aziz) où ils étaient les plus nombreux, représentant de 30 à 40 % de la population. L'inapplication de ces réformes entraîne entre 1886 et 1890 la formation de partis révolutionnaires : l'Armenakan, le Hentchak (La Cloche) et la Fédération révolutionnaire arménienne (Dachnak), les deux derniers étant fondés par des Arméniens du Caucase sous souveraineté russe. Révolutionnaires, ces partis le sont par leur idéologie socialiste, par leur volonté, au moins dans le cas du Hentchak, d'unifier les Arméniens des Empires ottoman, russe et iranien, et par leurs méthodes inspirées des révolutionnaires bulgares : le recours à la lutte armée et au terrorisme pour obtenir l'indépendance.

La réponse du pouvoir ottoman à l'activisme arménien est la création en 1891 des régiments Hamidiye (du nom du sultan), composés

d'unités tribales kurdes et officiellement chargés du maintien de l'ordre en Anatolie orientale. Ceux-ci ne font qu'alimenter le sentiment d'insécurité des Arméniens et créer une distance supplémentaire entre eux et les Kurdes. La violence latente se déchaîne entre 1894 et 1896. L'insurrection des Arméniens du district de Sasun (vilayet de Bitlis) en 1894, puis la démonstration organisée par le Hentchak devant la Sublime Porte le 30 septembre 1895 pour exiger la mise en œuvre des réformes promises en 1878, enfin l'attaque du siège de la Banque impériale ottomane à Istanbul par des militants du Dachnak le 26 août 1896, sont à l'origine d'une répression sans merci à laquelle les Hamidiye prennent une part active. Loin de se limiter aux seuls partisans nationalistes, elle fait peut-être 200 000 victimes, annonçant par bien des traits le génocide de 1915. Abdülhamid II choisit la terreur pour en finir avec un nationalisme qu'il estime particulièrement menaçant parce qu'à ses yeux, la sécession des Arméniens, peuple anatolien vivant au milieu des Turcs et des Kurdes et bien représenté dans les institutions de l'État, serait fatale à l'Empire. En France ou en Angleterre, l'émotion de l'opinion est considérable mais les gouvernements ne réagissent pas officiellement, ce qui, vingt ans plus tard, est une incitation pour le gouvernement unioniste à perpétrer le génocide.

Les massacres de 1894-1896 mettent à mal l'ottomanisme dont les failles sont méthodiquement exposées dans « Trois systèmes politiques », un article en turc paru au Caire en 1904 sous la plume de Yusuf Akçura. Selon lui, l'ottomanisme, premier des systèmes politiques mis en œuvre par les dirigeants ottomans pour sauvegarder les frontières, se heurte à de multiples oppositions : des Turcs et des musulmans choqués de se retrouver les égaux de leurs anciens sujets et des *dhimmî* ; des nationalités sujettes de l'Empire qui redécouvrent leur passé et considèrent les Turcs et les musulmans comme des oppresseurs ; de la Russie panslaviste ; des Européens prompts à défendre les minorités au nom de la religion ou des droits de l'homme. Pas davantage convaincu de l'efficacité du panislamisme, Akçura conclut à la faisabilité d'un troisième système politique, peu exprimé jusqu'alors, le panturquisme, soit l'union des Turcs sur la base de la langue et de la race. Cette union serait facilitée, selon lui, par l'homogénéité religieuse des populations turcophones, presque toutes musulmanes. Ainsi l'islam n'est-il qu'un principe unificateur second par rapport à la nation. C'est un tournant idéologique : Akçura légitime l'avènement du nationalisme turc en contexte musulman.

La révolution de 1908, avec ses élans de fraternité et son lyrisme, ravive un temps l'ottomanisme, mais les « composantes » comme l'on dit alors (*'anâsir*), c'est-à-dire les peuples de l'Empire ottoman en ont désormais des perceptions bien différentes qui alimentent la concurrence idéologique entre le Comité Union et Progrès et les libéraux décentralisateurs. La question arménienne est relancée par les pogroms d'Adana en avril 1909, alors qu'elle avait semblé enterrée après les massacres de 1894-1896 et que les partis arméniens avaient fait cause commune avec les Jeunes-Turcs lors de la révolution de 1908. La libéralisation de la presse et la tribune qu'offre le Parlement ottoman favorisent par ailleurs l'apparition de partis arabes (essentiellement syriens) qui militent soit pour l'autonomie, soit pour l'indépendance des provinces syriennes et mésopotamiennes. En juin 1913, ils tiennent congrès dans les locaux de la Société de géographie à Paris pour se mettre d'accord sur un programme commun. Au nom des « Arabes ottomans » (c'est la dénomination employée), ils formulent les revendications suivantes : une participation effective à l'administration centrale de l'Empire ; la mise en place d'un régime décentralisateur adapté à chaque province ; le droit d'utiliser la langue arabe au Parlement et sa reconnaissance comme langue officielle dans les institutions des provinces arabes ; un service militaire régional, accompli dans les provinces arabes, sauf cas d'extrême nécessité.

Il est intéressant de relever que, comme au début des années 1880, ces revendications sont formulées dans une période de crise extrême, à la fin de la Première Guerre balkanique. L'Empire ottoman ayant perdu ses territoires européens, les Arabes restent dans une sorte de face-à-face avec les Turcs et en profitent pour négocier avec le gouvernement. Leur qualificatif d'« ottomans » n'est pas que pure rhétorique. Beaucoup restent attachés à l'Empire et s'inquiètent de ce qui adviendrait au cas où il s'effondrerait. Le nationalisme ici est une réponse à une situation de crise. Il n'empêche que les Arabes ottomans ne sont pas prêts à envoyer leurs enfants se battre à la frontière macédonienne et protestent contre l'imposition du turc par le gouvernement ottoman dans l'enseignement public et le système judiciaire des provinces syriennes et mésopotamiennes. Notons que l'Égypte, encore attachée à l'Empire mais autonome et sous protectorat britannique *de facto,* n'a pas à souffrir de cette politique de turcisation ; elle se bat plutôt pour l'arabisation des programmes scolaires, contre l'anglais imposé par le colonisateur.

Il existe, à la même époque, un nationalisme libanais, qui n'est pas forcément en contradiction avec le programme du Congrès arabe mais a pour enjeu spécifique le statut et l'identité du sandjak du Mont-Liban. Percevant le régime établi en 1861 comme un régime d'autonomie à renforcer, les Libanais refusent en 1908 d'être représentés au Parlement et demandent la nomination d'un *mutasarrif* (gouverneur) libanais et l'inclusion dans le sandjak d'une bande côtière et de la plaine de la Bekaa. En 1912, pressé par les puissances garantes du règlement, le gouvernement ottoman répond partiellement à ces revendications en rattachant le port de Jounieh au Mont-Liban.

Le nationalisme a des fondements multiples qui opèrent souvent de concert, mais à des degrés divers. « L'amour de la patrie » en est un. La patrie (*watan, vatan*), c'est tout à la fois la terre des ancêtres, celle où l'on vit et celle que l'on est prêt à défendre. Des patriotismes s'expriment à l'échelle impériale : l'ottomanisme ; le patriotisme iranien, moins fragile apparemment que le premier, sans doute parce que la diversité confessionnelle et ethnique de l'Iran est atténuée par le poids des chiites (80 % de la population) et la prégnance de la culture persane. Les habitants du Moyen-Orient ont néanmoins d'autres patries que les Empires. Le nationalisme turc, par exemple, marque le passage de la patrie impériale ottomane à la patrie anatolienne, ce processus étant fortement lié à l'immigration des musulmans des Balkans et de Russie : l'Anatolie devient le refuge des Turcs, vision que renforce la découverte de leur passé asiatique dans des travaux historiques et archéologiques. Le nationalisme égyptien s'enracine quant à lui dans la culture sédentaire des terres irriguées par le Nil et l'héritage des deux civilisations pharaonique et musulmane. Dans le nationalisme arabe, l'élément syrien est très fort : presque tous les délégués au Congrès de Paris sont originaires des provinces syriennes de l'Empire ottoman, et fiers de l'être. D'origine grecque, le terme Sûriyâ, ou Sûriyya, devient le nom normal en arabe pour désigner une terre qui, dans la géographie classique, s'appelle le Bilâd al-Shâm et s'étend peu ou prou, au nord de la péninsule Arabique, de la Méditerranée à la Haute-Mésopotamie.

Autre fondement du nationalisme : la langue. Aux « renaissances » linguistiques et littéraires balkaniques, succèdent celles des peuples moyen-orientaux. Les Arméniens ont la leur (*verac'nut'iwn*), les Arabes aussi : c'est la *Nahda*, concept promis à un grand avenir. Ce mot ancien, qui signifie « la puissance et la force » et connote le mouvement, est réemployé au XIXe siècle dans un sens figuré et mélioratif pour désigner

toute dynamique d'enrayement du « déclin » ou du « retard », spécialement dans le domaine littéraire. Dans les années 1900, il sert aussi, dans les milieux nationalistes, à célébrer le réveil politique des Arabes, leur *risorgimento* si l'on veut. La *Nahda*, surtout, est historicisée : à la veille de la Première Guerre mondiale, le terme désigne communément la période moderne de l'histoire des Arabes, qui aurait commencé avec l'Expédition française d'Égypte en 1798 ; l'époque ottomane est ainsi rejetée dans une sorte de Moyen Âge obscur. La langue en tant qu'élément structurant de la collectivité est particulièrement mise en valeur dans les milieux du livre et de l'édition, et dans les groupes marqués par l'émigration et la mobilité. Turcophone de Russie devenu sujet ottoman et écrivant en turc ottoman, Akçura en est un exemple. Dans le monde arabe, la mise en valeur de la langue correspond sociologiquement à l'avènement de couches moyennes qui, contrairement aux anciennes élites, ignorent le turc ottoman (ou le persan) et, quand ce n'est pas en arabe même, sont instruites en français ou en anglais.

La langue reste cependant un élément parmi d'autres. S'il ne fait aucun doute pour les nationalistes égyptiens que l'arabe est la langue de l'État et de la nation, ils ne la voient pas pour autant créer de lien politique avec les autres arabophones, spécialement avec les nombreux Syriens qui vivent dans le pays et qu'ils perçoivent comme de potentiels « intrus », attachés à d'autres patries que l'Égypte. Dans la vision nationaliste arabe, c'est au contraire la langue qui crée l'*umma* (la communauté, la nation), et le nom « Arabes » tend à désigner le groupe national de ceux qui parlent l'arabe. Les sens anciens de ce nom ont cependant la vie dure : « Arabe », au début du XXe siècle, reste synonyme de « descendant d'un Arabe de la péninsule Arabique » et de « Bédouin », un Bédouin qui fait peur tout en incarnant une sorte de pureté des origines.

La communauté religieuse structure diversement le nationalisme. Le sionisme postule que le judaïsme constitue une identité nationale mais ne projette pas de faire de « l'État des juifs » un « État juif » fondé sur la loi juive. Les militants sionistes se réclament du socialisme et les juifs les plus orthodoxes rejettent le sionisme comme une forme d'athéisme. Dans le cas des Arméniens de l'Empire ottoman, le *millet* contribue fortement à l'éclosion d'une conscience nationale. Renforcé par les réformes consécutives au décret réformateur du 18 février 1856 et par la constitution d'une assemblée de 140 députés élus, il est un lieu de débat et de politisation où l'identité communautaire se renouvelle dans un sens national. Bien entendu, ce n'est pas parce que la *communauté* en

tant qu'institution structure le sentiment national, que la *religion* nourrit les projets politiques des nationalistes. Rappelons au contraire que les militants arméniens des années 1890-1900 étaient des révolutionnaires qui comptèrent parmi les premiers socialistes du Moyen-Orient.

Dans le *millet* des Rûm (les chrétiens orthodoxes), il n'y a point d'adéquation entre le rite et la langue. Rassemblant des slavophones, des hellénophones, des arabophones, des Roumains, il est aussi divers que l'Empire ottoman et, en son sein, les rivalités sont nombreuses. S'il nourrit le nationalisme, c'est à travers la lutte menée par les orthodoxes non hellénophones contre leur haut-clergé grec et contre la tutelle du Phanar, siège du patriarcat œcuménique de Constantinople. Initiée par les Bulgares, cette lutte agite à leur tour les orthodoxes arabes et conduit en 1899 à l'élection d'un évêque arabe au siège du patriarcat d'Antioche : c'est une première, tous ses prédécesseurs depuis les années 1720 ayant été des Grecs. L'événement acquerra une portée symbolique après la chute de l'Empire ottoman et sera salué par des musulmans syriens comme la première victoire du nationalisme arabe.

Chez les maronites, s'affirme plutôt un nationalisme libanais né de l'identification entre la communauté et la montagne. La communauté s'affirme en défendant les spécificités du Liban, parmi lesquelles sa diversité confessionnelle. En Égypte, si l'identification à la terre joue un rôle important dans l'affirmation du sentiment national, les tensions confessionnelles sont fortes. Elles culminent en 1910 avec l'assassinat du Premier ministre Boutros Ghali, le premier et, jusqu'à présent seul chef de gouvernement copte que le pays ait jamais connu.

L'islam marque diversement les identités nationales naissantes. On a vu la capacité du nationalisme arabe à agréger des populations de confessions diverses, d'une façon assez comparable au nationalisme albanais qui se développe simultanément dans la frange occidentale de l'Empire ottoman. Il peut néanmoins être exprimé en termes islamiques, notamment à travers les débats, relancés par la révolution de 1908, sur la légitimité de la dynastie ottomane à hériter du califat. Le refus des gouvernements ottomans d'ériger l'arabe en langue officielle est également interprété par certains comme un mépris pour la langue du Coran, donc comme une forme de rejet de l'islam. Les réformistes musulmans, notamment Rashîd Ridâ dans le *Manâr*, défendent simultanément l'identité arabe et l'identité islamique, en restant fidèles jusqu'à la guerre – mais non sans conditions – à la forme politique du sultanat-califat. Ils voient peu à peu dans l'unité arabe au Proche-Orient une nouvelle

forme de l'unité islamique que l'Empire ottoman affaibli, surtout à partir des guerres de 1911, ne leur paraît plus capable de réaliser. En 1911, avec la guerre en Cyrénaïque contre le colonisateur italien, le Maghreb entre désormais dans le prisme de ce nationalisme arabe et islamique jusque-là centré sur le Proche-Orient. En somme, le nationalisme arabe est autant, pour les uns, une forme de dépassement des clivages confessionnels que, pour les autres, la réaffirmation d'un universalisme musulman plus dans l'air du temps, et plus mobilisateur, que le panislamisme hamidien.

La composante chiite du nationalisme iranien, de même, est indéniable. En 1906, la qualification du *Majlis* comme *milli* (national) est arrachée par les laïcs aux tenants d'*islâmî* (islamique). Dans le nationalisme turc, la composante musulmane s'exprime dans les manifestations de méfiance envers Arméniens et Bulgares, et dans la volonté des dirigeants ottomans de promouvoir à partir des années 1910, sous le nom de « bourgeoisie nationale », une nouvelle élite musulmane turque non stambouliote. Dans le nationalisme égyptien, une évolution s'opère entre Mustafâ Kâmil (m. 1908), qui mettait encore l'accent sur l'identité musulmane et ottomane de l'Égypte, et Ahmad Lutfî al-Sayyid (1872-1963), porte-parole du parti de l'Umma, qui est l'un des premiers hommes politiques et intellectuels du Moyen-Orient à penser l'adéquation entre l'État et la nation. Au début des années 1910, ses articles définissent l'Égypte comme une patrie appelée un jour à être indépendante de la Grande-Bretagne, à condition qu'elle clarifie ses liens avec l'Empire ottoman. À ses yeux, ni les ressortissants de l'Empire ottoman qui résident en Égypte ni les musulmans d'origine étrangère n'ont une vocation particulière à être égyptiens. Ni ottomane, ni musulmane, l'*umma*, la nation, résulte selon lui d'un contrat de type rousseauiste entre la terre et ses habitants. Sont Égyptiens ceux qui font de l'Égypte leur unique patrie. C'est là une façon de récuser ce qui est encore si courant : la superposition des identités nationales, le fait d'être à la fois turc et ottoman, ou syrien, égyptien et ottoman, ou « arabe ottoman » pour reprendre les termes du Congrès arabe de Paris. La Première Guerre mondiale et la défaite ottomane contraindront les individus à des choix parfois déchirants.

Chapitre 5

La Première Guerre mondiale et l'avènement du Moyen-Orient post-ottoman (1914-1924)

Le Moyen-Orient est profondément affecté par la Première Guerre mondiale. Il en est d'un bout à l'autre un théâtre d'opérations, du fait de l'alliance de l'Empire ottoman avec les puissances centrales et de l'incapacité de l'Iran à faire respecter sa neutralité. Les combats très meurtriers, la famine et, par-dessus tout, le génocide des Arméniens et des Assyro-Chaldéens puis les échanges de population entre la Turquie et la Grèce au cours des années 1920, en modifient la démographie. À l'issue du conflit, l'Empire ottoman disparaît. Frontières et régimes changent. La guerre a pour conséquence l'avènement de la République turque, le renforcement des Empires français et britannique victorieux et la naissance d'États arabes sous leur mandat. L'Égypte accède à une forme d'indépendance tandis que le pouvoir iranien passe aux mains de la nouvelle dynastie des Pahlavis. En 1924, l'abolition du califat marque la disparition de la dernière grande institution ottomane et ouvre un temps de débats et de polémiques sur les rapports entre religion et politique.

Les États et les sociétés du Moyen-Orient dans la guerre

Dans l'Empire ottoman, la Grande Guerre est la continuation des désastreuses guerres balkaniques. Blessures, faim, typhus : soldats et civils ont déjà eu leur lot de souffrances. Le gouvernement ne fait pas pour

autant le choix de la neutralité. Analysant la menace comme venant prioritairement de la Russie, il conclut secrètement un traité défensif avec l'Allemagne le 2 août 1914, mais retarde son entrée effective dans la guerre. Il ne déclenche les hostilités, sous la pression de son alliée, que le 29 octobre 1914, en attaquant la flotte russe de la mer Noire. La Russie lui déclare la guerre le 2 novembre, la France et la Grande-Bretagne le 5. Le soutien ottoman à l'Allemagne ne surprend guère si l'on prend en compte les liens noués par les deux États depuis vingt ans, et la présence à Istanbul, depuis la fin 1913, d'une mission militaire allemande. Il n'était pourtant pas inéluctable et, au début de l'été 1914, une alliance de l'Empire ottoman avec la France et la Grande-Bretagne restait possible. À la Sublime Porte, c'est Djemal Pacha, héritier de la vieille francophilie des élites ottomanes, qui en était partisan. La Première Guerre mondiale marque ainsi un renversement des alliances traditionnelles. Français et Britanniques avaient à plusieurs reprises soutenu les Ottomans contre la Russie, non seulement pendant la guerre de Crimée mais aussi, dans une moindre mesure, en 1878. La constitution de la Triple Entente à partir des années 1890 les éloigne de cette politique.

Les autorités ottomanes préparent les esprits à la guerre en excitant leur ferveur patriotique et religieuse. Celle-ci culmine le 9 septembre 1914 avec l'abrogation des capitulations, accueillie dans la liesse par la population turque. La guerre déclenchée, la propagande mobilise le concept de djihad. Daté du 23 novembre 1914 et signé par le *sheykh ül-islâm* et nombre de grands ulémas sunnites, un appel invite les musulmans du monde entier à se grouper autour du sultan-calife contre les puissances de l'Entente. Simultanément, les ulémas chiites des Villes saintes irakiennes, déjà mobilisés depuis plusieurs années contre l'occupation de l'Iran par les Russes, publient des fatwas qui invitent la population à défendre l'État islamique et, par conséquent, à résister à l'invasion britannique aux côtés des Ottomans. S'insérant pour partie dans une *Islampolitik* allemande tournée vers les musulmans des colonies françaises, anglaises et russes, la guerre sainte montre vite ses limites en Égypte où aucun soulèvement populaire hostile à la Grande-Bretagne n'accompagne l'offensive ottomane de février 1915 sur le canal de Suez. Le djihad ne cesse pourtant d'inquiéter les puissances de l'Entente du fait de ses nombreux échos, par exemple dans la guérilla antibritannique lancée en décembre 1915, à la frontière égypto-libyenne, par la confrérie Sanûsiyya (les Sénoussis), et de la propagande massive des services de renseignement et d'espionnage allemand et ottoman.

Pour faire la guerre, l'Empire dispose de plusieurs corps d'armée équipés et supervisés par des généraux allemands, et d'une structure secrète de renseignements, celle-là même qui se charge de propager le djihad, l'Organisation spéciale (*Teshkilât-ı mahsusa*). Émanant du Comité Union et Progrès et dirigée par l'un de ses membres historiques, médecin de formation, Bahaeddine Shakir (1874-1922), elle est rattachée au ministère de la Guerre en 1914. Tôt commencée, la mobilisation des soldats se heurte à de fortes résistances en Anatolie orientale et dans les provinces arabes, essentiellement chez les non-musulmans, appelés sous les drapeaux depuis 1909 seulement, et les chiites d'Irak. Sur la durée totale de la guerre, l'Empire mobilise environ trois millions d'hommes, beaucoup moins que les principaux belligérants. À partir de 1916, il est constamment en sous-effectifs sur les différents fronts. Le problème des désertions devient récurrent et massif (700 000 de 1916 à 1918), mais il n'y a pas de mutineries.

Les soldats qui combattent au Moyen-Orient illustrent le caractère mondial de la guerre. Les armées ottomanes recrutent dans toutes les composantes, turque, arabe, kurde, grecque, arménienne, de l'Empire. Du côté de l'Entente, Australiens, Néo-Zélandais et Indiens constituent le gros des troupes venues renforcer l'armée britannique d'Égypte. Quant aux Égyptiens, ils sont réquisitionnés par centaines dans l'Egyptian Labour Corps pour réaliser des travaux d'infrastructures durant les campagnes de Mésopotamie et de Palestine. En Mésopotamie, les combats, menés par l'Indian Army, l'armée britannique des Indes, de 1914 à 1918, engagent quelque 600 000 Indiens. Aux Dardanelles, le cosmopolitisme est total : les forces de l'Entente comptent des Français, des Africains de l'Ouest, des Maghrébins, des Britanniques, des Sikhs et un très important contingent d'Australiens et de Néo-Zélandais. Dans tous les camps, il y a en outre des combattants irréguliers, levés ponctuellement dans telle ou telle tribu de la région où se déroulent les opérations.

Dès les premiers mois de la guerre, plusieurs fronts très éloignés les uns des autres sont ouverts au Moyen-Orient : au Caucase, au Yémen, en Mésopotamie, au Sinaï et en Palestine, aux Dardanelles, au Hedjaz en 1916. Bien qu'il se soit empressé de proclamer sa neutralité le 1er novembre 1914, au moment de l'entrée en guerre de l'Empire ottoman, l'Iran n'échappe pas au conflit. Ses frontières communes avec la Russie et l'Empire ottoman, la présence de l'armée russe sur son sol depuis 1911, la concession pétrolière de l'Anglo-Persian Oil Company et son emplacement stratégique sur la route des Indes en font immédiatement un lieu d'affrontement entre Russes, Ottomans, Allemands et Britanniques. Sur

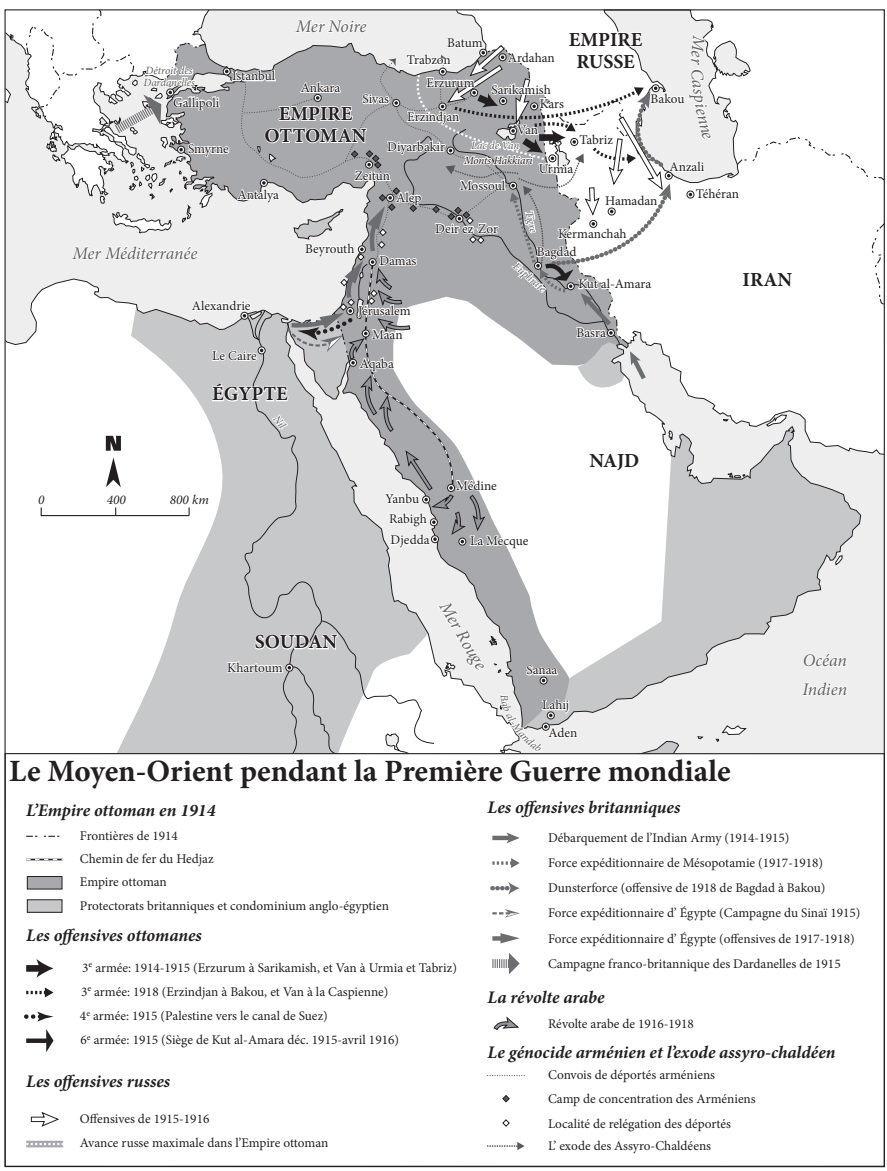
le front du Caucase, l'avance de l'armée russe dans la province d'Erzurum aux premiers jours de novembre 1914 est stoppée par la Troisième armée ottomane. Commandée par Enver Pacha, celle-ci passe à l'offensive pour reconquérir Kars, perdue en 1878, mais bat en retraite à Sarikamish en janvier 1915, moins en raison de la supériorité militaire de l'adversaire, qu'à cause du froid et du typhus qui provoquent une hécatombe dans ses rangs : 12 000 combattants sur environ 90 000 survivent. L'armée russe s'installe en territoire ottoman jusqu'à la révolution de novembre 1917 (octobre dans le calendrier julien). À son avance maximum, au printemps 1916, la ligne de front s'étend de l'ouest de Trabzon au sud du lac de Van, en passant par Erzindjan (Erzincan) et Mush.

Autre offensive ottomane, autre défaite, cette fois contre les Britanniques, en Égypte. Préparée dès le début de la guerre, l'opération est confiée à Djemal Pacha, qui prend le commandement de la Quatrième armée et reçoit les pleins pouvoirs civils et militaires en Syrie. L'offensive est lancée fin janvier 1915 mais les Ottomans ne peuvent franchir le canal de Suez, qui reste ouvert à la navigation pendant toute la durée de la guerre, et se retirent dans le Sinaï. Au Yémen, les Britanniques attaquent la presqu'île de Cheikh Saïd en novembre 1914, dans le but d'assurer le passage en mer Rouge de leurs troupes envoyées d'Australie et de Nouvelle-Zélande en Égypte et en Europe. Assurés de la neutralité de l'imam Yahyâ, les Ottomans répliquent quelques mois plus tard en occupant le sultanat de Lahij : grave revers pour les Britanniques, incapables ici de défendre l'un de leurs plus anciens protégés de l'arrière-pays d'Aden. En novembre 1914, des unités de l'Indian Army débarquent par ailleurs en Mésopotamie pour protéger la raffinerie d'Abadan. En quelques mois, elles parviennent à occuper toute la province de Bassora, mais quand des unités tentent une percée vers Bagdad fin décembre 1915, elles se retrouvent assiégées par les Ottomans dans la ville de Kut al-Amara (Qût al-'amâra) et contraintes à une reddition humiliante en avril 1916.

Au début de l'année 1915, les revers de l'Empire ottoman laissent espérer aux pays de l'Entente que son effondrement est proche et ils en préparent déjà le partage. C'est dans ce contexte qu'a lieu la campagne des Dardanelles. Français et Anglais arment une flotte de guerre ayant pour mission de forcer le passage du détroit et d'atteindre Istanbul, ce qui pousserait le gouvernement ottoman à capituler. Lancée en février 1915, l'opération navale tourne au désastre et une phase terrestre s'engage fin avril, avec le débarquement de troupes sur la presqu'île de Gallipoli. Le terrain accidenté et la farouche résistance des Ottomans

stoppent cependant leur avance. Des mois durant, les armées adverses se font face, dans l'une des guerres de tranchées les plus violentes de tout le conflit. L'Entente n'atteint jamais ses objectifs et, en décembre 1915, évacue ses troupes pour les redéployer sur le front de Salonique. C'est la grande victoire ottomane de la Première Guerre mondiale, qui n'est pas sans incidence sur l'ouverture du front du Hedjaz en juin 1916.

Carte 6. Le Moyen-Orient pendant la Première Guerre mondiale



Le Moyen-Orient pendant la Première Guerre mondiale

L'Empire ottoman en 1914

- Frontières de 1914
- Chemin de fer du Hedjaz
- Empire ottoman
- Protectorats britanniques et condominium anglo-égyptien

Les offensives ottomanes

- 3e armée: 1914-1915 (Erzurum à Sarikamish, et Van à Urmia et Tabriz)
- 3e armée: 1918 (Erzindjan à Bakou, et Van à la Caspienne)
- 4e armée: 1915 (Palestine vers le canal de Suez)
- 6e armée: 1915 (Siège de Kut al-Amara déc. 1915-avril 1916)

Les offensives russes

- Offensives de 1915-1916
- Avance russe maximale dans l'Empire ottoman

Les offensives britanniques

- Débarquement de l'Indian Army (1914-1915)
- Force expéditionnaire de Mésopotamie (1917-1918)
- Dunsterforce (offensive de 1918 de Bagdad à Bakou)
- Force expéditionnaire d' Égypte (Campagne du Sinaï 1915)
- Force expéditionnaire d' Égypte (offensives de 1917-1918)
- Campagne franco-britannique des Dardanelles de 1915

La révolte arabe

- Révolte arabe de 1916-1918

Le génocide arménien et l'exode assyro-chaldéen

- Convois de déportés arméniens
- Camp de concentration des Arméniens
- Localité de relégation des déportés
- L' exode des Assyro-Chaldéens

Du côté iranien, la guerre russo-ottomane est d'abord localisée en Azerbaïdjan, théâtre de violents combats pendant l'hiver 1915, puis gagne les régions de Hamadan et de Téhéran à la fin de l'année. Les Allemands cherchent quant à eux à subvertir les positions régionales de la Grande-Bretagne. En 1915, une expédition se rend de Bagdad à Kaboul, en espérant convaincre l'émir d'Afghanistan de lancer une offensive au Pendjab : elle échoue mais noue des alliances en Iran central. Ancien consul d'Allemagne à Bouchehr, Wilhelm Wassmuss (1880-1931) organise simultanément une guérilla des tribus qashqa'ies dans les régions pétrolifères de la province de Perse (Fars). La Grande-Bretagne réplique en 1916 en mettant sur pied les South Persia Rifles, soit 8 000 hommes, recrutés localement parmi les tribus arabes et bakhtiaries et encadrés par des Anglais et des Indiens. En novembre 1915, la marche de l'armée russe vers Téhéran crée une grande confusion politique. Des députés, accompagnés par le ministre plénipotentiaire allemand, quittent la capitale pour fonder à Kermanchah un gouvernement qui se qualifie de « national » et trouve un appui auprès des autorités ottomanes de Bagdad. Le chah demeure à Téhéran, où se forme un gouvernement, sinon pro-Entente, du moins donnant à celle-ci des garanties de neutralité ; son autorité ne se limite cependant plus qu'à une petite partie du territoire.

On lit souvent que les fronts du Moyen-Orient sont secondaires. Stratégiquement peut-être, en comparaison des fronts européens de l'est et de l'ouest, décisifs pour l'issue du conflit. Mais certainement ni pour les soldats de tous bords qui combattent dans des conditions extrêmes, du glacial hiver caucasien aux chaleurs étouffantes de Mésopotamie et du Hedjaz, ni pour les dirigeants ottomans qui luttent pour la survie de leur État, ni pour les populations civiles de toute la région dont le conflit engage l'avenir. Les effets démographiques, sociaux et idéologiques de la guerre sont considérables. Dans l'Empire ottoman, les réquisitions et le contrôle des transactions bancaires pour éviter la fuite des capitaux paralysent l'économie dès la fin de l'été 1914. Le commerce est interrompu par la fermeture des Détroits, le blocus de la côte méditerranéenne par les forces de l'Entente et l'engorgement des routes et des trop rares lignes de chemin de fer qui assurent le transport des troupes. Le ravitaillement des villes devient vite un problème, d'autant que la mobilisation des cultivateurs fait baisser les rendements agricoles. Les vivres parviennent en priorité à l'armée. Beaucoup de boutiques sont vides ou ferment, le prix du pain s'emballe, les civils ont faim. Froid

aussi, faute de combustibles. En Syrie, on gardera longtemps le souvenir traumatisant du *seferberlik*, la « mobilisation générale », devenue synonyme de tous les malheurs de la guerre. Aux difficultés de ravitaillement, s'ajoute, dans ces provinces, une terrible invasion de sauterelles qui ruine la récolte de 1915 ; en 1916, c'est carrément la famine qui, en deux ans, fait de 300 000 à 500 000 morts. Les autorités militaires ottomanes sont accusées de la provoquer délibérément, surtout au Mont-Liban, mais elles-mêmes incriminent le blocus maritime organisé par les forces de l'Entente. La faim décime aussi les populations iraniennes, surtout à partir de 1917. En Égypte, la nécessité de pourvoir aux besoins du corps expéditionnaire, qui atteint 100 000 hommes en 1916, pèse lourdement sur la vie quotidienne déjà difficile des populations.

La guerre bouleverse la vie des foyers. Des femmes deviennent chefs de famille, remplaçant les hommes aux champs ou dans les ateliers, parfois pour le compte de l'armée ottomane. En 1917, Djemal crée des brigades de femmes à Adana ou dans la vallée du Jourdain pour faire la moisson et ravitailler ses troupes. Dans *Une vie sur le Bosphore* (éd. originale en anglais 1951), Irfan Orga, né en 1908 à Istanbul, raconte comment, après la mort au combat des hommes adultes de sa famille (son père et son oncle), sa mère, habituée avant-guerre à une vie opulente, s'emploie dans un atelier féminin de confection de vêtements militaires et, à force de se démener en dehors de sa maison pour nourrir ses enfants, se débarrasse de son voile de visage, au grand dam de sa belle-mère et du voisinage. L'historienne Elizabeth Thompson, qui a travaillé sur la période du mandat français en Syrie et au Liban, voit dans la Première Guerre mondiale un temps de bouleversement des normes d'honneur et de protection qui régissaient les relations de genre. « La subversion de l'ordre et de l'autorité au foyer, écrit-elle, produit une crise générale de la paternité ». Le gouvernement ottoman lui-même encourage très fortement la scolarisation des jeunes filles et prend des mesures juridiques en faveur des femmes. Celles-ci obtiennent notamment le droit de demander le divorce, tandis qu'un nouveau code de la famille adopté en 1917 fixe l'âge minimum du mariage à 16 ans.

Une conséquence majeure de la guerre est le remodelage de la démographie de l'Empire ottoman. Après la Serbie, il est de tous les États belligérants celui qui compte le plus grand nombre de morts proportionnellement à sa population : sans doute plus de quatre millions, pour environ trente millions d'habitants en 1914. Les pertes militaires représentent de 700 000 à 800 000 individus. Les pertes civiles sont bien

supérieures : aux quelque 500 000 morts en Syrie, s'ajoutent les deux millions de musulmans d'Anatolie, victimes, non seulement des atrocités commises par l'occupant russe entre 1915 et 1917, mais aussi de la faim et des épidémies. Dans le même temps, les populations arméniennes et assyro-chaldéennes établies soit en Anatolie, soit dans les zones de combat entre Ottomans et Russes au nord-ouest de l'Iran, sont exterminées.

Le génocide arménien et assyro-chaldéen

Le chapitre précédent a évoqué la naissance de la question arménienne, un avatar de la Question d'Orient qui résulte de l'essor du nationalisme arménien et des ingérences croissantes des puissances européennes au nom de la protection des minorités. Le 8 février 1914, la Russie arrache au gouvernement ottoman des promesses de réformes dans les six provinces, auxquelles il est prévu de donner, dans le même esprit qu'en 1878, une forme d'autonomie sous le contrôle d'inspecteurs étrangers. Rapidement enterré par l'entrée en guerre de la Russie contre l'Empire, le projet ne fait que creuser un peu plus les ressentiments de part et d'autre. Beaucoup d'Arméniens s'inquiètent de ne pas recevoir de leur gouvernement les garanties de sécurité attendues. L'idée contraire qu'ils ne sont pas tout à fait des Ottomans comme les autres et que leur loyauté est sujette à caution se renforce chez de nombreux Turcs, spécialement dans les milieux unionistes attachés à une définition ethnico-religieuse de l'identité nationale turque et déjà traumatisés par les guerres balkaniques. On ne saurait trop insister sur les effets psychologiques et pratiques de ces dernières. Outre qu'elles alimentent un esprit de revanche, elles confirment la perception de l'Anatolie comme un foyer-refuge dont la partition serait mortelle pour le peuple turc. Elles inaugurent une politique à laquelle des historiens (Nesim Şeker, Fuat Dündar) ont appliqué dans les années 2000 le concept d'« ingénierie démographique », ou « ingénierie ethnique », celle-ci consistant, pour les autorités, à agir sur le peuplement d'un territoire et à fixer des seuils statistiques à la présence de telle ou telle communauté : dès 1913, des dizaines de milliers de Grecs et de Bulgares ottomans sont ainsi expulsés de Thrace orientale et de la côte égéenne pour être remplacés par des réfugiés des Balkans, et des accords d'échange de populations sont signés entre l'Empire et les États grec et bulgare.

Avec l'ouverture du front du Caucase et l'occupation russe, ce processus s'étend. Les dirigeants unionistes voient dans les appels des Arméniens sujets du tsar à la libération de leurs frères de l'Empire ottoman, les cas d'engagement de civils et de soldats arméniens ottomans dans l'armée russe ou l'activisme de nationalistes convaincus de la prochaine victoire de la Russie les signes d'un soulèvement général imminent. Ils craignent tout autant les aspirations des chrétiens de langue syriaque orientale auxquels les Européens prêtent, depuis le XIXe siècle, les traits d'une nation sous le nom d'Assyro-Chaldéens. Héritiers de l'Église d'Orient (ou Église de Perse), vivant en territoire ottoman (Anatolie et Mésopotamie) et dans la région d'Urmia sous souveraineté iranienne, les Assyro-Chaldéens sont partagés entre deux communautés religieuses : l'une, dite nestorienne, est sous l'autorité d'un patriarche établi à Qotchanès, dans les montagnes du Hakkari en plein pays kurde, au sud du lac de Van ; l'autre, unie à Rome et connue sous le nom de chaldéenne, dépend d'un patriarche qui réside à Mossoul.

Après Sarikamish, tandis que les soldats arméniens de l'armée ottomane sont retirés des fronts et affectés à des bataillons de travail, des perquisitions d'armes, souvent accompagnées de violences, ont lieu dans la population civile. Les massacres et déportations commencent en avril 1915 et se déroulent en plusieurs phases, qu'il est impossible de détailler ici mais dont la restitution minutieuse apparut d'emblée aux historiens comme une nécessité pour déterminer les responsabilités. Les déportations touchent en premier lieu Zeitun en Cilicie et, sporadiquement, la zone du front. Le 20 avril, les Arméniens de Van, soutenus par l'armée russe qui entre dans la ville un mois plus tard, se soulèvent. C'est un tournant. Le 24 avril, des centaines de notables de la communauté arménienne d'Istanbul sont arrêtés, déportés et par la suite assassinés. Entre mai et juillet, les déportations d'Arméniens, validées par la loi du 27 mai 1915 qui autorise l'armée à déplacer les habitants des villes et des villages soupçonnés de trahison ou d'espionnage, deviennent systématiques, d'abord dans les zones proches du front du Caucase puis dans toute l'Anatolie orientale. Les populations visées ont très peu de temps pour se préparer au départ et ne peuvent vendre ni leurs biens ni leurs terres qui, déclarés par la suite « abandonnés », seront redistribués à des Turcs locaux ou à des émigrés musulmans des Balkans et du Caucase. Séparés du reste de la population, les hommes jeunes sont pour la plupart massacrés, soit immédiatement soit en route. Vieillards, femmes et enfants sont acheminés à pied, sous contrôle des gendarmes, vers la région d'Alep

dans des conditions inhumaines. Les viols et les enlèvements d'enfants et de jeunes filles, déjà observables en 1895, sont fréquents.

Les Assyro-Chaldéens connaissent un sort comparable : nombre d'entre eux sont massacrés et leurs villages détruits durant l'occupation ottomane de l'Azerbaïdjan iranien entre janvier et mai 1915 ; ceux d'Anatolie sont ensuite déportés avec les Arméniens ; quant aux tribus du Hakkari, elles prennent fait et cause pour les Russes et se retirent de vallée en vallée vers la ville iranienne d'Urmia, harcelées par les troupes ottomanes. Elles y subissent de nouvelles tribulations en 1918, après le retrait des Russes et la réoccupation temporaire de l'Azerbaïdjan par les Ottomans : assassinat du patriarche nestorien Mar Shimun Benyamin, à qui était prêtée l'ambition de fonder un État, par le chef kurde Simko (1887-1930) ; combats interreligieux ; exode vers Hamadan sous la protection de forces britanniques ; difficile installation dans le camp de Ba'quba près de Bagdad. En 1933, la sanglante répression des autorités irakiennes contre le militantisme politique d'une partie de la communauté conduit des familles entières à migrer à nouveau, pour s'installer en Syrie, sur les rives du Khabour, un affluent de l'Euphrate.

À partir d'août 1915 et jusqu'à l'automne, les Arméniens d'Anatolie centrale et occidentale sont à leur tour évacués vers la Syrie, certains par le train. D'Alep, où convergent les différents courants de la déportation, les Arméniens sont repoussés soit vers Damas puis Beyrouth, pour les plus chanceux, soit dans une vingtaine de camps de concentration : situés soit autour d'Alep, soit sur la ligne du chemin de fer du Hedjaz (par exemple à Ra's al-'Ayn), soit sur la « Ligne de l'Euphrate » entre Alep et Deir ez-Zor, et gérés par un organisme d'État, la Direction pour l'installation des tribus et des migrants, ces camps sont de véritables mouroirs où aucun secours n'est organisé et où le génocide se poursuit entre mars et décembre 1916 (à Ra's al-'Ayn et à Deir ez-Zor notamment). La communauté arménienne de l'Empire ottoman est exterminée. L'on meurt de soif, d'épuisement, des mauvais traitements infligés par les gendarmes, ainsi que des assassinats orchestrés par des tribus kurdes et par des bandes de tueurs à la solde de l'Organisation spéciale. Celle-ci ajoute désormais à ses opérations de guérilla et d'espionnage la lutte contre les mouvements séparatistes de l'intérieur. Son rôle est central dans l'élimination des Arméniens.

L'interprétation des événements de 1915 est controversée dès le moment où ils surviennent. Les gouvernements ottomans et turcs successifs ne reconnaissent qu'une déportation (*tehcir :* prononcer *tehdjir*),

décidée en contexte de guerre et d'occupation pour empêcher un soulèvement des Arméniens. Cette version officielle fut longtemps indiscutée en Turquie. Dans un essai expressément intitulé *Ermeni Soykirimi* (Le Génocide arménien), et très remarqué à sa sortie à Istanbul en 2012, le journaliste Hasan Cemal (Djemal), petit-fils de Djemal Pacha, raconte qu'enfant, il n'entendait aucune haine s'exprimer contre les Arméniens. Dans sa famille, on minimisait le rôle du célèbre aïeul dans les déportations et l'on préférait se souvenir des distances qu'il avait prises par rapport à Talat et Enver et des secours qu'il avait apportés aux rescapés à Beyrouth. « Lorsque d'aventure on évoquait la question arménienne et les événements de 1915, c'était toujours pour en dire la même chose : la collaboration avec l'ennemi russe durant la Première Guerre mondiale, leur déplacement et la déportation puis la mort d'une partie d'entre eux à cause de la guerre et des épidémies. Voilà tout. Ça n'allait pas plus loin. Ce qui s'était passé en 1915 pendant la déportation était certes très triste, mais, que voulez-vous ? "C'était la guerre" ». Le discours était conforme au credo républicain. La question des responsabilités, la question de savoir ce qui s'était précisément passé n'effleuraient personne, d'autant que les populations musulmanes d'Anatolie orientale avaient elles-mêmes payé un lourd tribut à l'occupation russe de 1915-1916.

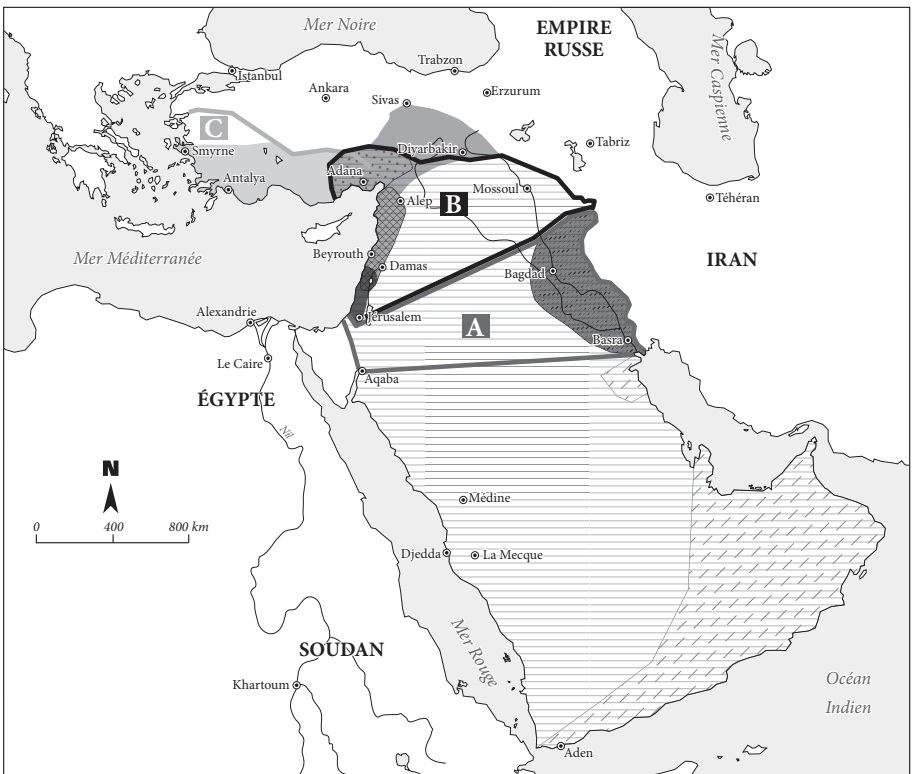
À l'encontre de la version turque officielle, il est rapidement avéré qu'il y eut génocide, c'est-à-dire extermination intentionnelle du peuple arménien par les dirigeants de l'Empire ottoman. Si le mot « génocide » n'est créé qu'en 1944, la caractérisation des déportations et massacres comme « meurtre d'une nation » ou « crime contre toute une race » est contemporaine des faits. Elle est due à l'historien Arnold Toynbee (1889-1975), mobilisé au Foreign Office pendant la Première Guerre mondiale et chargé par son gouvernement de collecter des documents sur les événements de 1915. Ses recherches sont rendues publiques dès 1916 dans *The British Blue Book on the Treatment of Armenians in the Ottoman Empire*. Pour lui la guerre n'est pas la « cause » mais l'« occasion » d'un crime imputable au nationalisme doctrinaire des Jeunes-Turcs. L'ouvrage n'est pas que pure propagande à l'encontre d'un État alors ennemi déclaré de la Grande-Bretagne. Les témoins oculaires allemands disent la même chose, par exemple le pasteur Johannes Lepsius (1858-1926), sans parvenir à convaincre leur gouvernement d'agir. Pour Berlin, la nécessité de l'alliance avec l'Empire ottoman prime dans le contexte de la guerre générale.

La qualification de génocide dépend de trois points : le nombre de morts, la nécessité militaire et le caractère intentionnel de l'opération. Le

nombre de morts est généralement estimé entre 600 000 et 900 000. La statistique, déjà effroyable, de 300 000 à 400 000 morts avancée dans la version turque officielle est évidemment sous-estimée. L'incertitude des chiffres en recouvre d'autres sur le nombre d'Arméniens qui habitaient l'Empire ottoman avant 1915 (de 1,2 à 1,8 million) et le nombre de survivants. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'au moins la moitié des Arméniens de l'Empire ottoman périrent en 1915 et 1916. Les survivants sont les rescapés du génocide, les Arméniens réfugiés en Arménie russe pendant les combats de l'hiver 1914-1915, les Arméniens convertis à l'islam, et, pour finir, les Arméniens qui ne furent pas déportés (les habitants d'Istanbul et de Smyrne). La plupart quittèrent la Turquie après la guerre. En 1927, il ne restait que 70 000 Arméniens en Turquie.

Quant à l'alibi officiel de la nécessité militaire de l'opération, il est démenti par le fait que les déportations eurent lieu à l'échelle de tout l'Empire, et pas seulement dans les zones de guerre. Troisième point, le principal : l'intention de détruire. Ceux qui en nient l'existence ne contestent pas que des déportations aient été ordonnées au plus haut niveau, mais ils insistent sur le caractère circonstanciel de l'événement, rejettent la responsabilité des massacres sur les Kurdes et imputent le grand nombre de victimes à la faim et aux épidémies. Pour la plupart des historiens, cependant, l'intention génocidaire ne fait aucun doute. Elle n'est ni une « thèse » ni la « version arménienne » des événements. Il est certain qu'une décision d'éliminer les Arméniens fut prise par un petit noyau d'hommes du Comité Union et Progrès, qui était alors le vrai maître de l'Empire et pouvait agir impunément, sans risque ni d'opposition intérieure ni d'ingérence des puissances de l'Entente. Ce qui est en débat, ce sont les modalités et la date de cette décision. Qu'il y ait eu un plan d'extermination préétabli, avant la guerre ou au début de 1915, n'est pas sûr. Le génocide serait plutôt le résultat de toute une série de mesures qui, entre avril et août 1915, dans un contexte de guerre totale, mènent de la déportation à l'élimination, à l'élimination sous couvert de déportation. L'extermination des Arméniens consacre tragiquement, non seulement l'abandon de l'ottomanisme comme agrégat harmonieux de peuples soumis au sultan et à une loi commune, mais aussi l'échec de l'idée d'une nation ottomane plurielle homogénéisée par l'élément turc. Le caractère multiconfessionnel et multiethnique de l'Anatolie s'efface brutalement. C'est une étape majeure dans le processus qui mène, après la guerre, à la disparition de l'Empire ottoman et au projet des kémalistes de faire coïncider l'ethnicité turque, le territoire anatolien et l'État.

Carte 7. Les discussions autour de l'avenir de l'Empire ottoman



Les discussions autour de l'avenir de l'Empire ottoman

La vision nationaliste arabe

Limites du royaume arabe fixées par le chérif Hussein dans sa première lettre à Sir Henry McMahon (1915-1916)

Les négociations entre Hussein et McMahon (1915-1916)

Zone d'influence et protectorats britanniques en Arabie du sud et dans le golfe Persique

Vilayets irakiennes où Hussein accepte une administration britannique temporaire

Territoires dont la revendication est abandonnée par Hussein

Territoires exclus du Royaume arabe par McMahon et dont Hussein réaffirme le caractère «purement arabe»

Les projets de partage coloniaux (accords Sykes-Picot et de Saint-Jean de Maurienne, 1916-1917)

Zone internationale (zone brune)

Zone britannique (zone rouge)

Zone française (zone bleue)

Zone italienne (zone verte)

A Zone d'influence britannique

B Zone d'influence française

A + B : État arabe

C Zone d'influence italienne

L'enjeu du monde arabe

Vis-à-vis des Arabes du Proche-Orient, l'idéologie unioniste des dirigeants ottomans produit des effets différents. La « Turquie d'Europe » ayant cessé d'exister en 1913, les provinces où ils vivent (Hedjaz, provinces de Beyrouth, Damas, Alep, Bassora, Bagdad et Mossoul, sandjaks du Mont-Liban et de Jérusalem) sont parmi les dernières sous la souveraineté du sultan. Abritant les Villes saintes de l'islam et habitées par dix à douze millions d'individus, elles conservent à l'État son caractère impérial et il n'est pas question de laisser s'y exprimer la moindre tendance séparatiste. Ainsi la politique mise en œuvre par Djemal Pacha en Syrie est-elle centralisatrice et répressive. Il met fin à l'autonomie du Mont-Liban et traque les nationalistes ou supposés tels, ceux dont la loyauté lui paraît douteuse. Cinquante mille personnes sont déportées en Anatolie entre 1915 et 1918, et des dizaines d'hommes, y compris d'anciens députés, accusés de trahison pour avoir recherché avant-guerre le soutien de diplomates étrangers à la cause arabe, sont pendus à Beyrouth et Damas les 21 août 1915 et 6 mai 1916. Dans la mémoire collective syrienne et libanaise, ils sont regardés comme des martyrs dont la plus grande place de Beyrouth porte le nom. Pour autant, il n'y a pas de crime de masse. Le gouverneur reste dans une logique d'inclusion des Arabes et, tout en réprimant les « traîtres », affirme vouloir leur bien-être : ne sont-ils pas dans leur grande majorité des frères en islam, à sauver de l'impérialisme occidental et de leurs propres velléités d'indépendance ?

Contraintes par la guerre à abandonner leur politique naguère pro-ottomane, la France et la Grande-Bretagne cherchent aussi à renforcer leur influence dans le monde arabe. Le premier acte du Foreign Office, le 18 décembre 1914, est de déclarer l'Égypte protectorat britannique, ce qui met officiellement un terme à la souveraineté ottomane. Le lendemain, le peu docile khédive ʿAbbâs Hilmî II est déposé au profit de son oncle Hussein Kamil (Husayn Kâmil, r. 1914-1917), qui dirige désormais l'Égypte avec le titre de sultan. Quant au représentant de la Grande-Bretagne, il n'est plus consul général mais haut-commissaire. De même la souveraineté ottomane maintenue fictivement au Koweït par la convention de juillet 1913 entre les gouvernements d'Istanbul et de Londres est-elle officiellement abandonnée au profit du protectorat, régime sous lequel le Qatar passe aussi en 1916.

Un autre aspect de la politique de la Grande-Bretagne est l'élargissement de ses alliances dans la péninsule Arabique à l'émir de Sabya,

Muhammad ibn ʻAlî al-Idrîsî, à l'émir du Najd et du Ahsa, ʻAbd al-ʻAzîz Âl Saʻûd (Ibn Saoud), et à l'émir de La Mecque, le chérif Hussein (Husayn ibn ʻAlî). Ibn Saoud conclut un accord d'exclusivité avec le Résident britannique dans le golfe Persique le 26 décembre 1915. Il y gagne une reconnaissance internationale de son statut de dirigeant politique, ainsi que des subsides et des armes sans avoir, en contrepartie, à participer à la lutte contre les Turcs. Le chérif Hussein (1854-1931), de son côté, est en relation avec le Foreign Office et ses représentants au Caire. Il appartient à la famille des Hachémites qui détient depuis des siècles le pouvoir à La Mecque. Elle le conserve dans l'Empire ottoman, mais sous l'égide des sultans qui investissent les émirs dans un clan ou un autre. Hussein lui-même n'est titulaire de l'émirat que depuis 1908. Ayant vécu des années à Istanbul où il éleva ses fils, Fayçal, ʻAlî, ʻAbdallâh et Zayd, il est typique des grands notables (*aʻyân*) arabes de culture ottomane parfaitement intégrés à l'Empire. À partir de 1913, la militarisation du pouvoir ottoman, le nationalisme ombrageux des unionistes et le projet d'extension du chemin de fer de Médine à La Mecque lui paraissent menacer son autonomie. Ses relations avec le *wâlî* du Hedjaz et le gouvernement central se dégradant, il approche les représentants de la Grande-Bretagne au Caire et, en 1915, envoie son fils Fayçal (1885-1933) à Damas pour fixer avec les sociétés nationalistes arabes clandestines Al-ʻAhd (le Serment) et Al-Fatât (la Jeunesse arabe) les frontières des pays arabes. Ainsi Hussein peut-il parler au nom de la nation arabe et apparaître aux Anglais comme un interlocuteur crédible. Le 14 juillet 1915, il entame une correspondance avec Henry McMahon, haut-commissaire britannique au Caire. En dix lettres échangées en arabe jusqu'au 10 mars 1916, les deux hommes posent les conditions de l'alliance : la reconnaissance par la Grande-Bretagne de l'indépendance arabe et l'organisation par le chérif Hussein d'une révolte armée contre l'Empire ottoman.

Une bonne partie de la correspondance est consacrée aux frontières du futur État arabe. Conformément aux accords de Damas, Hussein délimite un vaste territoire compris entre les monts du Taurus au nord, l'océan Indien au sud, la mer Rouge et la Méditerranée à l'ouest et la frontière persane à l'est. C'est la définition la plus large du monde arabe qu'il puisse donner : elle englobe la totalité du Proche-Orient arabe, à l'exclusion de l'Égypte et d'Aden. McMahon souscrit en général à ce projet territorial, mais dans les limites des intérêts régionaux de la Grande-Bretagne et de la France. Il laisse entendre que les États protégés par la Grande-Bretagne en Arabie orientale et méridionale devront

rester à l'écart du nouvel État et, en termes diplomatiques, réserve à son pays les provinces de Bagdad et de Bassora, déjà en partie conquises par l'Indian Army, et à la France « les parties de la Syrie situées à l'ouest des districts de Damas, Homs, Hama et Alep ». La Palestine n'est pas mentionnée explicitement.

La France étant partie prenante du projet d'indépendance arabe, la Grande-Bretagne négocie avec elle en même temps qu'avec le chérif Hussein. Les deux puissances parviennent à des accords, officialisés par un échange de lettres les 9 et 16 mai 1916 entre l'ambassadeur de France à Londres, Paul Cambon, et le secrétaire d'État au Foreign Office, Edward Grey, mais connus sous le nom de leurs négociateurs, Mark Sykes (1879-1919) et François Georges-Picot (1870-1951). Disons-le d'emblée : ces accords ne furent jamais appliqués. Ils sont pourtant quasi-mythiques, parce qu'ils sont l'un des derniers avatars de la diplomatie impérialiste secrète condamnée par le président américain Wilson, qu'ils furent révélés juste après la révolution d'Octobre, à grand renfort de publicité, par les Bolcheviks, qui voulaient ainsi dénoncer l'impérialisme du monde capitaliste, qu'aux yeux des Arabes, ils symbolisent la trahison des engagements pris envers Hussein, et qu'ils soumettent enfin la reconnaissance de l'indépendance arabe aux intérêts européens. En ce sens, ils préfigurent le Moyen-Orient post-ottoman. La carte dessinée par Sykes et Georges-Picot prend en compte le royaume arabe mais en le privant d'accès à la Méditerranée et au golfe Persique et en le partageant en deux zones d'influence, la zone A, britannique, et la zone B, française. Le reste du territoire arabe est divisé en zones de différentes couleurs : la rouge, correspondant à la Basse-Mésopotamie, et la bleue, incluant la Cilicie, la côte syrienne d'Alexandrette à Tyr et le Mont-Liban, reviendraient respectivement à la Grande-Bretagne et à la France, à charge pour elles d'y établir une administration directe ou indirecte ; la brune, c'est-à-dire la Palestine, serait placée sous contrôle international. Ce partage colonial est agréé par la Russie et l'Italie dans des accords complémentaires en 1916 et 1917. En échange, l'une demande à pouvoir annexer une bonne partie de l'Anatolie orientale et du Kurdistan, l'autre se voit attribuer une zone verte d'Antalya à Smyrne, ainsi qu'une zone d'influence au nord de Smyrne.

Ni Hussein ni aucun de ses représentants ne sont associés aux accords Sykes-Picot qui sont serètement négociés mais, contrairement à une idée répandue, en connaissent la teneur bien avant que les Bolcheviks ne les rendent publics. Ceci ne peut cependant les faire renoncer à

leur alliance avec les puissances de l'Entente. Chaque partie a besoin de l'autre, Hussein pour conquérir son indépendance, les Anglais pour compenser leurs défaites de Gallipoli et de Kut al-Amara en avril 1916, améliorer leur image dans le monde musulman et ouvrir un front de diversion qui oblige les Ottomans à disperser leurs troupes, libérées par la fin de la campagne des Dardanelles. Leur calcul est celui d'un djihad arabe, non plus tourné contre l'Entente mais contre l'Empire ottoman lui-même.

Hussein lance la révolte dans le Hedjaz le 5 juin 1916, à l'époque où la répression des nationalistes arabes se durcit en Syrie. À l'automne, les Hachémites et leurs troupes sont maîtres de La Mecque, de Taëf et des ports de Yanbu et Rabigh mais les Ottomans tiennent toujours Médine. Les insurgés décident par conséquent de contourner la Ville sainte par le nord et de l'isoler en attaquant la ligne de chemin de fer du Hedjaz : le grand projet panislamique du règne d'Abdülhamid II devient ainsi un enjeu stratégique. Les opérations sont dirigées par les fils de Hussein, en particulier Fayçal. Un officier de liaison britannique, archéologue de formation, lui est envoyé du Caire à l'automne, Thomas Edward Lawrence (1888-1935), « Lawrence d'Arabie », qui construira la légende de la Révolte arabe et la sienne propre dans un best-seller aux accents épiques, *Les Sept piliers de la sagesse* (1922). Assistés par une mission militaire française basée au Caire (la mission Brémond), les Britanniques financent la révolte, et lui apportent un soutien logistique ainsi qu'un appui naval en mer Rouge. Les opérations se déroulant sur la Terre sainte de l'islam, les combattants sont tous musulmans : les hommes des tribus du Hedjaz constituent le gros des troupes, renforcés par quelques centaines de soldats nord-africains de l'armée française, un contingent d'Égyptiens, et, surtout, des soldats et officiers arabes déserteurs de l'armée ottomane ou prisonniers des Anglais. Ces derniers fournissent l'encadrement militaire. Parmi eux, un grand nombre d'officiers irakiens qui occuperont par la suite des fonctions politiques de premier plan : Ja'far al-'Askarî (1887-1936), 'Alî Jawdat (1886-1969), Nouri Saïd (Nûrî al-Sa'îd, 1888-1958) et d'autres. Tout en étant membres de la société clandestine Al-'Ahd, ils avaient commencé la guerre en servant l'Empire ottoman. Leur ralliement au combat pour l'indépendance arabe tranche ce conflit de loyauté.

En face des insurgés, d'autres musulmans : des soldats de la Quatrième armée ottomane qui, dans ces rudes terres d'Arabie, mènent un combat éprouvant. On en trouve un témoignage dans un roman de

Nedim Gürsel, *Les Filles d'Allah* (2009), en partie fondé sur le carnet de notes de son grand-père, Rahmi Bey. Pieux musulman et bon arabisant, Rahmi Bey demande à servir au Hedjaz. C'est un grand moment de sa vie religieuse : il accomplit le hajj et visite le tombeau du Prophète à Médine. C'est très dur aussi : les combats dans le désert, la guérilla non conventionnelle contre les Bédouins, la confrontation à des coreligionnaires au berceau de l'islam, l'amputation de son bras gauche des suites d'une blessure de guerre. La propagande ottomane officielle a beau faire de lui un *ghâzî*, un défenseur de l'Empire musulman contre les rebelles et leurs alliés infidèles, il ne se sent plus qu'un *hâjjî*, un pèlerin, pour qui le Hedjaz sera toujours l'horizon de la prière et le lieu du ressourcement de la foi, pas nécessairement un territoire soumis à Istanbul.

Hussein ne soulève pas les Bédouins au nom de la nation arabe, idée tout à fait étrangère à leur culture. La révolte prend d'abord un caractère tribal et religieux, qui l'inscrit dans la continuité de l'agitation que connaît la péninsule Arabique depuis des années. Pour les Ottomans, elle est pourtant autrement plus grave que les djihads de l'imam Yahyâ ou d'Ibn Saoud parce qu'elle part des Lieux saints et est ostensiblement soutenue par les Anglais. En pleine guerre mondiale, c'est un coup de poignard dans le dos. Les objectifs politiques et nationalistes de Hussein se précisent peu à peu. Le 2 novembre 1916, il se fait acclamer par ses troupes comme « roi des Arabes ». Notons que, bien qu'il prétende au califat, il ne prend pas le titre de sultan, le plus fréquent en pays musulman, mais celui de roi (*malik*) qui est plus neutre du point de vue religieux. Il est le premier à le faire. Après la disparition de l'Empire ottoman, c'est ce titre qui se généralisera dans les monarchies arabes. Pour l'heure, Français et Anglais veulent bien donner du « roi » à leur allié : le Chérif est désormais le Malik. Mais pas le Malik des Arabes, le Malik tout court. Le territoire où il exercera sa souveraineté reste à conquérir, et à définir en fonction d'autres intérêts que les siens. Un drapeau arabe est dessiné, peut-être par Sykes. Il associe des couleurs fortes dans la culture islamique et le souvenir des grandes dynasties arabes : une bande noire pour les Abbassides, une verte pour les Alides, une blanche pour les Umayyades, et un chevron rouge qui renvoie aux ancêtres Mudar des Hachémites, c'est-à-dire à leur généalogie tribale.

Si aujourd'hui ce drapeau inspire ceux de bien des États arabes, l'action de Hussein et de ses fils est loin de faire consensus à l'époque où elle est lancée. Elle ne devient la « Grande Révolte arabe » (*al-Thawra al-'arabiyya al-kubrâ*) qu'après la Première Guerre mondiale. Sur le

moment, beaucoup d'Arabes sont encore moins disposés que les représentants de l'Entente à voir en Hussein leur *malik* potentiel. La plupart sont attentistes, voire, comme les musulmans d'Inde, franchement hostiles à ce djihad tourné contre le calife de l'islam et soutenu par la Grande-Bretagne. Les cultivateurs et les citadins, ceux-là même chez qui le nationalisme arabe commence à se diffuser, ne sont guère enclins non plus à soutenir un combat de Bédouins. Le mot arabe qui désigne la révolte (*thawra*) est encore loin, en 1916, d'avoir acquis ses lettres de noblesse : il connote moins, comme c'est le cas aujourd'hui, la « révolution » entamée pour la cause sacrée de la liberté, de la justice ou de l'indépendance, que la sédition contre le pouvoir légitime. La révolte ne devient plus seulement celle des Arabes au sens de Bédouins, mais celle des Arabes comme communauté de langue et comme nation qu'avec l'expérience traumatisante de la guerre, les violences du régime unioniste ottoman contre les civils et le besoin des nationalistes arabes, une fois le conflit terminé, de légitimer leur revendication d'indépendance par la participation de leur peuple à la victoire contre les Empires centraux.

À partir de janvier 1917, la révolte lancée par Hussein prend des allures de guérilla le long de la voie de chemin de fer et s'étend aux confins du Hedjaz et du désert syrien où de nouvelles tribus, membres de la confédération Huwayta, la rallient (d'autres offrant leurs services aux Ottomans). La principale victoire des troupes arabes pro-hachémites est la prise d'Aqaba le 6 juillet 1917 : elle leur permet de faire leur jonction avec le corps expéditionnaire britannique d'Égypte qui, après avoir reconquis le Sinaï entre août 1916 et janvier 1917, se prépare à attaquer la Palestine. La Révolte arabe est désormais coordonnée à l'offensive britannique déclenchée contre la Quatrième armée ottomane à la fin du mois d'octobre. Commandé par le général Edmund Allenby (1861-1936), le corps expéditionnaire d'Égypte marche vers Jérusalem et en chasse les Ottomans le 9 décembre 1917. Sur sa droite, à l'est du Jourdain, les troupes arabes continuent leurs opérations contre le chemin de fer du Hedjaz avec l'objectif de ralentir l'arrivée des renforts turcs. L'offensive finale n'a lieu que des mois plus tard, en septembre-octobre 1918 : les troupes britanniques et arabes atteignent Damas le 1er octobre 1918, puis Alep le 26, un détachement français prenant simultanément position à Beyrouth et à Tripoli.

C'est à l'époque de la conquête de la Palestine, à l'automne 1917, que le gouvernement britannique prend ses premiers engagements vis-à-vis des sionistes, dans un document connu sous le nom de Déclaration

Balfour. Bien que l'Organisation sioniste mondiale soit plutôt favorable à l'Allemagne qui lui assure un accès au gouvernement ottoman, Nahum Sokolow (1859-1936), son représentant dans les pays de l'Entente, et surtout Chaïm Weizmann (1874-1952), un chimiste d'origine russe devenu citoyen britannique en 1910, comprennent l'intérêt de nouer des contacts avec le gouvernement de Londres, dans la perspective d'une réorganisation du Moyen-Orient sous son égide. Leurs démarches sont favorablement accueillies. Entre autres bénéfices, le soutien au projet sioniste offre aux dirigeants britanniques un moyen de dénoncer l'internationalisation de la Palestine prévue par les accords Sykes-Picot et d'en garder le contrôle pour l'intégrer dans leur système de défense de l'Égypte et de l'Inde. Ils ne sont pas non plus culturellement étrangers au sionisme dont ils partagent les références bibliques et la vision de la Palestine comme une Terre sainte. Le 2 novembre 1917, le secrétaire d'État au Foreign Office, Arthur Balfour (1848-1930), communique à Lord Walter Rothschild, connu pour son soutien au projet d'État juif, une « déclaration de sympathie » de son gouvernement avec les aspirations sionistes. Celui-ci se montre favorable à « l'établissement en Palestine d'un foyer national (*national home*) pour le peuple juif » et promet d'« employer tous ses efforts à la réalisation de cet objectif ». La Déclaration Balfour est immédiatement rendue publique. Quelques jours plus tard, le nouveau gouvernement bolchevik de Russie révèle le contenu des accords Sykes-Picot. Il est désormais notoire que l'avenir du monde arabe dépend d'intérêts contradictoires.

La victoire de l'Entente, l'après-guerre et la diffusion du nationalisme

Parallèlement aux campagnes de Palestine et de Syrie, l'Indian Army achève la conquête de la Mésopotamie. En décembre 1916, après le désastre de Kut al-Amara, elle reprend ses offensives sous la conduite d'un nouveau général en chef, Stanley Maude, et entre dans Bagdad le 11 mars 1917, entraînant dans le même temps la dispersion du gouvernement nationaliste iranien de Kermanchah. Si Maude prend soin de présenter les Britanniques comme des libérateurs du joug ottoman, le développement de l'administration d'occupation dans la région du Moyen-Euphrate à partir de l'été 1917 suscite en fait bien des résistances et l'insurrection de la Ville sainte de Najaf en mars-avril 1918.

Ces événements n'empêchent pas la progression des Britanniques vers le nord : à l'automne 1918, ils ne sont plus qu'à quelques kilomètres de Mossoul.

Sur le front du Caucase, les Ottomans sont en meilleure posture car ils bénéficient de la révolution d'Octobre et de la volonté du nouveau gouvernement bolchevique de sortir de la guerre. Outre que la débâcle de l'armée russe permet à leurs troupes de regagner le terrain perdu en Anatolie depuis 1915, le traité de paix de Brest-Litovsk (3 mars 1918) leur rétrocède les villes de Kars, Batum et Ardahan qu'ils avaient dû abandonner à la souveraineté du tsar en 1878. La guerre ne s'arrête pas pour autant, d'une part parce qu'en Iran, les Britanniques prennent la relève des Russes dans la lutte contre les Ottomans, d'autre part parce que le gouvernement d'Istanbul, Enver spécialement, a l'ambition d'étendre son influence jusqu'à la mer Caspienne. Il en convoite en effet les richesses pétrolières tout en rêvant à la restauration d'un Empire centré sur le monde turc. La situation confuse de la Transcaucasie au printemps 1918 lui donne l'occasion d'agir : trois États, Arménie, Azerbaïdjan et Géorgie, tentent de s'y constituer, la ville de Bakou se trouvant, de son côté, aux mains des bolcheviks et de militants révolutionnaires arméniens du Dachnak qui terrorisent la population musulmane. Dans ces circonstances, le gouvernement ottoman réengage des troupes dans le nord-ouest de l'Iran, entre Urmia et Tabriz, et après s'être allié à la nouvelle République d'Azerbaïdjan (juin 1918), monte une force dénommée « Armée de l'islam » qui réussit à s'emparer de Bakou le 15 septembre 1918. Ce faisant, il met en échec la Dunsterforce, un petit corps expéditionnaire britannique commandé par le général Lionel Dunsterville qui avait quitté Bagdad fin 1917 et traversé l'Iran pour rejoindre la mer Caspienne puis Bakou, dans le but de contrecarrer les ambitions ottomanes et de protéger les populations arméniennes et assyro-chaldéennes.

À Istanbul, l'euphorie de la victoire est cependant de très courte durée. Bakou est prise, mais sur les fronts de Syrie et de Mésopotamie, la défaite est totale et les pays alliés de l'Empire ottoman capitulent. Devenu Premier ministre en 1917, Talat démissionne. Son successeur doit consentir à un armistice, qui est signé en rade de Moudros, sur l'île grecque de Lemnos, le 30 octobre 1918 et impose des clauses très dures à l'Empire : celui-ci doit démobiliser son armée, évacuer Bakou et la Transcaucasie, y compris Kars, Batum et Ardahan, retirer ses dernières troupes de Syrie, de Mésopotamie et de la péninsule Arabique, et mettre

ses lignes ferroviaires et télégraphiques à la disposition des vainqueurs, ces derniers se réservant en outre le droit d'occuper les Détroits et les points stratégiques qu'ils jugeront utiles.

La guerre achevée, le Moyen-Orient se trouve politiquement dans une situation très différente de 1914. La Grande-Bretagne est en position de force : à la fin de l'année 1918, elle entretient près d'un million de soldats de l'Égypte à l'Anatolie et du golfe Persique à l'Azerbaïdjan russe et iranien, et administre une grande partie des territoires arabes. À côté, le détachement français du Levant, 10 000 hommes, compte peu. Contrairement aux Empires allemand et austro-hongrois, les deux grands empires régionaux, ottoman et qajar, tiennent encore debout et leur régime est, pour l'heure, inchangé. Leurs frontières sont cependant des plus incertaines, les pouvoirs centraux fragilisés, les populations au bord de la guerre civile. Qu'il soit aspiration à un État fondé sur des bases ethnolinguistiques ou rejet des tutelles impériales et de l'occupation étrangère non musulmane, le nationalisme gagne partout du terrain. Porté par la culture électorale d'avant-guerre, il s'exprime dans des pétitions, des mémorandums remis à la conférence de la Paix, des congrès de type parlementaire, et l'émergence de leaders nationaux (*zaʿîm* en arabe). La création de la Société des Nations en 1919 et les grandes idéologies émancipatrices de l'époque, wilsonisme aussi bien que communisme, encouragent ce nationalisme. Les Quatorze points du programme de paix exposé par le président des États-Unis, Woodrow Wilson, dans un discours au Congrès le 8 janvier 1918 soulèvent de formidables espoirs. Le douzième concerne spécifiquement les populations ottomanes : « Aux régions turques de l'Empire ottoman actuel devront être garanties la souveraineté et la sécurité ; mais aux autres nations qui sont maintenant sous la domination turque, on devra garantir une sécurité absolue d'existence et la pleine possibilité de se développer de façon autonome sans être aucunement molestées. »

Le communisme fournit un autre discours attractif de libération nationale, à travers les engagements du gouvernement bolchevique en faveur des nationalités de l'Empire russe puis la création de la Troisième Internationale, à laquelle les partis ne peuvent adhérer qu'à la condition, entre autres, de soutenir les mouvements d'émancipation dans les colonies. En septembre 1920, à Bakou, tout juste soviétisée après l'écrasement de la République démocratique d'Azerbaïdjan, des Turcs, des Persans, des Azéris, des Arméniens participent au Congrès des peuples d'Orient, aux côtés de centaines de musulmans de Russie et d'Asie centrale : le but

est d'étendre à l'Orient une révolution qui vient d'échouer en Allemagne ou en Hongrie. Bien que condamnés comme déviants par le Komintern, les tenants du communisme national formulé par le Tatar Sultan Galiev (1892-1940) y font entendre leur voix originale : la prise en compte des spécificités du prolétariat oriental, le respect des croyances religieuses des masses musulmanes, la nécessité d'une révolution par étapes, nationale avant que d'être sociale, et passant par l'alliance des communistes avec « les démocrates petit-bourgeois » ou « les bourgeoisies nationales » hostiles à la domination étrangère.

Tout en restant en principe un État indépendant, l'Empire ottoman voit son territoire réduit et occupé : les provinces arabes sont perdues ; en conséquence de l'armistice, les troupes des vainqueurs pénètrent en outre dans Mossoul et Alexandrette et occupent le sud de l'Anatolie, d'Antalya à Diyarbakir ; en février 1919, elles font leur entrée à Istanbul, et en mai, un détachement de l'armée du Royaume de Grèce débarque à Smyrne. Dans ce contexte, la dictature du Comité Union et Progrès prend fin. Ses dirigeants fuient dès le lendemain de l'armistice en direction de l'Allemagne. La plupart trouveront la mort dans les années suivantes, Talat, Djemal et Bahaeddin Shakir assassinés par des militants arméniens, Enver en luttant contre les communistes en pays tadjik. Le Comité Union et Progrès s'auto-dissout, mais ses anciens membres restent nombreux dans les institutions de l'État ou alimentent en sous-main, en Anatolie, la mobilisation armée contre l'occupation étrangère. Le pouvoir revient à l'Entente libérale, incarnée dans l'après-guerre par Damad Ferid Pacha (1853-1923), plusieurs fois grand vizir en 1919 et 1920 : c'est un beau-frère et un proche du nouveau sultan, Mehmed VI Vahideddin, intronisé en juillet 1918 après la mort de son frère Mehmed V Reshad. Les deux hommes cherchent à entretenir des relations apaisées avec les puissances de l'Entente, dans l'espoir que le traité de paix ne sera pas trop défavorable à l'Empire. Ils restent dans une logique dynastique : maintenir la continuité du pouvoir sultanien et califal, réinsérer l'État ottoman dans le concert des nations.

Cette politique ne fait pas consensus. En Anatolie, se développent depuis l'armistice des « sociétés de défense des droits de la nation », entendue comme musulmane autant que turque. Il existe en outre une résistance militaire, organisée par des officiers de l'armée impériale, tel Kazim Pacha Karabekir (1882-1948), qui refusent d'obéir aux ordres de démobilisation et de désarmement. D'abord sporadique, le mouvement s'unifie à partir du 15 mai 1919, date du débarquement grec à Smyrne. Il

définit un programme commun lors de congrès nationalistes à Erzurum en juillet et Sivas en septembre, et se donne un comité directeur dont Mustafa Kemal prend la tête. Celui-ci combine deux atouts : c'est un militaire de haut rang qui est susceptible d'asseoir son autorité sur l'armée, et un ancien membre du Comité Union et Progrès qui est resté loin du pouvoir pendant la Première Guerre mondiale, donc n'est pas comptable de la défaite.

À la fin de 1919, les nationalistes remportent les élections législatives que le gouvernement d'Istanbul avait organisées, dans l'espoir, au contraire, de les neutraliser et de prouver la faiblesse de leurs soutiens populaires. Le 28 janvier 1920, ils font adopter leur programme par le Parlement : c'est le Pacte national qui porte sur les droits de la population musulmane de l'Empire ottoman. Il affirme en substance que l'Anatolie demeure indivisible et réclame un plébiscite dans les territoires arabes sous occupation étrangère. L'opposition à l'Entente et aux projets de la conférence de la Paix étant désormais manifeste et structurée, les Britanniques occupent formellement Istanbul en mars 1920 et font arrêter des députés. En réaction, le Parlement prononce sa propre dissolution mais une centaine de ses membres rejoignent Ankara, devenue le siège de la résistance. Avec des élus des sociétés nationalistes anatoliennes, ils constituent la Grande Assemblée nationale qui se réunit pour la première fois le 23 avril 1920 et jette les bases d'un contre-pouvoir. Il y a désormais deux gouvernements dans l'Empire ottoman : le gouvernement légal d'Istanbul, qui tire son autorité du sultan, et le gouvernement d'Ankara, qui se définit comme l'émanation de la nation et rejette toutes les conditions de paix imposées par les puissances victorieuses. Entre les deux, le fossé est total, chacun accusant l'autre de trahir l'islam et le califat.

C'est dans cette même période de l'après-guerre que la question kurde trouve son origine. L'Empire ottoman étant entièrement reconfiguré, voire menacé de disparaître, deux solutions s'offrent aux Kurdes d'Anatolie. La première, privilégiée par une majorité de chefs tribaux et de cheikhs soufis, est de collaborer avec le gouvernement d'Ankara qui se pose en protecteur des musulmans, promet de libérer le calife de la tutelle étrangère et, surtout, s'oppose à la création d'un État arménien en Anatolie. La seconde est d'obtenir de la conférence de la Paix la création d'un État kurde. Elle a les faveurs d'une élite urbaine occidentalisée qui s'exprime à travers la Société kurde d'élévation, fondée à Istanbul en décembre 1918, et la revue *Jin* (La Vie). À la conférence de la Paix,

son interlocuteur est Chérif Pacha (1865-1951), fils d'un ancien ministre d'Abdülhamid II, officier de carrière formé à l'école française de Saint-Cyr, ex-ambassadeur de l'Empire ottoman en Suède et désormais installé en France. Le projet nationaliste est cependant peu consensuel parmi les Kurdes d'Anatolie parce qu'il concerne des territoires également revendiqués par les Arméniens. Le risque est que ces derniers ne disposent aussi d'un État, ce qui entraînerait « la fin de l'entité musulmane que la Turquie déclare incarner » (Hamit Bozarslan). Même la Société kurde d'élévation se divise entre autonomistes et indépendantistes. Une autre revendication d'un Kurdistan indépendant est formulée, dans un esprit moins wilsonien, par le cheikh Mahmud Barzanji (1878-1956). Chef tribal de la région de Suleymaniye, il soulève les Kurdes par deux fois, en 1919 et 1922, contre les Britanniques qui n'ont à lui offrir qu'un territoire autonome dans le cadre d'un État arabe irakien. Dans la révolte de Simko contre l'État central iranien entre 1918 et 1922, l'identité politique kurde apparaît moins nettement. La question kurde se pose déjà à travers une grande variété de situations locales.

Au printemps 1920, les nationalistes d'Ankara ne font pas seulement cause commune avec les Kurdes : ils se déclarent aussi volontiers solidaires des Arabes. Ces derniers restent à leurs yeux des Ottomans majoritairement musulmans dont l'indépendance doit être préservée, et, de fait, au moins jusqu'en 1921, de nombreux liens existent entre les bandes armées et les comités nationalistes turcs et arabes en lutte contre les Français en Cilicie et dans le nord de la Syrie. Le gouvernement national d'Ankara n'en admet pas moins la perte des provinces arabes comme un fait accompli. La situation de ces provinces est contrastée. Dans la péninsule Arabique, le retrait des Ottomans et l'absence d'occupation militaire étrangère libèrent les ambitions de nombreux princes arabes : Hussein et Ibn Saoud sont respectivement roi du Hedjaz, et émir du Najd et du Ahsa ; l'imam Yahyâ étend son pouvoir au-delà de la seule communauté des zaydites en entrant à Sanaa et en soumettant les hautes terres de l'ex-province ottomane du Yémen ; l'émir de Sabya, le chérif Muhammad ibn 'Alî al-Idrîsî, se taille enfin un petit royaume s'étendant de la plaine côtière du 'Asir au port de Hodeida. Ces princes sont en concurrence les uns avec les autres : le royaume hachémite du Hedjaz et le royaume idriside du 'Asir en feront les frais au milieu des années 1920, essentiellement au profit d'Ibn Saoud.

Au nord de la péninsule Arabique, Syrie et Mésopotamie sont entièrement occupées par les Britanniques et les Français. Des accords

Sykes-Picot, il n'est plus question : la Palestine et la province de Mossoul ne sont respectivement ni internationalisée ni incluse dans la sphère d'influence française, mais toutes deux placées sous le contrôle de la Grande-Bretagne, forte de sa supériorité militaire. La vigueur des nationalismes et l'esprit insufflé par Wilson obligent de surcroît la France et la Grande-Bretagne à se poser en garantes de l'indépendance des « territoires ottomans libérés ». Dans les faits, l'administration des provinces de Bassora, Bagdad et Mossoul est l'objet de tensions entre l'India Office de qui elles relèvent et dont la préférence va à un régime d'administration directe sur le modèle indien, et le Foreign Office qui veut favoriser la création d'un État arabe irakien sous égide hachémite. Bien que cette création semble correspondre aux vœux de la population, consultée par référendum durant l'hiver 1918-1919, le haut-commissaire britannique à Bagdad associe très peu la population locale à l'exercice du pouvoir. En 1919, ses services ne comptent que vingt fonctionnaires irakiens sur un total de 534. Cette situation ramène sur le devant de la scène politique l'ayatollah Muhammad Taqî al-Shirâzî (1853-1920), ancien partisan du régime constitutionnel iranien et *mujtahid* de Karbala. La fatwa qu'il promulgue le 23 janvier 1919 pour dire que les musulmans n'ont pas le droit de choisir un non-musulman pour les gouverner est largement diffusée et encourage la résistance, au-delà des seules tribus chiites du Bas et du Moyen-Euphrate.

Quant à la Syrie, elle est placée sous le commandement suprême du général Allenby à Jérusalem et divisée à l'automne 1918 en trois zones d'occupation : la zone Sud, correspondant à la Palestine, est sous administration britannique ; la zone Ouest, incluant le littoral syrien d'Alexandrette à Tyr et le Mont-Liban, est sous administration française ; la zone Est, correspondant à la Syrie intérieure, est confiée à une administration arabe dont le siège est à Damas et qui se place sous l'autorité de l'émir Fayçal. Cette administration arabe se conçoit comme un véritable gouvernement qui a vocation à exercer son autorité sur les deux autres zones. Son modèle, hérité de la récente expérience ottomane, est la monarchie constitutionnelle. La réunion d'un Parlement appelé Congrès légitime son projet. Composé de représentants élus plus ou moins régulièrement dans les trois zones, le Congrès syrien tient deux sessions à Damas, l'une en juillet 1919, l'autre en mars 1920. L'indivisibilité et la souveraineté de la Syrie arabe, la reconnaissance de Fayçal comme roi, et l'union avec l'Irak constituent sa ligne politique. Ce faisant, il rejette la tutelle de la France qui ne renonça à Mossoul et à

l'internationalisation de la Palestine que pour consolider son influence dans le reste de la Syrie et en Cilicie. Il rejette tout autant le sionisme et la Déclaration Balfour contre laquelle, en Palestine même, chrétiens et musulmans se mobilisent dans des associations et un congrès affichant leur caractère pluriconfessionnel.

Si le projet nationaliste arabe syrien défendu par le Congrès de Damas bénéficie d'un incontestable soutien populaire, il ne fait pas l'unanimité. En zone Ouest, beaucoup de chrétiens, maronites notamment, et, plus rarement, des musulmans soutiennent le projet d'un État libanais distinct de la Syrie et, pour faciliter sa réalisation, appellent de leurs vœux la tutelle française. Cet État aurait pour noyau le sandjak ottoman du Mont-Liban et, pour être viable, s'étendrait aux riches plaines agricoles adjacentes et au littoral méditerranéen. Les arguments invoqués pour justifier cette création sont l'héritage phénicien dont le Liban serait porteur, l'autonomie que l'Empire ottoman lui aurait perpétuellement accordée, enfin son ouverture culturelle sur le monde occidental. Il existe aussi un nationalisme spécifiquement syrien, selon lequel la Syrie au sens large, le Bilâd al-Shâm des Arabes, constituerait une entité historique et géographique bien distincte de l'Irak et, surtout, de la Jazîrat al-'Arab, la péninsule Arabique ; haute terre de civilisation, elle ne saurait lier son destin au Hedjaz. Les tenants de cette vision sont attachés à l'unité de la Syrie mais récusent la domination des Hachémites. C'est le cas du Comité central syrien : fondé à Paris en 1917 et soutenu par le Quai d'Orsay, il réclame l'indépendance, sous l'égide de la France, de ce qu'il nomme la « Syrie intégrale », incluant le Liban et la Palestine.

Une autre voix originale, mêlant nationalisme syrien, conscience arabe et libanisme, est celle du journaliste Gibran Tuéni (Jibrân Tuwaynî, 1890-1947) – celui-là même qui, en 1933, allait fonder à Beyrouth le célèbre quotidien arabophone *Al-Nahâr* (Le Jour). Son refus de la tutelle hachémite le rallie à la solution d'un État libanais : il voit en celui-ci une portion de la Syrie susceptible d'échapper à la domination du Hedjaz, incarnation de la bédouinité ; en somme, le Liban n'aurait d'autre spécificité à ses yeux que d'être le conservatoire de la civilisation arabe syrienne sédentaire et citadine. À Damas même, Fayçal n'a pas les mains libres : c'est un prince étranger qui doit construire sa légitimité en continuant la lutte pour l'indépendance commencée pendant la guerre ; quand, le 6 janvier 1920, il signe avec Georges Clemenceau un accord de compromis selon lequel il pourrait être roi de Syrie mais sous le mandat de la France, il est immédiatement désavoué par le Congrès de Damas.

Dans les territoires déjà sous domination coloniale européenne en 1914 et largement mis à contribution pendant la guerre, la fin des combats et l'émergence d'un nouveau droit international sont également décisives. Le cas de l'Inde est intéressant à mentionner ici car l'expression du nationalisme s'y confond dans un premier temps avec la défense de l'Empire ottoman. En 1919, la communauté musulmane indienne se mobilise contre l'extension de l'impérialisme britannique au Moyen-Orient : c'est le Mouvement du Califat (*Khilafat Movement*) qui, rallié par les hindous à l'instigation de Gandhi, se transforme en mouvement de non-coopération de 1920 à 1922.

En Égypte, le protectorat est désormais rejeté de façon massive. Le 13 novembre 1918, quelques jours à peine après l'armistice de Moudros, d'anciens membres de l'Assemblée législative dissoute en 1914, rendent visite au haut-commissaire britannique au Caire pour lui demander l'autorisation de se rendre à Londres et d'ouvrir des négociations en vue de l'indépendance de l'Égypte. Éconduits, ils font circuler des pétitions de soutien dans tout le pays. Leur groupe, que préside Saad Zaghloul (Sa'd Zaghlûl, 1859-1927), un homme politique chevronné, ancien ministre et orateur hors-pair, est désormais connu sous le nom de Wafd, la Délégation. C'est un terme bien dans l'esprit du temps : en plus de désigner ces hommes comme les porte-parole de l'ensemble des Égyptiens, il évoque la conférence de la Paix où la possibilité pour une collectivité de déléguer des représentants est une reconnaissance de son existence nationale. L'agitation produite par le Wafd conduit les Britanniques à en déporter les dirigeants à Malte au début du mois de mars 1919. Loin de ramener le calme, cette mesure soulève le pays. Zaghloul devient le « père de la nation » et le *za'îm* des Égyptiens. Grèves, manifestations et sabotages se succèdent pendant plusieurs semaines, non seulement au Caire et dans les villes, mais aussi dans les campagnes. Jamais mobilisation n'avait été aussi massive en Égypte : elle touche tous les milieux sociaux et toutes les confessions, coptes et musulmans surmontant leurs divisions pour protester ensemble contre la domination coloniale. Elle est la grande révolution populaire égyptienne dont la mémoire s'est conservée jusqu'à nos jours.

À l'instar de la révolution ottomane de 1908, elle fait entrer les femmes en politique : en 1919, l'on voit pour la première fois des Égyptiennes défiler dans les rues. Elles ont certes le visage encore couvert et ne se mêlent guère aux hommes, mais elles en adoptent les slogans et les revendications. Issues de l'aristocratie turco-circassienne, les épouses des

dirigeants du Wafd sont à la pointe du combat nationaliste, qu'il s'agisse de Safia Zaghloul (1876-1946), femme de Saad Zaghloul, la « mère de la nation », ou de Huda Sharawi (Hudâ Shar'âwî, 1879-1947), femme de 'Alî Shar'âwî (m. 1923), connue comme la pionnière du féminisme arabe. Les Britanniques réagissent par la répression puis la relaxe de Zaghloul le 7 avril, tout en s'assurant le soutien de la conférence de la Paix à leur protectorat. Dès l'automne 1919, il leur faut cependant dépêcher en Égypte une commission présidée par le secrétaire d'État aux Colonies, Lord Milner, et chargée d'évaluer la situation politique du pays.

L'incertitude quant à l'avenir est également grande en Iran. Au sortir de la guerre, la priorité, pour le gouvernement de Téhéran, est la restauration de son autorité et la défense de l'intégrité territoriale du pays. Il songe un temps à se placer sous la protection du gouvernement de Londres, avec lequel il conclut un accord rendu public le 9 août 1919. Celui-ci permet aux Britanniques de fournir des experts à toutes les administrations, d'unifier et d'équiper l'armée iranienne et d'œuvrer au développement des voies de communication. En vertu de la Constitution de 1906, il n'est cependant valable que si le Parlement le ratifie ; or de Parlement, il n'y a plus en 1919, les dernières élections remontant à 1914 et de nouvelles ne pouvant être raisonnablement envisagées dans la déréliction où se trouve l'État. L'accord suscite de surcroît, non seulement l'indignation des Iraniens, mais aussi un tollé international, les alliés de la Grande-Bretagne, France et États-Unis, n'ayant aucun intérêt à la voir étendre son empire en Iran. Par conséquent, il n'est pas officiellement mis en œuvre, ce qui ne l'empêche pas d'accroître les manifestations d'hostilité au gouvernement central et au chah.

L'une des plus fortes oppositions vient de la province caspienne du Gilan, qui se trouve sous le contrôle d'un mouvement insurrectionnel musulman et anticolonialiste appelé le Jangal. Celui-ci est né en 1915 dans les forêts du versant nord de l'Elbourz (d'où son nom, *jangal*, qui signifie « forêt », « jungle ») et a pour chef un mollah charismatique, Mirzâ Yûnes, dit Mirzâ Kutshek Khân (1878-1921). Moins sécessionniste qu'hostile aux occupations, russe puis britannique, du nord de l'Iran, le Jangal appelle d'abord à la libération de l'État. En 1920, il reçoit cependant le soutien militaire des bolcheviks, proclame au Gilan une république soviétique et demande explicitement l'abolition de la monarchie iranienne. Ce positionnement le fait apparaître comme séditieux et dangereux pour l'unité du pays. Il le confronte de surcroît au nouveau Parti communiste iranien dont il récuse l'idéologie, par attachement à

la religion et à la propriété. Téhéran peine plus à en venir à bout que de la révolte du cheikh Mohammad Khiâbâni (1880-1920) : ancien député de Tabriz au deuxième Parlement, ce religieux dirige de mars à septembre 1920 un gouvernement autonome qui rebaptise l'Azerbaïdjan « Azadestan », « pays de la liberté ». « Khiâbâni se sent turc par rapport aux persanophones, mais iranien par rapport aux Ottomans », écrit Yann Richard pour expliquer son positionnement, qui mêle hostilité aux Anglais, crainte du bolchevisme, volonté de restauration de la monarchie constitutionnelle et nationalisme azéri.

Du traité de Sèvres à l'abolition du califat, la naissance conflictuelle d'un nouvel ordre politique

En toile de fond des mobilisations et des revendications de l'après-guerre, la conférence de la Paix se déroule à Paris de janvier 1919 à août 1920. L'Empire ottoman n'y est pas convié, pas plus que les autres États vaincus. Il n'est pas non plus question, nous l'avons vu, que les États protégés comme l'Égypte viennent y négocier leur indépendance. Dès décembre 1918, l'Iran dépêche à Paris son ministre des Affaires étrangères pour demander aux puissances victorieuses la reconnaissance de son indépendance et obtenir réparation des dommages provoqués par les combats sur son sol : en tant qu'État neutre, il n'est pas admis aux négociations. D'ores et déjà reconnu comme indépendant et considéré comme vainqueur, le Hedjaz peut en revanche envoyer une délégation. Conduite par Fayçal, elle vient en fait exposer le projet nationaliste arabe et discuter de l'avenir de la Syrie où la France et le gouvernement de Damas sont directement en concurrence.

Les autres groupes intéressés à l'avenir du Moyen-Orient et admis à présenter leurs revendications nationales, sont l'Organisation sioniste mondiale, les Arméniens, les Kurdes et les Libanais. Ces derniers envoient deux délégations en février et octobre 1919, la première dirigée par Daoud Ammoun (Dawûd 'Ammûn, 1857-1920), président du conseil administratif du Mont-Liban, et la seconde par Élias-Pierre Hoyek (Huwayyik, 1843-1931), le patriarche de l'Église maronite. Ces groupes sont assurés d'une écoute bienveillante en raison, d'une part de l'intérêt des puissances à trouver des alliés dans une région où leur présence est fortement contestée, d'autre part du désastre que fut la

Première Guerre mondiale pour les communautés chrétiennes de l'Empire ottoman et de l'Iran. Dès novembre 1919, Clemenceau assure ainsi le patriarche Hoyek du soutien de la France à la création d'un État libanais débordant le cadre de la montagne.

Les principes qui président à la réorganisation du Moyen-Orient sont sensiblement les mêmes que pour l'Europe, avec, en plus, une dimension coloniale : à l'Empire ottoman vaincu, sont imposées une réduction drastique de son territoire et des atteintes à sa souveraineté. Pour les anciens peuples ottomans non turcs, Arméniens, Grecs, Kurdes et Arabes, on tient en partie compte du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et du nouveau droit international incarné par la Société des Nations (SDN). En ce qui concerne les Arméniens, les Grecs et les Kurdes, les promesses d'indépendance sont toutefois limitées par la résistance des Turcs à tout projet de partage de l'Anatolie. Aux Arabes, n'est reconnue qu'une indépendance sous condition, à organiser dans le cadre de mandats confiés par la SDN à la France et à la Grande-Bretagne et prenant en compte les aspirations sionistes et libanaises.

Le traité censé fixer les conditions de la paix entre l'Empire ottoman et ses vainqueurs est signé à Sèvres, en banlieue parisienne, le 10 août 1920 et confirme toutes les craintes des Turcs, voire de la majorité des Kurdes. La Thrace orientale et la région de Smyrne sont données à la Grèce. La république d'Arménie, née en 1918 sur les ruines de l'Empire russe, est reconnue comme un État indépendant auquel doivent être intégrés des territoires de l'Empire ottoman : délimitée par le président Wilson en novembre, la frontière passe à l'ouest de Trabzon, donnant à l'Arménie un très large accès à la mer Noire et privant l'Empire des provinces d'Erzurum, Bitlis et Van. Au nord de Mossoul, une autonomie est conférée aux régions kurdes, avec possibilité pour les populations concernées de demander leur indépendance à la SDN dans un délai d'un an. L'Empire est réduit à la partie occidentale de l'Anatolie et doit accepter la démilitarisation des Détroits et au sud, la constitution de zones d'influence italienne, française et britannique. Les capitulations sont par ailleurs restaurées. Quant à la Syrie, la Palestine et la Mésopotamie, elles sont placées sous le mandat de la France pour la première, de la Grande-Bretagne pour les secondes, selon une répartition décidée en avril 1920 à la conférence de San Remo, en Italie.

Invention de l'après-guerre, le mandat reste un instrument de domination mais *up to date* comme disent ses promoteurs, c'est-à-dire rendu conforme à l'esprit du temps qui condamne les partages coloniaux et

soutient le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Dans ses grandes lignes, il est institué et défini par l'article 22 du pacte de la Société des Nations lequel sert de préambule au traité de Versailles du 28 juin 1919. C'est une tutelle que des « nations développées » exercent au nom de la SDN sur des « peuples non encore capables de se diriger eux-mêmes, dans les conditions particulièrement difficiles du monde moderne ». Sont concernés les colonies allemandes et les territoires naguère ottomans. Différents types de mandat, désignés par une lettre, A, B ou C, s'appliquent à ces colonies et territoires, en fonction du « degré de développement » auquel ils sont parvenus. Les territoires ex-ottomans sont placés en haut de l'échelle, donc soumis aux mandats de classe A qui reconnaissent le droit des Arabes à être indépendants mais à condition que cette indépendance soit guidée.

Le nom « Arabes », que nous employons ici par commodité, ne figure pas dans l'article 22. Il est question (alinéa 4) de « certaines communautés qui appartenaient autrefois à l'Empire ottoman » et « qui ont atteint un degré de développement tel que leur existence comme nations indépendantes peut être reconnue provisoirement ». Le pluriel (communautés, nations) et l'absence de qualification laissent dans les faits les mains libres aux mandataires pour organiser les territoires sous leur tutelle. Lesdites « communautés » sont censées participer au choix du mandataire, mais le principe du mandat, lui, n'est pas négociable. Ce qui adviendra s'il est rejeté n'est pas prévu par l'article 22. La formule du mandat suscite pourtant des réactions extrêmement négatives. Elles s'expriment notamment devant la commission américaine King-Crane qui enquête dans toutes les parties de la Syrie au printemps 1919. Son rapport, que le retrait des États-Unis de la conférence de la Paix en septembre enterre, énonce clairement qu'une majorité de la population est hostile au mandat ou demande, si elle ne peut s'y soustraire, qu'il soit confié aux Américains.

Dans les conditions qu'on vient d'évoquer, l'ordre instauré par le traité de Sèvres et la conférence préliminaire de San Remo est immédiatement contesté. En Anatolie, il déclenche une véritable guerre du gouvernement d'Ankara contre les Arméniens, les Français et surtout les Grecs : elle est classiquement appelée « guerre gréco-turque » dans l'historiographie européenne, alors que l'historiographie turque parle de « guerre d'indépendance ». Le général turc Kazim Pacha Karabekir (1882-1948), un ancien officier supérieur de l'armée ottomane (comme Mustafa Kemal), et un des plus actifs chefs militaires de la résistance au

traité de Sèvres, commence par battre les forces de l'État arménien qui capitule le 2 décembre 1920. Les bolcheviks mettant fin, à cette date, à l'indépendance des républiques transcaucasiennes, c'est avec Moscou que, le 16 mars 1921, Ankara signe un traité « d'amitié et de fraternité », destiné à fixer la frontière entre la Turquie et l'URSS. Cette frontière est confirmée le 13 octobre 1921 par le traité de Kars qui associe les nouvelles républiques socialistes soviétiques d'Arménie, de Géorgie et d'Azerbaïdjan à l'accord russo-turc. Le gouvernement d'Ankara renonce à Batum, laissé à la Géorgie, mais récupère Kars et Ardahan, montre sa capacité à négocier des traités internationaux indépendamment d'Istanbul, et obtient un important soutien matériel de l'URSS.

À l'ouest, les forces nationalistes turques mènent une guerre difficile contre les Grecs. Elles remportent des victoires à Inönü (10 janvier et 7 avril 1921) et sur le fleuve de la Sakarya (13 septembre 1921) mais aucune n'est décisive. La guerre amène néanmoins les puissances de l'Entente à envisager une révision du traité de Sèvres. Une conférence a lieu à Londres en ce sens dès février-mars 1921 : les deux gouvernements d'Istanbul et d'Ankara y sont représentés, ce qui confirme la reconnaissance internationale dont le second commence à jouir. En octobre, celui-ci obtient des Français leur retrait de Cilicie (accord Franklin-Bouillon). Les pays de l'Entente commencent à se désolidariser de la Grèce et à affirmer leur neutralité. Les troupes d'Ankara lancent l'assaut final en août 1922, contraignant l'armée grecque à se replier vers la mer. Le 9 septembre, elles font leur entrée à Smyrne qui vit alors des heures très sombres. Des scènes de pillages et de massacres se produisent dans les quartiers chrétiens arméniens et grecs et, dans les jours qui suivent, la ville est incendiée aux trois quarts. Seuls sont indemnes les bâtiments officiels et les quartiers juif et turc.

Plusieurs milliers de chrétiens sont tués, et des dizaines de milliers doivent se réfugier sur la côte en attendant d'être évacués par des navires grecs. Au total, ceux-ci transportent 180 000 personnes, Smyrniotes et Grecs de la côte ionienne – ce qui prélude à l'échange de populations des années suivantes. Ces événements tragiques suscitent de nouvelles controverses. Les Turcs en rejettent la responsabilité sur la politique de la terre brûlée qu'aurait menée l'armée grecque en déroute. Les documents grecs et arméniens et la plupart des témoignages d'Occidentaux montrent que l'armée turque nationaliste mit le feu aux parties non musulmanes de la ville pour pousser les habitants à l'exil et faire de *Gavur Izmir*, « Smyrne l'Infidèle », un port turc musulman.

Durant ces années de guerre, Mustafa Kemal conforte peu à peu son autorité et construit son image. Sa légitimité est en effet loin d'être acquise. Le gouvernement d'Ankara est confronté, non seulement aux soulèvements monarchistes, mais aussi aux divergences idéologiques des partisans de la résistance. Certains restent attachés au sauvetage du sultanat et du califat quand d'autres sont gagnés par le communisme ou un mélange de socialisme, de corporatisme et d'islam. Le chef du gouvernement national doit aussi compter avec la concurrence des anciens membres du Comité Union et Progrès, surtout d'Enver. La répression interne, l'alliance tactique avec l'URSS, qui neutralise les communistes et les socialistes turcs, et les succès militaires renforcent peu à peu Mustafa Kemal. Il cultive soigneusement sa posture de défenseur de l'islam contre les ingérences étrangères, obtenant même de la Grande Assemblée nationale, après la victoire de la Sakarya, le titre de *ghâzî* habituellement dévolu aux sultans-califes. La prise de Smyrne en fait un héros dans tout le monde musulman.

Ses objectifs militaires atteints et son image de sauveur se polissant, Mustafa Kemal peut imposer son projet politique : le changement de régime et la constitution de l'État-nation turc. La Grande Assemblée abolit le sultanat le 1er novembre 1922, tout en maintenant le califat dans la famille ottomane, au profit d'un cousin de Mehmed VI Vahideddin, Abdülmedjid, fils de l'ancien sultan Abdülaziz. La république n'est formellement proclamée qu'un an plus tard, le 29 octobre 1923. Entre-temps, un traité laborieusement négocié à Lausanne entre les puissances de l'Entente et le gouvernement d'Ankara, se substitue à celui de Sèvres. Signé le 24 juillet 1923, le traité de Lausanne réalise à peu près les objectifs du Pacte national de 1920 : la Turquie est reconnue comme un État souverain, dans les limites du territoire encore inoccupé à la signature de l'armistice de Moudros. Les États kurde et arménien ne sont plus mentionnés et les capitulations sont abolies. Seules concessions de la délégation turque : la province de Mossoul qu'elle réclamait demeure en Irak en attendant une décision de la SDN, de même que le sandjak d'Alexandrette, où vit une forte minorité turque, reste inclus dans la Syrie sous mandat français. La Turquie réussira néanmoins à l'annexer en 1938. En réalité, la fixation des frontières avec les États arabes, surtout avec la Syrie, reste très épineuse.

Par le traité de Lausanne, la Turquie reconnaît et donne des garanties de protection à trois minorités, héritières des anciennes communautés ottomanes : les Juifs, les Arméniens et les Grecs. Après une décennie

de guerre, ces groupes n'existent plus en fait qu'à l'état résiduel. Sur le territoire de la République turque, les non-musulmans représentent en 1927 2,5 % de la population, contre 19 % en 1914. Entre ces deux dates, les juifs ottomans passent de 130 000 à 80 000 environ, le gros de la communauté vivant à Istanbul et en Thrace orientale. Encore la naissance du nouvel État turc ne s'accompagne-t-elle pas, pour eux, d'une forte émigration. En dépit des appels des sionistes, ils sont très peu à partir pour la Palestine, contrairement à ce qui se produit en 1948-1949, après la création d'Israël.

Bien que non touchée par le génocide, la communauté grecque de Turquie souffrit très fortement de la Première Guerre mondiale et de la guerre d'indépendance : en son sein, le nombre de morts est de 350 à 400 000, pour un effectif d'au moins 1,6 million d'habitants en 1914 ; elle est grandement affectée, en outre, par les expulsions consécutives aux guerres balkaniques et par l'émigration de centaines de milliers d'individus dès avant 1922. En vertu d'une disposition du traité de Lausanne, les Grecs qui restent encore en Turquie sont massivement échangés avec les musulmans de Grèce. L'opération se déroule entre 1923 et 1927, souvent dans des conditions dramatiques : 400 000 musulmans de Grèce, sauf ceux de Thrace occidentale, émigrent en Turquie ; en retour, environ 900 000 Grecs de Turquie s'exilent dans le royaume de Grèce. En 1927, les Grecs ne sont plus en Turquie qu'une centaine de milliers, formant, comme les Juifs, une communauté essentiellement stambouliote. C'est la fin d'un monde. Tout en étant l'héritière des *tanzîmât* et de la politique nationaliste du gouvernement Union et Progrès, la Turquie tourne le dos à l'Empire ottoman tant sur les plans institutionnel et territorial, que démographique et confessionnel.

La période de la guerre d'indépendance turque correspond, dans les anciennes provinces arabes de l'Empire ottoman, à la difficile mise en œuvre des mandats. Le mandat sur la Syrie que la France se voit confier à San Remo en avril 1920 correspond aux deux zones d'occupation Ouest et Est définies en 1918. La France contrôle entièrement la zone Ouest où, à la fin de 1919, ses troupes prirent la relève des Britanniques, mais la zone Est demeure sous l'autorité du gouvernement de Damas qui refuse tout compromis. Dans ces conditions, le mandat ne peut être instauré que par la force, ce qui est en contradiction avec les beaux principes affichés à la conférence de la Paix. Un bref affrontement militaire entre les troupes françaises du Levant et les troupes arabes répondant aux ordres du gouvernement de Damas a lieu le 24 juillet 1920, dans la

localité de Khan Maysaloun, au pied du versant oriental de l'Anti-Liban. La bataille est remportée par les Français qui font leur entrée dans Damas le lendemain. Éphémère roi de Syrie, Fayçal quitte le pays. Dans la mémoire nationaliste arabe, « le jour de Maysaloun » se greffe bientôt à la glorieuse révolte de 1916, apparaissant comme la face sombre d'un même combat pour l'indépendance. La lutte armée contre la tutelle coloniale française se prolonge encore plusieurs années, surtout en Syrie du Nord, et culmine en 1925.

Pendant ce temps, les Français organisent le territoire sous leur mandat sur des bases confessionnelles. Cinq États sont créés par arrêté du haut-commissaire, le général Henry Gouraud, dès 1920 et 1921 : l'État du Grand-Liban, l'État de Damas, l'État d'Alep au sein duquel le sandjak d'Alexandrette constitue un territoire autonome, l'État des Alaouites, et l'État des Druzes ou État du Djebel druze. Ce faisant, les Français poursuivent trois objectifs : adosser leur mandat aux communautés chrétiennes amies tout en se gagnant les populations musulmanes par une administration efficace ; empêcher la constitution d'un vaste État arabe qui pourrait ébranler leurs protectorats d'Afrique du Nord ; émanciper enfin les minorités, y compris des minorités musulmanes dépourvues d'existence légale dans l'Empire ottoman. La division du territoire n'en a pas moins un effet désastreux que les autorités mandataires tentent rapidement d'atténuer en rassemblant les États d'Alep, de Damas, des Druzes et des Alaouites dans une fédération syrienne (1922). Celle-ci échoue rapidement. Les États des Druzes et des Alaouites recouvrent leur indépendance mais ceux d'Alep et de Damas fusionnent dans un État de Syrie en 1925. Dans tous les cas, l'État du Grand-Liban reste à part de ces constructions. Si son avenir comme État indépendant du reste de la Syrie demeure incertain jusqu'en 1936, les Français lui témoignent une attention spéciale. De tous les États sous leur mandat, il est le seul que Gouraud proclame solennellement le 1er septembre 1920, entouré de notables civils et religieux. L'événement se produit à Beyrouth, devenue la capitale du nouvel État et le siège du haut-commissariat français.

Le début des mandats britanniques en Palestine et en Mésopotamie est également marqué par des troubles graves. En Palestine, des émeutes antijuives ont lieu à Jérusalem entre le 4 et le 7 avril 1920, dans une période de fêtes religieuses, le pèlerinage musulman à la tombe du Prophète Moïse (Nabî Mûsâ) et la Pâque chrétienne. Des violences similaires se produisent à nouveau à Jaffa en mai 1921. En Mésopotamie, les décisions de San Remo entraînent une véritable révolte dont le *mujtahid*

Muhammad Taqî al-Shirâzî reste l'une des principales figures, en liaison avec le groupe clandestin des Gardiens de l'indépendance (Hâras al-Istiqlâl). Ce dernier coordonne en mai une vague de protestations populaires dans les rues et les mosquées de Bagdad. Comme dans la plupart des mouvements nationalistes de la période, le caractère multiconfessionnel du mouvement, en l'occurrence l'union des chiites et des sunnites, est volontairement accentué. Fin juin, des arrestations, dont celle du fils de l'ayatollah al-Shirâzî, déclenchent une révolte armée dans toute la région du Moyen-Euphrate.

Tenant du djihad pour la défense de la communauté musulmane et du soulèvement patriotique, elle contribue à faire naître un sentiment d'appartenance à l'Irak, compris comme l'ensemble des trois anciennes provinces ottomanes de Mossoul, Bagdad et Bassora. La grande révolte irakienne de 1920 est cependant loin de faire l'unanimité : Kurdes, notables sunnites, officiers nationalistes arabes qui avaient suivi Fayçal du Hedjaz en Syrie, regagnent maintenant l'Irak dans l'espoir d'y constituer un État sous l'égide de la Grande-Bretagne et prennent leurs distances. Il faut plusieurs mois aux autorités mandataires pour ramener l'ordre et le bilan est lourd : 6 000 morts parmi les Irakiens, 500 dans les rangs des soldats britanniques et indiens.

Le coût, non seulement financier mais aussi humain et politique, de la répression amène les Britanniques à redéfinir leur politique d'ensemble dans ce que le Colonial Office – dont dépendent les mandats – appelle désormais officiellement le *Middle East*, le « Moyen-Orient ». L'expression ne se limite plus au golfe Persique et aux territoires avoisinant l'Inde, comme à l'époque de son invention quelque vingt ans plus tôt, mais englobe aussi les territoires ex-ottomans, compris entre la Méditerranée et l'Iran. En désignant les États sous leur mandat comme les « États du Levant », les Français, eux, se placent dans une perspective méditerranéenne et lient le sort de cette région à celui de l'Afrique du Nord. Réunis au Caire en mars 1921 sous la présidence du nouveau ministre des Colonies, Winston Churchill (1874-1965), les hommes politiques et experts britanniques chargés du Moyen-Orient décident de privilégier l'administration indirecte et de créer deux États arabes hachémites : l'Irak et la Transjordanie.

Située à l'est du Jourdain, la Transjordanie n'est pas rattachée à la Palestine ; la Déclaration Balfour ne s'y applique pas et elle n'est pas ouverte à l'immigration juive. À sa tête est placé l'émir 'Abdallâh, l'un des fils du roi Hussein du Hedjaz. Son frère Fayçal accepte quant à lui

le trône d'Irak, où naît un État dominé par les Arabes sunnites, comme au temps de l'Empire ottoman. Cette situation amène les ulémas chiites, animateurs de la révolte de 1920, à se mettre volontairement en retrait de la vie politique.

En Palestine, la Grande-Bretagne tente de rééquilibrer sa politique en faveur des Arabes. L'exécution de la Déclaration Balfour, incluse dans la Charte du mandat de juillet 1922 et ainsi officialisée, reste sa priorité, mais un document politique connu sous le nom de « Livre blanc » (*White Paper*) définit le Foyer juif, non comme « l'imposition de la nationalité juive à tous les habitants de la Palestine », mais comme « le développement de la communauté juive qui s'y trouve déjà, avec l'aide des juifs répartis dans les autres parties du monde ». Le projet, autrement dit, est de créer une unique citoyenneté palestinienne. Le Livre blanc reconnaît aussi l'enjeu essentiel de la démographie et propose de limiter l'immigration à la capacité d'absorption économique du pays. Elle ne cessera en fait d'augmenter jusqu'en 1939.

En plus de réajuster leurs politiques mandataires, les Britanniques renoncent à la formule du protectorat là où existent des États-nations. En Égypte, la commission Milner ne peut que constater le rejet massif de la tutelle coloniale et, en conséquence, recommande de fonder les relations anglo-égyptiennes sur un accord bilatéral. Les négociations s'avèrent très difficiles. Alors que le gouvernement de Londres reste attaché au maintien de ses intérêts principaux dans le pays, Saad Zaghloul n'est prêt ni à faire des concessions, ni à laisser à un autre homme politique égyptien le prestige d'avoir obtenu l'indépendance. Or toute négociation menée sans lui est vouée à l'échec, en raison de sa légitimité populaire et du poids politique du Wafd, en train de se muer en parti de masse. Dès lors, c'est unilatéralement que le haut-commissaire proclame l'indépendance de l'Égypte le 28 février 1922, tout en réservant quatre domaines dans l'attente d'un traité : la sécurité des communications de l'Empire britannique ; la défense de l'Égypte ; la protection des étrangers et des minorités, ce qui signifie concrètement que les capitulations ne sont pas abolies ; enfin le statut du Soudan, qui demeure un condominium anglo-égyptien. L'Égypte est toujours un pays occupé militairement et privé d'une partie de sa souveraineté, mais obtient une marge de manœuvre en politique intérieure. Ceci se traduit dès 1923 par un changement de régime, depuis longtemps attendu par Zaghloul et une partie de la classe politique : l'Égypte devient une monarchie constitutionnelle et son souverain, un roi (*malik*). Ainsi l'indépendance n'est-elle

pas que formelle. Elle donne au pays un statut enviable, comparable à celui pour lequel milite le parti nationaliste tunisien du Destour, le parti de la Constitution ou parti libéral-constitutionnel, fondé en 1920.

En Iran, la Grande-Bretagne soutient le processus qui conduit à l'avènement d'un nouveau chah et d'une nouvelle dynastie. Le 21 février 1921, un coup d'État se produit à Téhéran. L'artisan en est un officier de la Garde cosaque, Rezâ Khân. Né en 1878, d'origine turkmène, peu instruit, il ne dépend d'aucune tribu ni clientèle, et en impose par sa prestance, son patriotisme intransigeant et ses méthodes autoritaires. Au début, il agit en coopération avec les libéraux, partisans de la restauration du *Majlis*, et n'est que ministre de la Guerre. Il n'est pas prévu qu'il prenne la tête du gouvernement, encore moins qu'il renverse les Qajars. Les nouveaux dirigeants prennent d'emblée des mesures attendues par les nationalistes et tous ceux qui s'inquiètent de la situation chaotique de l'Iran ou du péril bolchevique : ils convoquent le Parlement et affirment la souveraineté de l'Iran, d'une part en signant avec l'URSS un traité de neutralité et de non-agression préparé par leurs prédécesseurs, d'autre part en annulant l'accord d'août 1919 avec la Grande-Bretagne. Celle-ci n'en avait pas moins soutenu le coup d'État, trouvant son intérêt dans l'émergence d'un pouvoir local fort, capable de rétablir d'ordre, de faire des réformes et de garantir la concession pétrolière de l'Anglo-Persian Oil Compagny.

Comme ministre de la Guerre, Rezâ devient vite l'homme-clé du gouvernement. Il lui revient la responsabilité d'organiser une armée permanente à partir des unités existantes (la Garde cosaque, la Gendarmerie suédoise – une unité créée avant la Première Guerre mondiale – et les South Persia Rifles), et de mettre fin au Jangal. Garant de l'unité et de l'indépendance de l'Iran, il est désormais en position de se substituer aux Qajars. En 1923, il est Premier ministre d'Ahmad Chah, officiellement parti en voyage en Europe, mais dans les faits déjà en exil. En octobre 1925, Rezâ Khân obtient du *Majlis* la déposition du souverain qajar et en décembre, il est intronisé à sa place. Ainsi naît la dynastie des Pahlavis, du nom de l'ancienne langue de l'Empire sassanide que Rezâ se choisit en 1923, lorsque la loi rend obligatoire l'usage d'un patronyme. Le changement dynastique apparaît comme un compromis : les Qajars sont renversés, mais pas la monarchie. En 1923, Rezâ songe bien à instaurer une république mais se heurte à la résistance des ulémas. Ceux-ci sont en effet effrayés par le régime républicain qui, dans les autres États héritiers des anciens Empires de la région, s'inscrit dans

une logique d'affrontement avec le religieux, que ce régime soit laïque, en Turquie, ou athée, en URSS. Si le régime iranien ne change pas de forme, il change néanmoins de nature. Il n'est plus constitutionnel que de façade, le Parlement perdant tout pouvoir au profit d'un monarque autoritaire dont l'idéologie progressiste justifie la dictature.

Le 3 mars 1924, la Grande Assemblée nationale vote l'abolition du califat. L'événement n'est guère surprenant et le sort du dernier calife émeut peu en dehors de Turquie, sauf en Inde. Ayant perdu beaucoup de son sens depuis la déposition d'Abdülhamid II en 1909, révolutionné par la séparation d'avec le sultanat en 1922, le califat était condamné à brève échéance par la proclamation officielle de la République turque. Sa suppression n'en est pas moins une secousse et marque l'entrée du Moyen-Orient et de tout le monde musulman dans une ère nouvelle. Avec lui, disparaît une figure de référence transnationale qui symbolisait l'unité de l'islam. Mustafa Kemal, en tant que vainqueur des Grecs et *ghâzî*, s'était un temps substitué à elle. Il s'affirme désormais comme père des Turcs, non des musulmans, et construit un régime laïque et autoritaire. L'un des premiers effets de cette mutation est la rapide détérioration des relations entre le nouveau régime et les Kurdes, sommés de s'assimiler à la nation turque. Les promesses d'autonomie que Mustafa Kemal avait faites pendant la guerre d'indépendance sont enterrées, les langues des Kurdes ne peuvent être ni enseignées ni pratiquées en public, le nom même de Kurdes est effacé au profit de « Turcs des montagnes ». Ceci ouvre la voie à la révolte du cheikh Saïd (1865-1925), un important maître spirituel de la confrérie soufie Naqshbandiyya.

L'abolition du califat a aussi des conséquences immédiates dans la péninsule Arabique. La fonction étant vacante, le roi Hussein du Hedjaz tente de la relever et, dès mars 1924, reçoit l'allégeance d'ulémas syriens, palestiniens, transjordaniens et irakiens. Mais tout arabe et descendant du Prophète qu'il soit, sa légitimité à être calife est peu reconnue : aucun autre monarque musulman n'est prêt à lui abandonner un titre aussi prestigieux ; les musulmans d'Inde ne lui pardonnent pas d'avoir trahi le calife ottoman ; il paraît bien trop lié à l'Angleterre ; sa gestion du Pèlerinage laisse à désirer. Bref, son empressement à se faire reconnaître comme calife le fragilise et fournit à Ibn Saoud l'occasion qu'il attendait pour conquérir le Hedjaz.

Parallèlement, beaucoup d'intellectuels et d'ulémas sont obligés de repenser le califat à travers des débats très vifs, notamment en Égypte où sa suppression correspond au changement de régime : les plus

traditionnels (la majorité des ulémas d'al-Azhar) continuent à penser que le califat est nécessaire à l'islam ; les plus audacieux soit historicisent le califat, soit en envisagent une refonte. Historiciser le califat, comme 'Alî 'Abd al-Râziq dans *Al-islâm wa usûl al-hukm* (L'islam et les fondements du pouvoir, 1925) signifie le voir comme une construction historique étrangère à la révélation, avec une argumentation fondée sur la distinction entre l'autorité prophétique, qui appartient exclusivement à Muhammad, et le pouvoir royal élaboré par ses successeurs. En envisager une refonte, comme Muhammad Rashîd Ridâ dans *Al-khilâfa aw al-imâma al-'uzmâ* (Le califat ou l'imamat suprême, 1923), c'est considérer la fonction comme essentiellement juridique, c'est imaginer un calife dépourvu de pouvoir politique mais ayant la capacité de pratiquer l'*ijtihâd* et de faire appliquer partout la *sharî'a* dans les nouveaux États.

Avec la suppression du califat, enfin, de nouvelles formes de concertation sont offertes aux musulmans. Dès 1924, les ulémas d'al-Azhar proposent qu'un congrès se tienne au Caire pour examiner les conditions d'élection d'un nouveau calife. Réuni effectivement en 1926, il ne peut que conclure à l'impossibilité de cette élection mais est suivi par d'autres manifestations du même type : le Congrès du monde musulman organisé par Ibn Saoud à La Mecque en juin 1926, le Congrès de Jérusalem en 1931, le Congrès des musulmans d'Europe en 1935. Le Congrès de la renaissance islamique imaginé au début du XXe siècle par 'Abd al-Rahmân al-Kawâkibî n'est plus une utopie : certains ulémas et intellectuels musulmans de diverses nationalités, supposés représentatifs ou se déclarant comme tels, tentent de se concerter sur leurs affaires communautaires et sur les questions politiques les plus brûlantes, comme celle de la Palestine. C'est une pratique qu'allait institutionnaliser en 1969, sur de tout autres bases, l'Organisation interétatique dite de la conférence islamique (aujourd'hui Organisation de la coopération islamique, OCI).

Chapitre 6

Constructions nationales et étatiques (1923-1948)

La fin de la Première Guerre mondiale ouvrit au Moyen-Orient une période coloniale dont l'historiographie fut longtemps dominée par la question de la domination européenne et des résistances qu'elle suscita. Elle s'est ensuite diversifiée pour s'intéresser à d'autres sujets : les débats intellectuels abordés de façon plus large que les seuls discours nationalistes, le développement de couches sociales moyennes urbaines éduquées, impliquées justement dans ces débats, l'émergence d'une classe ouvrière à la faveur de l'industrialisation, l'histoire culturelle et littéraire très riche de cette période. L'histoire politique, quant à elle, est désormais relue à la lumière d'autres questionnements qui mettent l'accent sur la construction de l'État (définition de ses frontières, de sa population, de ses institutions) tandis que la domination européenne est abordée dans une perspective comparatiste et globale. On étudie en parallèle, non seulement les mandats français et britanniques au Proche-Orient, mais aussi les mandats entre eux, en Océanie, en Afrique et en Asie, grâce aux volumineuses archives de la SDN : celles-ci permettent de repérer les prémisses de normes et de pratiques internationales qui s'épanouiront pleinement après la Seconde Guerre mondiale.

Ces nouvelles approches bousculent la chronologie communément admise : au Moyen-Orient, comme à l'est de l'Europe, le conflit ne s'achève pas en 1918 mais au début des années 1920 ; quant à l'année 1945, elle paraît un tournant moins pertinent que 1948 (création de l'État d'Israël) ou même que le début des années 1950, quand une nouvelle génération politique, au nationalisme plus radical et teinté de panarabisme, accède au pouvoir. Dans l'entre-deux-guerres, l'année 1936 est une étape importante tant s'y bousculent mouvements sociaux,

manifestations, coups d'État, révoltes, indépendances, selon un effet de domino qui agite périodiquement l'ensemble du monde arabe.

Hégémonie britannique, présence française, intérêts américains

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, quasiment tous les États du Moyen-Orient étaient sous domination étrangère, la plupart sous protectorat britannique : de l'Égypte au Golfe, seuls la Syrie et le Liban (sous mandat français), le Yémen, la Turquie, l'Iran et le Najd saoudite échappaient à la tutelle de la Grande-Bretagne. À ce contrôle politique, particulièrement visible lors du tracé des nouvelles frontières, s'ajoutait une ingérence économique dont le secteur pétrolier offrait la plus saisissante illustration.

À nouvel État, nouveau territoire et nouvelles frontières. Celles-ci furent le plus souvent dessinées par les puissances protectrices ou mandataires, la France et la Grande-Bretagne. Imposées plus que négociées, ces lignes frontalières ne furent pas toujours acceptées. Les incidents y étaient d'autant plus fréquents que la circulation ne connaissait guère d'entraves ou de réglementation avant la chute de l'Empire ottoman et le développement des États bureaucratiques. De nouvelles lignes séparaient des zones jusque-là étroitement liées, comme le Sud-Liban qui regardait vers la Galilée et fut désormais contraint de se tourner vers le Nord et Beyrouth.

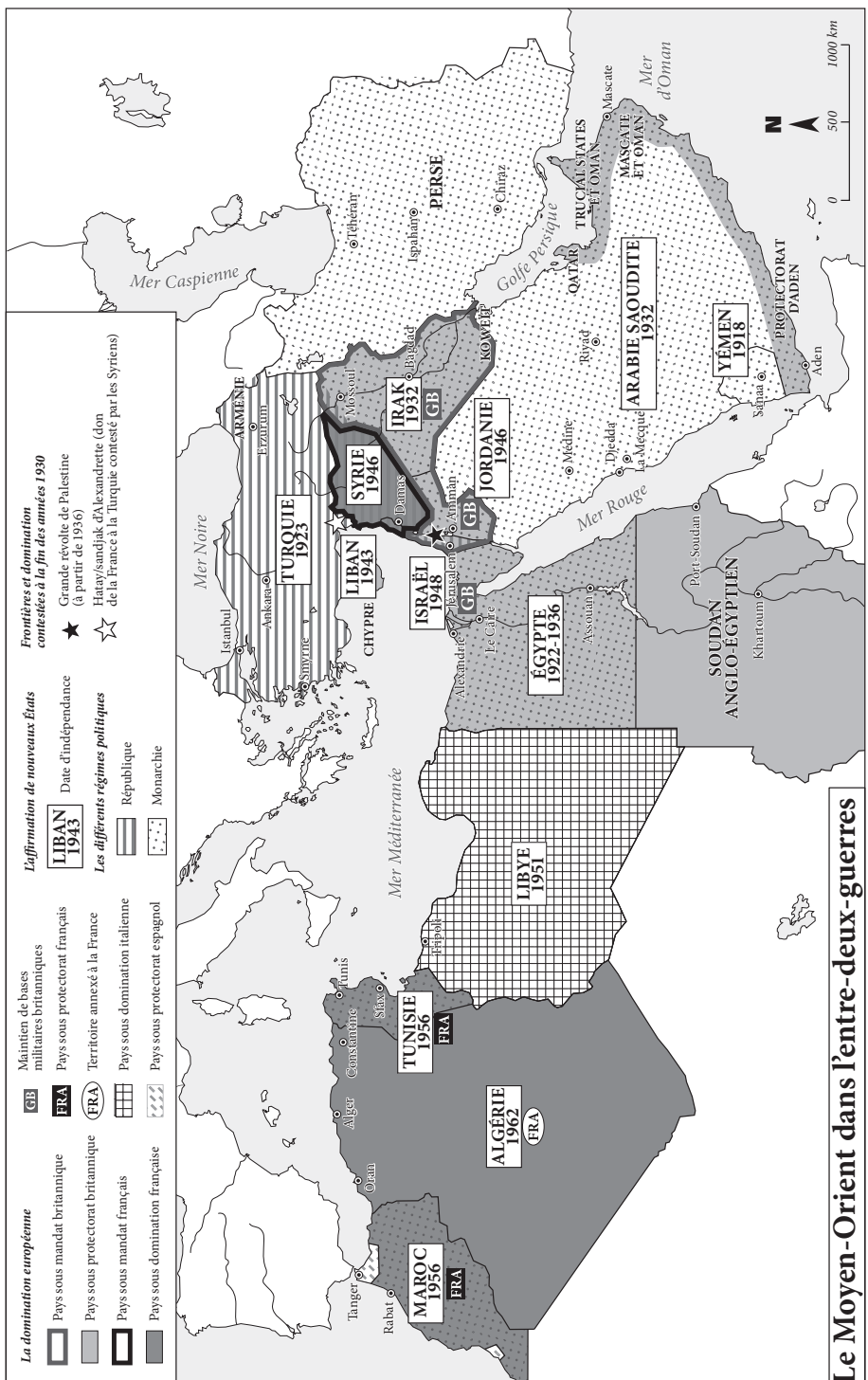
Les frontières de l'Irak avec l'Arabie des Âl Sa'ûd, le Koweït et l'Iran furent fixées par les Britanniques et officiellement acceptées par les différentes parties lors de la convention d'Uqair en décembre 1922. Elles restèrent cependant contestées pendant toute la période : entre l'Arabie Saoudite et le Koweït, un accord ne fut signé qu'en 1943. Entre la Transjordanie et l'Arabie des Âl Sa'ûd, la ligne de démarcation tint compte des avancées des troupes d'Ibn Saoud, tout en cherchant à les contenir. Le « manchon » vers l'Irak devait les empêcher d'atteindre la Syrie et maintenir la continuité territoriale entre la Palestine et l'Irak. En 1925, quelques semaines avant d'être chassé du Hedjaz par Ibn Saoud, le chérif 'Alî de La Mecque, fils du roi Hussein, fit don à son frère 'Abdallâh du nœud ferroviaire de Maan et du port d'Aqaba, modifiant la frontière de la Transjordanie au grand dam de son voisin saoudien.

Quant à l'ancienne province ottomane de Mossoul, doublement stratégique pour ses ressources pétrolières et son importante population kurde, elle était disputée entre les Turcs et les Britanniques qui

l'occupaient depuis la fin de la guerre et voulaient l'inclure dans l'Irak sous leur mandat. Les Turcs exigeaient un référendum que les Britanniques se refusaient à organiser : il leur paraissait impossible à mettre en œuvre dans un pays qui était vaincu et n'avait pas encore atteint, à leurs yeux, un niveau d'éducation et de civilisation assez « élevé ». Le nouvel État irakien plaidait évidemment lui-même pour l'extension de sa souveraineté à la province de Mossoul, mais il dut consentir au renouvellement de la concession de la Turkish Petroleum Company, dominée par des entreprises britanniques, pour soixante-quinze ans. En décembre 1925, la SDN trancha ce qui était devenu « la question de Mossoul » en faveur de l'Irak. Cet arbitrage fut suivi par un traité, signé à Ankara le 5 juin 1926, entre le Royaume-Uni, l'Irak et la Turquie. La Turquie reconnaissait la souveraineté irakienne sur l'ancien vilayet de Mossoul. En échange, l'Irak devait lui verser, pendant vingt-cinq ans à compter de l'entrée en vigueur du traité, 10 % des redevances (*royalties*) qu'il recevrait de la Turkish Petroleum (ou d'autres compagnies pétrolières prévues par l'acte de concession à la Turkish Petroleum). L'arbitrage rendu par la SDN en 1925 comprenait par ailleurs un volet kurde. Dans les territoires où les Kurdes étaient majoritaires, l'Irak était tenu de respecter leurs droits, de recruter des fonctionnaires kurdes et de reconnaître le kurde (sorani) comme langue officielle.

Entre la Turquie et la Syrie, le tracé de la frontière fut modifié pendant près de vingt ans, entre l'accord Franklin-Bouillon de 1921 et juin 1939, quand le sandjak d'Alexandrette (le Hatay selon la terminologie turque), dont la population comptait environ un tiers de turcophones, fut intégré à la Turquie. Quelques mois plus tard, un accord anglo-franco-turc garantissait à la France et à la Grande-Bretagne un soutien turc en cas de guerre en Méditerranée. L'opinion syrienne et arabe en retint que les puissances impériales n'hésitaient pas à sacrifier une partie des territoires arabes pour défendre leurs intérêts. Pendant tout l'entre-deux-guerres, la définition des frontières fut utilisée à des fins politiques par l'État turc comme par la France mandataire. Le premier présentait la zone frontalière comme un espace dangereux, hostile, dominé politiquement par la France, dans un discours qui visait à légitimer son pouvoir tout en cherchant à exclure les populations qu'il jugeait indésirables : anciens cadres de l'Empire ottoman, Kurdes, chrétiens assyriens. De son côté, la France encourageait l'installation de populations chrétiennes sur la zone frontalière, dans l'idée qu'elles ne mettraient pas en cause sa domination. La présence de ces réfugiés était vivement critiquée par les nationalistes syriens qui accusaient la France de poursuivre à la frontière sa politique de morcellement territorial.

Carte 8. Le Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres



Le Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres

Les frontières du Liban ne furent pas moins contestées : sur le terrain, le tracé de la ligne de séparation avec la Syrie n'était pas achevé au moment des indépendances. En 1936, au moment de la négociation du traité franco-syrien, de nombreuses manifestations rassemblèrent à Tripoli des partisans (notamment sunnites) d'un rattachement de la ville et de sa région à la Syrie. Plus au sud, la frontière syro-libano-palestinienne déçut profondément les sionistes qui voyaient leur échapper une partie du bassin du Jourdain.

La domination économique européenne s'exerçait principalement dans le domaine des transports (routes, chemins de fer, ports, canal de Suez) et de l'équipement (électricité, eau) où les investisseurs avaient obtenu des concessions sous l'Empire ottoman. Elle était aussi prégnante dans plusieurs secteurs agricoles, notamment à travers le monopole du tabac en Syrie exploité par une société française jusqu'en 1930. Depuis le début du XXe siècle, Européens et Américains investissaient un nouveau champ : le pétrole. Ils s'implantèrent d'abord en Iran, dont l'Anglo-Persian Oil Company exploitait le pétrole depuis 1913, puis en Irak, et enfin dans la péninsule Arabique. Découvert en 1927, l'important gisement de Kirkouk, au sud-est de Mossoul, fut exploité par un consortium de compagnies étrangères formé avant-guerre, la Turkish Petroleum Company, qui prit en 1928 le nom d'IPC (Iraq Petroleum Company). 95 % de ses parts étaient équitablement partagés entre la Shell, la Compagnie française des pétroles (qui avait remplacé la Deustche Bank après la Première Guerre mondiale), l'APOC (Anglo-Persian Oil Company), qui devint l'AIOC (Anglo-Iranian Oil Company) en 1935 (quand le nom Iran fut imposé dans les relations internationales) et un consortium de compagnies nord-américaines. Un particulier, Calouste Gulbenkian, possédait les 5 % restant. Le pétrole irakien était acheminé vers la Méditerranée grâce à un oléoduc mis en service en 1935. La Grande-Bretagne et la France n'ayant pas réussi à s'accorder sur son tracé, il se divisait en deux pour aboutir d'un côté à Haïfa, en Palestine, de l'autre à Tripoli du Liban. Dans le golfe Arabo-Persique, la découverte et l'exploitation du pétrole ne commencèrent qu'à la fin des années 1930. En 1933, les autorités saoudiennes accordèrent à la CASOC (California Arab Standard Oil Company), filiale de la Standard Oil of California, une concession de plus de soixante ans sur plus de la moitié de leur territoire. Le puits du champ de Damman commença à produire du pétrole en mai 1938. L'exploitation débuta en 1935 à Bahreïn, en 1937-1938 au Koweït, en 1939 au Qatar.

En dépit d'une forte augmentation en Iran (multiplication par dix entre 1918 et 1937) et en Irak, la production de pétrole du Moyen-Orient restait marginale dans la production mondiale. Avec 15,81 millions de tonnes, dont plus de la moitié provenant d'Iran (9,58 Mt) et le quart d'Irak (4,4 Mt), la production moyen-orientale restait dix fois inférieure à celle des États-Unis (168 Mt) et représentait un peu plus de 5 % du pétrole extrait dans le monde (278 Mt). Les compagnies britanniques contrôlaient alors 40 % du marché mondial (pétrole iranien inclus), avant les entreprises néerlandaises, françaises et américaines. Toutes bénéficiaient de larges possibilités de prospection et contrôlaient l'extraction, le raffinage et l'exportation. Les redevances ou *royalties* versées en échange aux États détenteurs de pétrole dépassaient rarement 12 % des bénéfices et servaient surtout à enrichir les dirigeants, une minorité de protégés et les compagnies elles-mêmes. En Iran, un nouvel accord de concession avec l'APOC signé en 1933, après des négociations houleuses, permit d'élever les *royalties* à 20 % des profits (au lieu de 16 %) et prévoyait de recruter davantage de personnel local, surtout pour l'encadrement. Mais la compagnie pétrolière gardait un statut d'extra-territorialité et ses comptes échappaient au contrôle iranien. En 1944, la CASOC devint l'ARAMCO (Arabian American Oil Company). L'entreprise américaine demeura pour longtemps un État dans l'État saoudien, dont les employés, ingénieurs ou militaires, vivaient dans des *compounds* strictement séparés de la société saoudienne. La concession accordée par Ibn Saoud à un moment critique pour les finances de son État lui permit cependant de renflouer ses caisses, de financer la guerre contre le Yémen et d'annexer le 'Asir.

La mainmise britannique et française sur le Moyen-Orient suscita partout des oppositions. Au Levant, la « révolte druze », ou « révolution syrienne » dans l'historiographie syrienne, contre la présence française (1925-1927), coïncida avec la guerre du Rif au Maroc. Pour réprimer ces différents mouvements, Britanniques et Français eurent recours à la force, instaurèrent la loi martiale, en Égypte jusqu'en 1923, en Syrie jusqu'en 1928. En 1929, la Palestine connut un nouveau bain de sang à Hébron et Safed : plus d'une centaine de juifs y furent massacrés à cause de rumeurs quant aux revendications sionistes sur le mur des Lamentations à Jérusalem. En mars 1930, la commission d'enquête rendit un deuxième Livre blanc dans lequel le gouvernement de Sa Majesté manifestait la volonté de tenir compte davantage des revendications des Arabes de Palestine et de restreindre l'immigration juive. Si les autorités britanniques jugulèrent provisoirement les mouvements armés et les accès

de violence, ces déclarations de bonne volonté, jointes à une répression sévère, ne parvinrent pas à faire taire durablement les protestations des nationalistes qui, attisées par la crise économique, reprirent avec vigueur au milieu des années 1930. En 1935, les manifestations des nationalistes égyptiens – désormais gagnés à la cause arabe – firent de nombreuses victimes. En quelques mois, le mouvement gagna la Syrie qui, à partir de janvier 1936, fut paralysée par la grève générale. La répression ne se fit pas attendre : le gouvernement fut suspendu, la loi martiale décrétée, les principaux leaders politiques déportés, et plus de 3 000 personnes arrêtées.

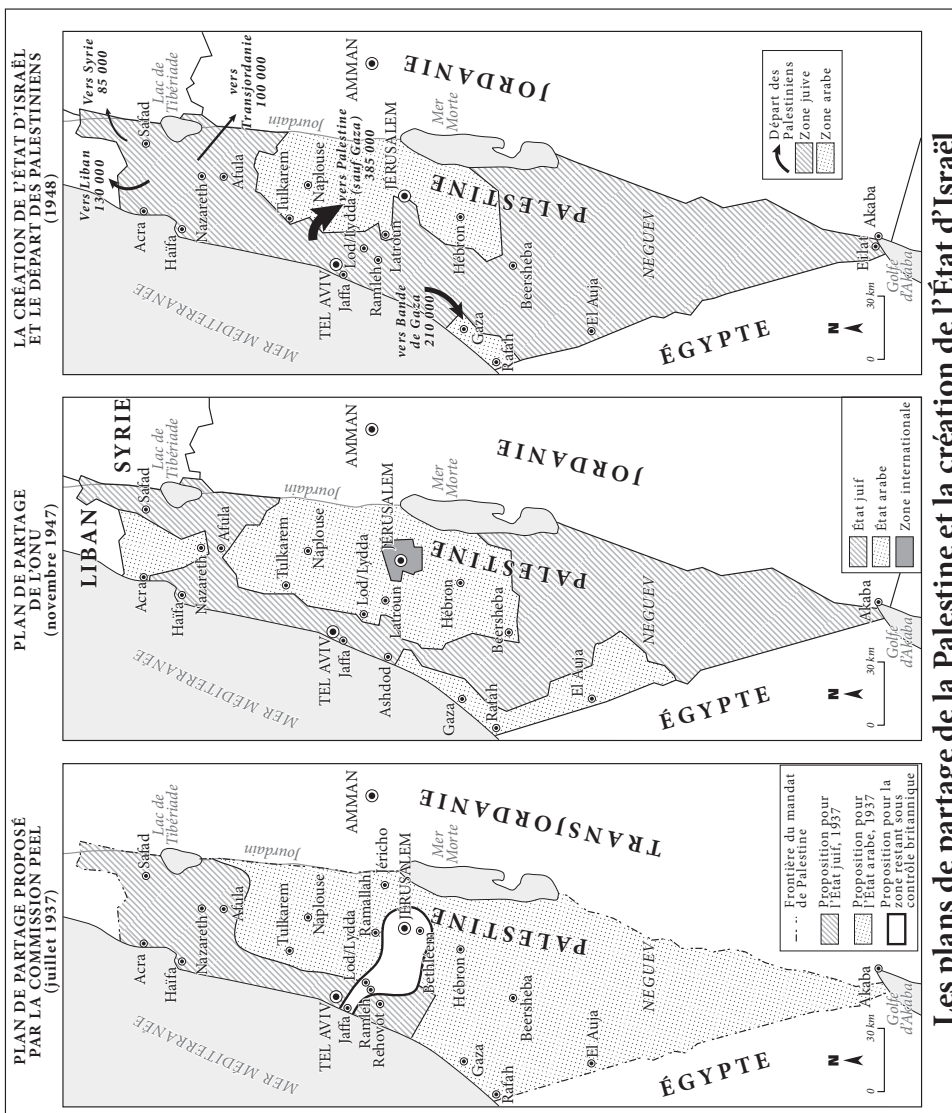
Le gouvernement britannique conservateur de Baldwin et la France du Front Populaire entamèrent des discussions avec les nationalistes des différents pays. En Égypte, le Wafd y participa et elles aboutirent au traité de Londres du 16 août 1936, dont la négociation avait été favorisée par le contexte international, et la menace que représentait la colonisation italienne de la Libye, mise en œuvre par le régime fasciste. L'Irak, où régnait un monarque hachémite et qui était indépendant depuis 1930, était entré à la Société des Nations en 1932. L'Égypte fit de même en 1937, à la suite de la Convention de Montreux qui entraîna l'abolition des capitulations et de nouvelles lois sur la citoyenneté. Cette souveraineté nouvelle était définie par des traités signés avec l'ancienne puissance dominante dont les intérêts étaient ménagés par les dispositions en matière de coopération militaire et diplomatique.

Le premier de ces traités de coopération fut négocié entre l'Irak, représenté par Nouri Saïd, et la Grande-Bretagne. Signé le 30 juin 1930, il octroyait à l'Irak son indépendance, mais prévoyait des consultations en matière de politique étrangère, une assistance mutuelle en cas de guerre, le droit pour la Grande-Bretagne de conserver des bases aériennes et de déplacer des troupes dans l'ensemble du pays en cas de guerre. En Égypte, un ambassadeur se substitua au haut-commissaire, mais la Grande-Bretagne conservait une garnison de 10 000 hommes aux abords du canal de Suez, dont la Compagnie demeurait aux mains des actionnaires de la City et des petits porteurs français. Cette politique britannique obligea le gouvernement français à négocier avec les indépendantistes syriens et libanais qui ne désarmaient pas. En 1936, l'année même du traité égypto-britannique, des traités de coopération furent signés successivement entre la Syrie puis le Liban d'une part, et la France du Front Populaire d'autre part. Ces textes qui ressemblaient aux traités négociés par la Grande-Bretagne (promesse d'indépendance, maintien de bases militaires, coopération en matière de politique étrangère) ne furent jamais ratifiés par les parlementaires

français, que le délitement du Front Populaire et la montée des périls en Europe (remilitarisation de la Rhénanie par l'Allemagne nazie) rendaient moins sensibles aux exigences nationalistes syriennes et libanaises, et qui trouvaient que la protection des minorités n'était pas assez garantie.

En Palestine, depuis 1933 et l'arrivée de Hitler au pouvoir, l'immigration juive n'avait cessé d'augmenter, en dépit des Livres blancs. Avec la cinquième *aliya* (1933-1939), plus de 200 000 nouveaux migrants juifs s'installèrent en Palestine (soit environ 26 000 par an) : en 1935, le nombre total des juifs de Palestine s'éleva à 355 000 (contre 60 000 en 1917) et le transfert des terres en leur faveur s'accéléra. En 1934, le mufti de Jérusalem, Hajj Amin al-Husseini (Hâjj Amîn al-Husaynî, 1897-1974), issu d'une des plus grandes familles de Palestine, lança une vaste campagne contre la vente de biens fonciers aux sionistes. Dans une fatwa, il assimila celle-ci à un péché contre l'islam. Des violences éclatèrent en avril 1935, sous la forme d'émeutes urbaines et de brigandages dans les campagnes où des bandes armées harcelaient les colons juifs, comme celle du cheikh 'Izz al-Dîn al-Qassâm en Galilée, qui mourut en novembre 1935 dans un accrochage avec la police britannique. Après la proclamation de l'état d'urgence par la puissance mandataire, éclata une grève générale spontanée, vite prise en main par les partis politiques palestiniens qui formèrent un Comité suprême arabe. Les Britanniques obtinrent la fin de la grève en octobre 1936, grâce à d'intenses négociations et à la médiation de plusieurs gouvernements arabes « indépendants », saoudien, irakien et transjordanien. Le rapport de la commission Peel, envoyée sur place pour enquêter sur les violences, fut le premier à envisager un partage de la Palestine. La répression s'intensifia après l'assassinat en septembre 1937 du commissaire britannique pour la Galilée. Devenu la bête noire des Britanniques, Hajj Amin al-Husseini fuit au Liban. La violence, qui réveilla les clivages confessionnels, s'accompagna de règlements de compte entre Arabes palestiniens, contre les collaborateurs des Britanniques ou des sionistes, contre des notables pour obtenir un moratoire des dettes, et contre des citadins jugés trop occidentalisés. Répression et représailles très dures (4 000 morts arabes de 1936 à 1939, 6 000 personnes emprisonnées en 1939) finirent par « pacifier » le territoire et laissèrent le mouvement national arabe palestinien laminé et divisé. Outre la loi martiale, les condamnations à mort ou les amendes collectives, les Britanniques eurent recours à des « boucliers humains » pour reprendre des agglomérations et détruisirent plus d'une fois les maisons des fauteurs de troubles : des procédés qui inspirèrent plus tard l'armée israélienne.

Carte 9. Les plans de partage de la Palestine et la création de l'État d'Israël



Les plans de partage de la Palestine et la création de l'État d'Israël

La portée de la grande révolte de Palestine ne tint pas seulement à sa place dans la construction nationale palestinienne, ni à la violence qui se maintint, en mode mineur, dans la Palestine mandataire jusqu'à la guerre de 1948. La question de Palestine devint une cause arabe, une cause islamique et finalement un problème régional majeur. Lors des négociations, Ibn Saoud, le gouvernement irakien et 'Abdallâh de Transjordanie proposèrent leurs propres solutions au conflit : arrêt de l'immigration, inclusion du Foyer national juif soit dans une fédération arabe placée sous la souveraineté des Hachémites d'Irak, soit dans l'union des deux rives du Jourdain sous souveraineté hachémite jordanienne. En mai 1939, les Britanniques promulguèrent un troisième Livre blanc qui prenait en compte une partie des revendications des Palestiniens : l'immigration juive en Palestine était désormais limitée à 75 000 entrées en cinq ans ; la Palestine ne serait ni divisée ni transformée en État juif sans l'accord des Arabes palestiniens. Ces derniers répugnèrent cependant à accepter les nouvelles orientations qui n'envisageaient pas la création d'un État indépendant avant dix ans. Quant aux sionistes, par la voix de l'Agence juive, ils les rejetèrent catégoriquement, à plus forte raison au début des années 1940, quand les menaces et les persécutions que connaissaient les juifs allemands depuis 1933 s'étendirent à l'ensemble de l'Europe pour aboutir à la Shoah. David Ben Gourion (1886-1973), président de l'Agence juive depuis 1935, préconisait une politique d'immigration clandestine, voire de désobéissance civile.

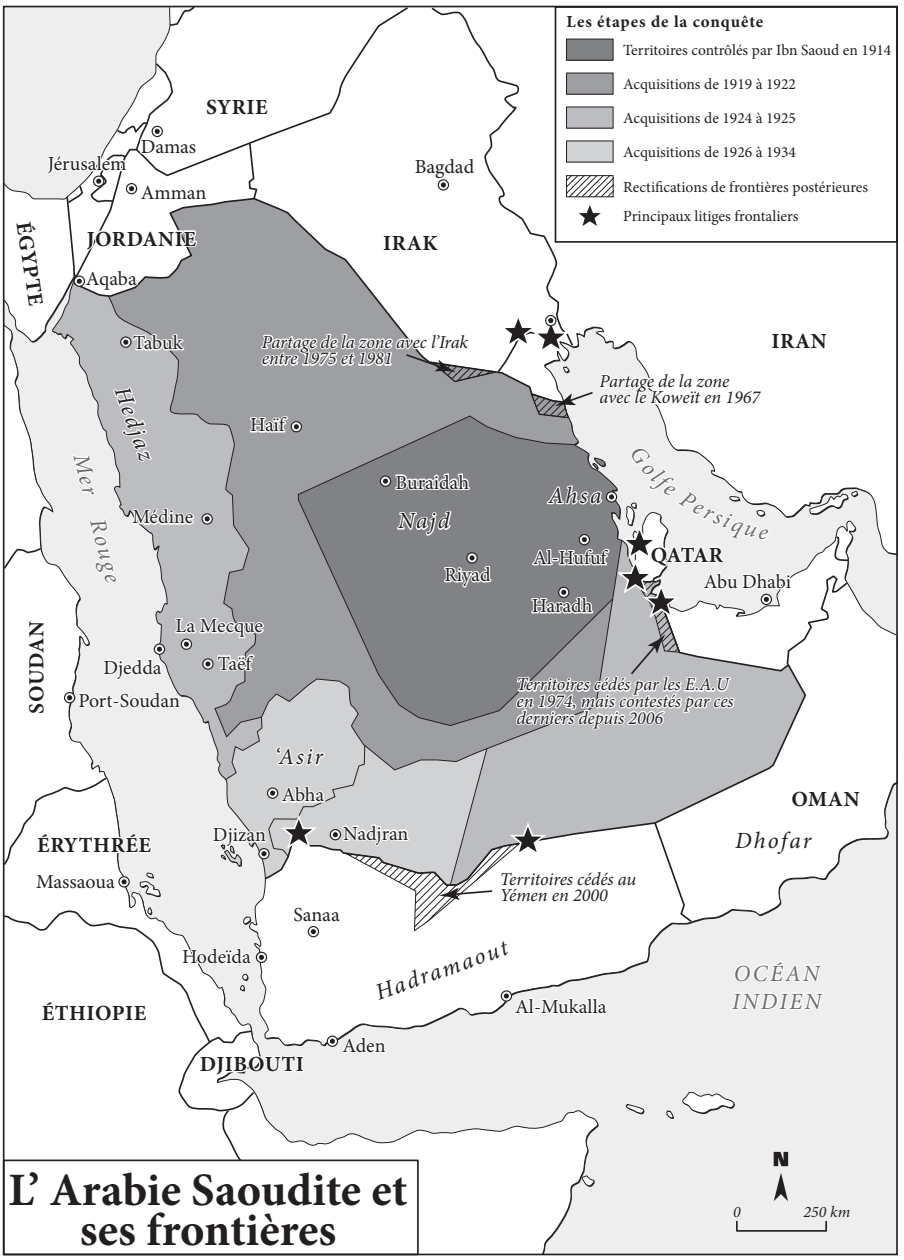
L'année 1936 marqua aussi le début de la révolte des conseils (*majlis*) dans le Golfe, un mouvement qui connut son apogée au Koweït en 1938. Dans cet émirat, les lacunes du système administratif, le sous-équipement en matière de santé et d'éducation et le contrôle étroit que l'émir dirigeant, le cheikh Ahmad al-Sabâh (r. 1921-1950), exerçait sur la désignation des membres du Conseil municipal de la ville, une instance créée en 1930, étaient patents. D'importants revenus étaient pourtant attendus de l'exploitation pétrolière, laquelle avait été concédée en 1934 par le cheikh Ahmad à l'APOC et à une société américaine, la Gulf Oil Corporation, réunies dans la Kuwait Oil Company (KOC). Dans ce contexte, les milieux d'affaires et l'oligarchie marchande, soutenue par une jeunesse éduquée dont les yeux étaient tournés vers l'Irak, revendiquèrent des réformes financières, administratives et institutionnelles, voire l'abdication du cheikh Ahmad. L'agitation commença en février 1938 et un meneur fut arrêté. Pour

éviter la répression, plusieurs membres du mouvement se réfugièrent en Irak, auquel les liaient des intérêts économiques (dans la production de dattes notamment) et dont le gouvernement encourageait leur action. La résolution du parti réformiste, qui poursuivit clandestinement ses activités au Koweït tout en trouvant des relais dans la presse irakienne, et la pression des Britanniques finirent par avoir raison des fortes réticences du cheikh Ahmad al-Sabâh. Il dut accepter l'institution d'un Conseil législatif de 14 membres, élus le 29 juin 1938 par quelque 150 électeurs, issus de grandes familles sunnites koweïties. Le Conseil se heurta rapidement à l'émir, qui entendait conserver ses prérogatives et se sentait menacé par l'Irak. Ayant exigé le contrôle de la redevance pétrolière, donc aussi un droit de regard sur la concession de la KOC, le Conseil législatif finit par être dissous en décembre 1938, au bout de six mois d'intense activité. Un second conseil fut élu sur des bases plus larges que le premier, mais également dissous en mars 1939 par le cheikh Ahmad qui n'était plus prêt à tolérer qu'un conseil consultatif.

Quatre États indépendants : Turquie, Iran, Arabie Saoudite et Yémen

Au milieu des années 1920 (voir tableau 6.1), la Turquie, l'Iran, les possessions d'Ibn Saoud (sultanat du Najd et du Ahsa, royaume du Hedjaz conquis en 1924-1925) et le Yémen étaient les seuls États indépendants au Moyen-Orient. La Turquie, désormais réduite à l'Anatolie et à la Thrace orientale, choisit de rompre avec l'Empire ottoman. Démographiquement, le génocide arménien, l'échange des Grecs avec les Turcs de Grèce et les très nombreux morts des guerres continues (1911-1923) l'avaient laissée exsangue. Ruinée par plus de dix ans de guerre, de la conquête italienne de la Libye en 1911 à la proclamation de la république en 1923, la Turquie dut honorer la dette ottomane dont elle détenait la majeure part (73 %), équivalant à deux milliards de francs germinal, d'après les comptes établis par le traité de Lausanne. Elle ne solda cette dette, dont le poids représentait encore 4 % de son budget à la fin des années 1920, qu'en 1948, après de multiples rounds de négociations avec ses créanciers.

Carte 10. L'Arabie Saoudite et ses frontières



En rupture déclarée avec l'Empire ottoman, le nouvel État turc, dirigé d'une main de fer par Mustafa Kemal, était une république, proclamée le 29 octobre 1923. Sa capitale était désormais Ankara, et non plus Istanbul.

Comme la plupart des hommes qui l'entouraient, Mustafa Kemal était l'héritier des Jeunes-Turcs et du Comité Union et Progrès. Nationaliste, nourri de positivisme, il aspirait à créer une Turquie nouvelle, débarrassée de son « carcan » oriental et peuplée de Turcs définis selon des critères raciaux. Après l'abolition du califat en 1924, une politique laïque – visant en fait à inféoder l'islam à l'État – fut appliquée. Le fez, symbole d'un Empire désormais honni, fut remplacé par le chapeau en 1925. Deux ans plus tard, l'islam cessa d'être religion d'État. En 1928, l'alphabet latin fut autoritairement substitué à l'alphabet arabo-persan (utilisé jusque-là pour écrire le turc ottoman) : dans un pays majoritairement analphabète, où une double écriture se maintint un certain temps, la réforme aboutit à terme à une vraie rupture avec le passé ottoman devenu, littéralement, illisible. Dans l'esprit d'une modernisation autoritaire et d'un alignement sur l'Occident, le système métrique fut imposé en 1931, le calendrier grégorien adopté en 1925 et le dimanche devint le jour férié hebdomadaire dix ans plus tard. En 1926, le nouveau Code civil interdit la polygamie, définit un âge minimum pour le mariage, donna à la femme des droits égaux face au divorce (qui n'était donc plus une répudiation), ainsi que dans l'héritage et la succession – au rebours de la loi islamique selon laquelle la sœur n'hérite que la moitié de la part du frère. À partir de 1934, les femmes turques furent en principe éligibles et électrices, mais leurs voix, comme celles des hommes, servaient surtout à plébisciter le candidat du parti unique. Résolument tournée vers l'Europe et fermement engagée par Mustafa Kemal dans une voie modernisatrice et « laïque » (non sans lien avec la période des *tanzîmât*), la Turquie faisait figure de modèle pour de nombreux penseurs ou dirigeants du Moyen-Orient.

En Iran, Rezâ Chah Pahlavi comptait parmi ses fervents admirateurs : son seul voyage à l'étranger fut d'ailleurs destiné à la Turquie. À l'exemple de son homologue, il aurait souhaité abandonner l'alphabet d'origine arabe, mais l'opposition déterminée du clergé chiite le dissuada de mener à bien ce projet. Il se contenta d'un changement de dynastie, sanctionné en décembre 1925 par le Parlement. Le nouveau nom de Pahlavi, l'ancienne langue de l'Empire sassanide, affirmait une tonalité à la fois fortement nationaliste et anti-islamique. Comme Mustafa Kemal, Rezâ engagea son pays dans la voie d'une modernisation brutale. Décidée en 1926, la construction du Transiranien fut achevée en 1938 : 1 394 km de voie reliaient désormais la mer Caspienne au golfe Arabo-Persique et devaient permettre au pouvoir en place à Téhéran de mieux contrôler son territoire. En 1935, la Perse prit officiellement dans les relations

internationales le nom d'Iran que les Iraniens avaient toujours utilisé. La même année, un nouveau Code civil ôta partiellement aux religieux leurs fonctions judiciaires. En 1928 et en 1934, des lois sur le costume obligèrent les hommes à porter d'abord le képi, ensuite le chapeau, mais les mollahs pouvaient y échapper grâce à un permis spécial. En 1936, le chah interdit le voile de visage pour les femmes, disposition qu'il fit appliquer non sans violence ni humiliation : les contrevenantes se voyaient arracher leur voile en pleine rue. Le clergé iranien conservait cependant une grande partie de son pouvoir et de son assise économique et sociale. Il continuait de percevoir un grand nombre de taxes religieuses. Dans un pays qui restait très pauvre, la politique modernisatrice et volontariste du chah plaçait ce dernier dans une situation inconfortable face à ce puissant clergé chiite, comme face à des élites dont beaucoup avaient soutenu la révolution constitutionnelle de 1906. Une partie des clercs chiites et de leurs familles s'accommodèrent pourtant du régime et de sa politique modernisatrice.

Pour les premiers mouvements islamistes arabes, nés à la fin des années 1920 entre Égypte et Syrie, la Turquie et l'Iran étaient suspects d'athéisme, contrairement au modèle saoudien. Le souverain Ibn Saoud tenait un discours inspiré du wahhabisme dans le rejet des hérésies et innovations blâmables (*bida'*), pour rester fidèle à sa vision néo-hanbalite de l'unicité divine et du message coranique : ce discours fondamentaliste fondé sur une interprétation étroite de l'islam rejetait ce qu'il désignait comme l'imitation servile de l'Occident. Le modèle wahhabite saoudien, jusque-là marginal et vilipendé, commença à séduire certains intellectuels islamistes, d'autant plus qu'Ibn Saoud, en partie grâce à l'aide des Britanniques, avait unifié l'essentiel de la péninsule Arabique sous sa bannière, rétabli l'ordre à La Mecque, et relancé le hajj.

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, les combattants wahhabites, les Ikhwân (frères), avaient été lancés à la conquête du nord du Najd. Recrutés parmi les Bédouins, les Ikhwân dont on estime le nombre à 150 000 hommes en 1920, devaient diffuser le wahhabisme et favoriser la sédentarisation des populations de la péninsule. En décembre 1924, ils s'emparèrent de La Mecque au prix d'exactions nombreuses, puis en 1925, de Taëf, Médine et Djedda, permettant au sultan du Najd, de prendre en 1926 le titre de roi du Hedjaz. Désormais, Ibn Saoud contrôlait le Hedjaz, notamment les Lieux saints, où les wahhabites ne tardèrent pas à s'imposer, en rasant les nombreux mausolées du cimetière de Baqî' à Médine. À La Mecque, de graves incidents éclatèrent avec la caravane du pèlerinage

égyptien. En 1927, Ibn Saoud signa un traité avec les Britanniques qui reconnaissaient son indépendance tandis qu'il renonçait à étendre sa domination sur les protectorats du Golfe et acceptait la domination hachémite en Irak et en Transjordanie. Il dut ensuite réprimer les Ikhwân, qui refusaient de se plier à cet accord (1929-1931), puis se proclama roi d'Arabie Saoudite en 1932. Roi et non sultan : Ibn Saoud faisait sienne la titulature, exempte de connotation religieuse, adoptée par le chérif Hussein en 1916 et en vogue dans l'entre-deux-guerres. Sur le plan institutionnel, la séparation resta nette entre le Hedjaz d'une part, dominé par le port cosmopolite de Djedda, et le reste du royaume organisé autour de Riyad. En 1944, quand les Américains ouvrirent une ambassade, ils l'installèrent à Djedda, port de la mer Rouge dominé par les commerçants et marqué par l'influence ottomane. La plupart des représentations diplomatiques y restèrent jusqu'à bien après la Seconde Guerre mondiale. L'ambassade des États-Unis ne fut transférée à Riyad qu'en 1984, à la même époque que l'ambassade de France.

En 1932, le conflit du nouveau royaume d'Arabie Saoudite avec le Yémen à propos du 'Asir n'était pas achevé : dans cette région, les Âl Sa'ûd se heurtaient aux ambitions de l'imam Yahyâ (1869-1948) qui avait imposé sa domination sur l'ensemble du Yémen ottoman à l'annonce de la défaite de l'Empire en 1918. Signé le 20 mai 1934 à l'issue d'une courte guerre saoudo-yéménite, le traité de Taëf finit par reconnaître la mainmise saoudienne sur le 'Asir. L'imam Yahyâ renonça la même année, pour une durée limitée à quarante ans, à toute revendication sur la colonie et les protectorats britanniques d'Aden. L'affirmation de l'État, qu'on appelait à l'étranger « royaume du Yémen » ou « royaume mutawakkilite » du Yémen (d'un des titres religieux de l'imam : al-Mutawakkil, « celui qui s'en remet à Dieu »), ne s'en heurta pas moins à des oppositions de tribus et de notables. Dans la jeunesse instruite ou parmi les militaires formés en Irak, des idées nouvelles se mirent à germer vers la fin des années 1930, et une exigence de réformes se fit jour. Au Caire, parmi les étudiants yéménites envoyés poursuivre leurs études à al-Azhar, une opposition au régime émergea au début des années 1940, avant de se désigner sous le nom de « Yéménites libres » (Free Yemenis ; al-Ahrâr al-Yamaniyyûn en arabe). Ayant à sa tête deux ulémas réformistes, Ahmad Muhammad Nu'mân (1909-1996) et Muhammad Zubayrî (1919-1965), cette opposition était influencée par les Frères musulmans et Fudayl al-Wartilânî (1906-1959), natif du département de Constantine, membre de l'Association des ulémas musulmans algériens, et inlassable promoteur de la cause arabe et de l'islam.

Une construction étatique troublée : Constitutions, armées, lois sur la nationalité, politiques éducatives et linguistiques

C'est aussi dans l'entre-deux-guerres que les différents États du Moyen-Orient élaborèrent une large part de leurs institutions nationales, dans un contexte de violence politique et de revendications nationalistes. Dans les années 1920, la plupart des pays, à l'exception de la Palestine et des États de la péninsule Arabique, adoptèrent des Constitutions. L'Égypte, l'Irak, l'Iran et la Transjordanie devinrent des monarchies parlementaires, la Turquie, la Syrie et le Liban des républiques. Partout, de larges pouvoirs furent accordés à l'exécutif. Au Liban, le président, élu par les députés, n'était pas responsable sauf en cas de haute trahison, et pouvait rendre exécutoire un projet de loi qui avait un caractère urgent et sur lequel la Chambre n'avait pas statué dans les quarante jours après son dépôt. En Égypte, le roi désignait le Premier ministre, pouvait renvoyer le gouvernement et dissoudre la Chambre. Dans la plupart de ces États, des élections furent organisées régulièrement.

L'entre-deux-guerres est souvent considéré comme un *liberal age*, un « âge libéral », pour reprendre le titre d'un célèbre ouvrage de l'historien britannique Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, qui portait sur la période 1798-1939. Le « libéralisme » politique était en fait assez relatif. Il tenait surtout à une certaine liberté de la presse, dont ce fut l'âge d'or, et à la tenue d'élections fréquentes, ouvertes à une large participation. Ni la lettre, ni l'esprit des différentes Constitutions ne furent respectés par des dirigeants ou des pouvoirs européens plus soucieux d'asseoir leur domination que de veiller au fonctionnement régulier des institutions, a fortiori d'un ordre démocratique. En Turquie, Mustafa Kemal instaura un parti unique (le Parti du peuple devenu le Parti républicain du peuple) qui prétendait représenter toutes les couches de la société. L'opposition, accusée de semer la division, fut muselée, la population strictement encadrée, les rébellions kurdes écrasées (notamment la rébellion kurde du cheikh Saïd en 1925) et le chef, d'abord *ghâzî* (commandant victorieux) puis Père des Turcs (c'est le sens du nom Atatürk que lui donna la Grande Assemblée nationale turque en 1934, lors du vote de la loi sur les noms de famille) fit l'objet d'un véritable culte. Au début des années 1930, les « six flèches », inspirées de l'Italie fasciste et de l'URSS, fixaient un programme idéologique pour la Turquie républicaine : nationalisme, républicanisme,

populisme, étatisme, laïcisme, révolutionnarisme. Véritable credo du régime, elles furent intégrées à la Constitution en 1937. En Iran, Rezâ Chah Pahlavi se comportait en autocrate. En Arabie Saoudite, au moment de la proclamation du Royaume, les partis politiques furent supprimés. Dans les pays, où la domination européenne était directe, la liberté d'expression était mieux respectée, mais les autorités françaises n'hésitèrent pas à suspendre la Constitution au Liban de 1932 à 1936, ou à dissoudre l'Assemblée constituante syrienne en 1930. Ils imposèrent alors leur propre texte. En Égypte, en 1930, le roi abrogea la Constitution de 1923 pour la remplacer par un nouveau texte qui renforçait ses pouvoirs, avant d'être contraint par les Britanniques à revenir à l'ancien texte en 1935.

L'État allait désormais de pair avec l'armée. Sa réforme avait été à l'origine des réformes égyptiennes, des *tanzîmât* ottomanes et des réformes menées en Iran. En Turquie et en Iran, ce furent des militaires qui prirent le pouvoir, mais dans bien d'autres États, l'armée occupait une place centrale : pour les nationalistes arabes, elle devait être le creuset de la nation ; pour les Européens, elle devait maintenir l'ordre à moindre coût. En Irak, l'homme fort du régime était Nouri Saïd, qui, rappelons-le, avait été officier de l'armée ottomane et avait participé à la Révolte arabe. Nommé chef d'état-major de l'armée irakienne en janvier 1921, il fut neuf fois ministre de la Défense avant d'être nommé Premier ministre entre 1930 et 1932 et de négocier le traité de 1930 avec la Grande-Bretagne. Un quart du budget de l'État était consacré à la défense. Les officiers étaient formés dans l'Académie militaire royale ouverte en 1924 et conçue sur le modèle britannique ; la loi sur la conscription entra en vigueur en 1934. En 1936, le chef d'état-major de l'armée irakienne prit le pouvoir. Il fut renversé par un autre putsch militaire, premier d'une série de coups de force (1937, 1938, 1939, 1941) qui firent de l'armée le véritable arbitre du pouvoir irakien.

En Transjordanie, la carrière militaire ouvrait de nouvelles perspectives aux Bédouins dont le mode de vie était remis en cause par la modernisation technique et politique du pays. Créée en 1920, la Légion arabe constitua le corps le plus fameux de l'armée transjordanienne. Elle fut dirigée à partir de 1939 par John Baggot Glubb (1897-1956), connu sous le nom de Glubb Pacha. Les Bédouins furent rassemblés dans une force nouvelle chargée de surveiller tout d'abord la frontière avec le Najd et du Hedjaz puis l'ensemble du territoire jordanien. En Égypte, il fallut attendre le traité de 1936 pour que le commandement de l'armée soit confié à des Égyptiens. L'Académie militaire s'ouvrit alors à des jeunes

Égyptiens d'origine modeste, dont Gamal Abd al-Nasser (1918-1970) ou Anouar al-Sadate (1918-1981) – les futurs Officiers Libres.

La Palestine faisait exception dans ce paysage politique. Aucune Constitution ne fut rédigée, aucune armée nationale ne vit le jour, le combat indépendantiste fut brouillé par le projet sioniste. La Charte du mandat définie en juillet 1922, explicitement favorable aux revendications sionistes, reconnaissait à l'Organisation sioniste mondiale le « droit de donner son avis […] et de coopérer dans toutes les questions économiques, sociales et autres, susceptibles d'affecter l'établissement d'un foyer national juif » (art. 4). Les droits de la population non juive étaient reconnus de manière ambiguë, sans que la charte évoquât leurs droits politiques. Alors que les Arabes palestiniens boycottaient les institutions mandataires, les sionistes mettaient à profit les nouvelles possibilités offertes par le mandat pour développer leurs institutions. Dès 1920, le nouveau Yichouv, qui désignait les populations juives installées en Palestine depuis la fin de l'Empire ottoman, élut sa première assemblée, la Knesset, dont émanait le Vaad Leumi, Conseil national, qui se dota progressivement de départements chargés des services publics (éducation, santé, culture…). L'Agence juive répartissait les certificats d'immigration et s'occupait de l'acquisition de terres en Palestine. Elle était secondée dans ce domaine par le Fonds national juif (KKL, Keren Kayemeth Leisrael), créé en 1901 pour acheter des terres qui étaient ensuite rétrocédées à des colons juifs. Le KKL s'adressait à des courtiers arabes (*simsâr*) afin que le vendeur ignore que l'acquéreur était sioniste. Dans la première moitié du XXe siècle, 1 000 km^2 des 27 000 km^2 que comptait la Palestine mandataire passèrent des Arabes aux sionistes. En 1946, un tiers des terres cultivées en Palestine appartenaient désormais aux colons juifs.

Tandis que les cadres sionistes venus d'Europe centrale et orientale, dotés d'une forte culture politique et rompus au militantisme, jetaient les bases d'un futur État, les Arabes palestiniens refusaient toute collaboration avec les Britanniques : elle aurait impliqué qu'ils reconnaissent la Déclaration Balfour et soient traités à l'égal des sionistes, dont ils refusaient catégoriquement les aspirations. En décembre 1920, le Congrès des associations islamo-chrétiennes réuni à Haïfa définit le programme des nationalistes palestiniens : rejet du sionisme, fin de l'immigration juive, arrêt du recrutement des Juifs dans l'administration mandataire, abrogation du statut officiel de l'hébreu, interdiction du drapeau sioniste, enfin formation d'un gouvernement national responsable devant un Parlement élu. Leur refus de participer au jeu politique mandataire obligea les

Britanniques à emprunter d'autres voies. En 1922, ils mirent en place un Conseil musulman suprême, élu pour quatre ans, qui contrôlait les *waqf*, exerçait une tutelle sur les tribunaux religieux, nommait les juges (cadis) et le personnel judiciaire. Son premier président fut le mufti de Jérusalem, Hajj Amin al-Husseini, qui devint le représentant des musulmans et, plus généralement, des Arabes palestiniens auprès des Britanniques. Dans ces conditions, il était impensable de mettre sur pied une armée nationale. Des forces armées se constituèrent cependant à la faveur de la grande révolte de 1936. Elles conservèrent une organisation très locale et peu structurée du côté palestinien. Parmi les sionistes, émergèrent plusieurs groupes dont la Haganah (la Défense), fondée dès 1920, le Lehi (Combattants pour la liberté d'Israël) et l'Irgoun (Organisation militaire nationale) qui lancèrent des actions contre les Palestiniens puis, dans les années 1940, contre les Britanniques.

La question de la nationalité qui participait à la fabrication de l'État national, était au centre de multiples préoccupations, locales, nationales, impériales et même transnationales si l'on songe que la nationalité servait à établir les documents de voyage des migrants. Au Proche-Orient arabe, les lois sur les nationalités datent du début des années 1920 (voir tableau 6.1) et portent généralement la marque de l'héritage ottoman. Dans l'Empire, la nationalité ottomane se transmettait de père en fils, mais pouvait être facilement demandée et acquise pour les résidents qui n'avaient pas d'autre nationalité connue (loi de 1869). Les nouveaux codes reprirent largement ces dispositions : c'est le père qui continua de donner sa nationalité à ses enfants. La nationalité pouvait être accordée par un État aux personnes qui y résidaient au moment de la promulgation du code et maîtrisaient une langue qu'il reconnaissait (arabe en général ; arabe, anglais, hébreu en Palestine). L'article 31 du traité de Lausanne prévoyait cependant un délai de deux ans à compter de son entrée en vigueur le 30 août 1924 – et, partant, de la fin de l'ordre ottoman –, pour permettre à toute personne perdant la nationalité ottomane de choisir entre la nationalité turque et la nationalité d'un pays sous mandat ou de l'Égypte. Cette disposition concernait essentiellement les Turcs – fonctionnaires ou militaires ottomans – installés hors de Turquie à la fin de la guerre, ou les émigrés en Égypte.

L'usage politique de ces codes en transforma considérablement la portée. Dans les mandats, ils permirent d'exclure différentes populations selon des lignes confessionnelles : les Kurdes implantés au Liban qui devinrent souvent apatrides parce que musulmans ; les chiites en Irak,

dont beaucoup, parfois d'origine iranienne ou soupçonnés de l'être, ne purent prouver qu'ils étaient ottomans, ce qui était nécessaire pour obtenir la nationalité irakienne. Au Liban, l'application de la loi inclut en revanche les Arméniens dont le nombre venait renforcer la prépondérance des chrétiens au sein de la population. C'est en Palestine que la rupture avec le droit ottoman fut la plus forte : les sionistes y furent réputés *provisional Palestinian nationals* (« ressortissants palestiniens provisoires ») avant 1925, quand les Arabes demeuraient toujours sujets ottomans. Pour les puissances mandataires, il s'agissait de conforter l'adhésion des populations à leur projet, celui d'un État majoritairement chrétien protégé par la France au Liban ou celui du Foyer national juif en Palestine. Là comme en Irak, la définition de la nationalité, qu'elle maintienne ou qu'elle bouleverse des équilibres démographiques, servait des politiques communautaires, voire confessionnelles.

En Égypte et en Turquie, où la souveraineté était mieux établie, les lois sur la nationalité servirent aussi à exclure des populations jugées étrangères et partant indésirables. La Turquie poursuivit la politique d'homogénéisation menée par les Jeunes-Turcs. Elle s'abstint d'étendre sa protection diplomatique aux émigrés ottomans qui n'avaient pas opté pour une nationalité après le 30 août 1926 (au terme des deux ans de délai laissés par l'article 31 du traité de Lausanne), alors qu'ils étaient internationalement considérés comme des citoyens turcs. En Égypte, la loi sur la nationalité accordait la nationalité aux enfants nés de père égyptien et à ceux « nés en Égypte d'un père étranger qui lui-même y [était] né lorsque cet étranger se rattach[ait] par la race à la majorité de la population d'un pays de langue arabe ou de religion musulmane. » Cette disposition permettait à d'anciens sujets ottomans, souvent des émigrés du Levant, de devenir égyptiens. Jusqu'à ce qu'ils fissent un choix et que leur nationalité fût clairement établie, ils furent considérés comme des sujets locaux sans droits politiques. La loi égyptienne marquait la volonté de l'État de contrôler les mouvements de population sur son territoire, de réserver certains emplois à sa population nationale et de mettre fin aux privilèges des « protégés » ou des minorités considérés comme allogènes (les Syriens d'Égypte, parfois présents depuis le XVIIIe siècle, les Grecs, les Italiens, les anciens sujets de l'Autriche-Hongrie). C'est ainsi que l'Égypte mit en place un visa (1922) et interdit l'exercice de certaines professions libérales (avocat, médecin, pharmacien) aux étrangers qui n'auraient pas passé un examen professionnel à partir de 1927. En 1937, la convention de Montreux mit fin aux capitulations et aux tribunaux mixtes, et donna dix ans aux étrangers, parfois apatrides, qui vivaient en

Égypte depuis leur naissance mais n'en avaient pas la nationalité, pour soit demander la nationalité égyptienne soit choisir celle d'un autre pays et, dans ce cas, quitter le pays. Dernière étape dans cette politique de contrôle des populations de liquidation du passé ottoman : les tribunaux communautaires furent supprimés en septembre 1955.

Dans le Golfe, l'adoption de lois de nationalité fut plus tardive qu'au Proche-Orient. Il s'agissait surtout, aussi bien pour les Britanniques que pour les émirs, de contrôler les migrants dont l'afflux était lié à l'exploitation du pétrole. Jusque dans les années 1930 à Bahreïn, plus tard dans les autres émirats, ce furent les Britanniques qui délivrèrent des certificats d'identité comme documents de voyage. À Bahreïn, la loi de 1937 sur la nationalité força les riches commerçants d'origine iranienne installés sur place, les *'Ajam* (par opposition aux *'Arab*), à choisir entre l'Iran et leurs affaires bahreïnies. Au Koweït, la loi de 1959 distingua la citoyenneté accordée aux Koweïtiens ou aux descendants de Koweïtiens présents dans l'émirat avant 1920 (c'était la date d'une bataille contre les Ikhwân d'Ibn Saoud, magnifiée en victoire de la résistance nationale). Les autres habitants acquirent une nationalité de seconde zone qui ne leur conférait aucun droit politique. Comme il était souvent difficile à un individu de prouver sa résidence avant 1920, l'administration trancha en dernier recours dans un sens favorable aux familles liées à l'émir. La nationalité dessinait des cercles concentriques plus ou moins proches du pouvoir, dont il était difficile de sortir, sauf sur décision du prince, selon une logique de segmentation des groupes nationaux plus propre aux empires qu'aux États-nations.

La définition de la nationalité par les États et la délivrance de documents de voyage pour mieux contrôler les migrations se conjuguèrent pour donner naissance aux papiers d'identité. En Iran, la délivrance des premiers papiers d'identité eut lieu en 1916 (en France, 1917), quand le chah instaura les premiers *shinâsnâma*, mais ce document ne fut vraiment institutionnalisé qu'avec la création du Département d'enregistrement de la population en 1927. Comme en Turquie, l'enregistrement obligeait les populations à se doter d'un nom de famille alors que le processus d'identification au Moyen-Orient, sauf pour les familles de notables, passait par la généalogie (via le *nasab* et la *kunya*) et des spécifications liées à l'origine géographique ou au métier (*nisba*). En Turquie et en Iran, le patronyme choisi correspondit parfois à un métier réellement exercé, ou à la *nisba* de l'ancêtre le plus connu, mais il pouvait aussi être imposé arbitrairement par l'administration. Le nom trilitère (*ism thulâthî*) situant l'individu dans une généalogie patrilinéaire avec le nom de son père et celui de

son grand-père (exemple : Ahmad Muhammad Mahmûd) resta d'ailleurs l'usage dans de nombreux pays arabes, notamment en Égypte.

On devint alors Syrien, Irakien, Palestinien, Libanais, Turc ou Iranien, dans des frontières nouvelles. Un arsenal de symboles et de cérémonies (timbres, billets de banque, cérémonies) fut utilisé pour conforter l'attachement national des populations. Sur les billets de banque et les timbres étaient représentés des monuments du passé antéislamique. L'Égypte célébrait les Pharaons, le Liban les Phéniciens, l'Irak les Assyriens, la Turquie les Hittites et l'Iran pahlavi les bâtisseurs de Persépolis, à tel point que le passé préislamique faisait désormais « partie intégrante de l'arbre généalogique propre à l'État moyen-oriental moderne » (Emmanuel Sivan). Un cas d'idéologisation extrême fut la Turquie kémaliste. Entre le 15 et le 20 octobre 1927, Mustapha Kémal y prononça un discours de trente-six heures resté connu comme « le Discours » par excellence, le *Nutuk* : édité et traduit en de multiples langues, c'était un texte-fleuve qui réécrivait l'histoire de la Turquie, appelait les jeunes générations à la poursuivre et en imposait la version officielle. L'État républicain n'avait de cesse de glorifier la nation turque. En 1931, on créa un Institut turc d'histoire et en 1932, un Institut turc de langue qui s'efforcèrent de diffuser l'idée que toutes les civilisations d'Anatolie ou de Mésopotamie (Hittites, Sumer) étaient turques et que, par conséquent, les civilisations et les langues de l'humanité auraient été d'origine turque. À travers le recours au passé, il s'agissait pour la République turque d'attacher la population à un État dont le roman national exaltait le territoire et les grands hommes, en évacuant les héritages byzantins ou islamiques.

Le système éducatif, qui se déployait dorénavant dans un cadre national, fut mobilisé pour développer la conscience nationale et former des citoyens, dans une région où la grande majorité de la population restait analphabète. La scolarisation progressait. En Égypte, dans les générations nées vers 1920, un quart à un tiers des garçons était scolarisé. Le nombre de lycéens passa de 10 000 en 1913-1914 à plus de 60 000 à la veille de la Seconde Guerre mondiale. En Syrie, les effectifs des écoles publiques crûrent de 70 % entre 1928 et 1937. En Irak, le nombre d'élèves dans l'enseignement primaire doubla entre 1950 et 1958, comme dans le secondaire. L'instruction des filles progressait aussi, même si elle demeurait à un niveau modeste. Partant, il est vrai, de très bas, le nombre de filles scolarisées fut multiplié par huit en vingt ans en Égypte, pour atteindre 255 000 en 1934, et par dix en Iran entre 1922 et 1941, date à laquelle elles étaient 88 000. Dans tous les États, coexistaient plusieurs réseaux

scolaires, publics ou privés, locaux ou étrangers, nationaux ou communautaires, religieux ou plus neutres. Il n'était pas rare, jusque vers 1950 ou 1960, que l'on passât de l'un à l'autre, d'une année sur l'autre, voire parfois dans la même journée : du *kuttâb* (l'école coranique) tôt le matin ou en fin d'après-midi, à l'école publique d'État, de l'établissement congréganiste à une institution communautaire confessionnelle ou publique. L'État en construction étendait progressivement son contrôle sur ce système éducatif sans y parvenir encore parfaitement : dans les protectorats ou les mandats, la domination européenne favorisa le maintien des institutions étrangères dont beaucoup, fondées à l'époque ottomane, scrutaient ces évolutions avec inquiétude. La définition des diplômes et des cursus rendait plus difficile le passage d'un réseau à l'autre et contribuait à unifier les différents systèmes dans un cadre national.

Les universités, attributs de l'État-nation, se développèrent dans la période, mais restèrent fréquentées par une élite étroite, à côté d'universités privées et, bien sûr, des grandes universités islamiques toujours très fréquentées – al-Azhar au Caire, *hawza* chiites des Villes saintes du sud de l'Irak (Najaf, Karbala) et de l'Iran, où les centres d'enseignement de la ville de Qom connurent un véritable essor. En Palestine, l'Université hébraïque de Jérusalem, fut fondée en 1918 et inaugurée en grande pompe le 1er avril 1925, devant un parterre de personnalités britanniques et sionistes. Parmi elles, se trouvait Chaïm Weizmann, un artisan essentiel du projet, pour lequel Albert Einstein s'était également dépensé en levant des fonds aux États-Unis. L'institution se développa dans les années 1930 : si l'enseignement y était officiellement en hébreu, elle était encore imprégnée de culture allemande, tant par sa conception, que par l'origine de ses étudiants et de ses professeurs, de grands savants nés ou formés en Allemagne ou à Vienne, tels que Martin Buber, Adolf Fraenkel ou Gershom Scholem. En Iran, on créa dans les années 1920 des écoles supérieures (médecine, droit) qui jetèrent les bases d'une université. L'Université de Téhéran comptait 1 000 étudiants en 1932 et 2 000 en 1941 : de très nombreux étudiants, boursiers de l'État iranien ou non-boursiers, partaient étudier dans les universités françaises. L'Université égyptienne, fondée en 1908, devint université d'État en 1925 ; les étudiants du Caire pouvaient également étudier à l'American University in Cairo, fondée en 1919, à moins qu'ils ne choisissent – ce qui était souvent le cas dans les élites alors francophones – de faire leurs études en Europe.

Au Liban, l'État s'affirma dans un domaine dominé par l'initiative privée et souvent confessionnelle – soit l'Université Saint-Joseph et l'AUB,

l'American University of Beirut, qui succéda en 1920 au Syrian Protestant College – et créa l'Université libanaise en 1953. Dans les pays du Golfe, la création d'un enseignement supérieur fut beaucoup plus tardive. Ceux qui voulaient poursuivre un cursus académique partaient à l'étranger, à Beyrouth, au Caire, voire plus loin, en Grande-Bretagne ou aux États-Unis. Ils n'étaient pas assez nombreux pour occuper l'ensemble des postes qualifiés d'enseignants, d'ingénieurs, de fonctionnaires ou de médecins que multipliaient la croissance de l'appareil d'État et les transformations de la société. Les pays du Golfe durent recourir à une importante main-d'œuvre étrangère, souvent arabe. En Irak, le système d'enseignement accordait une large place dans ses programmes à l'arabe, l'histoire et l'instruction civique. Le directeur de l'Éducation était un nationaliste arabe connu, fils d'un fonctionnaire ottoman originaire d'Alep, Sâti' al-Husrî (1880-1967). Il avait fait ses études à Istanbul. Ottomaniste fervent, il était ensuite passé au service de Fayçal pendant la Révolte arabe, et finalement devenu directeur de l'Éducation en Irak, où il s'efforça de promouvoir un nationalisme irakien et arabe.

Dans bien des États, la langue était au cœur des préoccupations nationalistes. À la fin de la Première Guerre mondiale, naquit l'Académie arabe de Damas dominée par la figure de Muhammad Kurd 'Alî (1876-1953), Syrien d'origine kurde, à la fois journaliste et écrivain. La nouvelle institution, qui avait vu le jour au moment du Royaume arabe, entendait faire œuvre de traduction pour accompagner le passage de l'Empire ottoman à un gouvernement arabe. Son action fut bien plus large et contribua à la modernisation de la langue arabe, à son rayonnement par l'édition de textes et à l'élaboration d'un patrimoine littéraire dont la connaissance était diffusée par des conférences et des festivals. En 1936, l'Académie arabe de Damas commémora le millénaire du poète Al-Mutanabbî (915-965) dont les vers à la gloire de l'émir d'Alep Sayf al-Dawla étaient relus dans une perspective nationaliste arabe. La fondation d'une autre Académie arabe au Caire en 1932 montra néanmoins la difficulté à unir les aspirations unitaires dans le nouveau cadre étatique. En Turquie, l'adoption de l'alphabet latin rapprocha le turc des langues européennes tandis que son lexique fut épuré des mots d'origine persane ou arabe, au profit de mots turcs parfois inventés ou réinventés pour la circonstance, pour mieux rompre avec les idiomes du Moyen-Orient. L'Iran procéda lui aussi à une réforme de sa langue, grâce à une Académie de langue persane, créée en 1935, qui tenta de « purifier » la langue de ses termes arabes et turcs.

De façon plus radicale encore, le Yichouv se dota en Palestine d'une langue nouvelle, l'hébreu moderne. Progressivement élaboré par un

Comité de la langue [hébraïque] dont le fondateur avait été Eliezer Ben Yehuda (1858-1922), l'hébreu était considéré comme la seule langue susceptible d'unir des migrants venus de tous horizons. C'est toutefois le yiddish, l'allemand ou le russe que les colons juifs ashkénazes parlaient dans la Palestine des années 1930, alors que l'anglais, l'arabe et l'hébreu étaient langues officielles de la Palestine mandataire. Après 1945, la destruction du judaïsme européen lors de la Seconde Guerre mondiale et la quasi-disparition du yiddish sous les coups successifs du nazisme, puis de l'antisémitisme soviétique, firent désormais de l'hébreu l'idiome partagé des Juifs de Palestine. Le 19 mai 1948, un amendement adopté par le gouvernement d'Israël décréta que l'anglais n'était plus langue officielle. Lorsqu'arrivèrent plus tard les séfarades francophones ou arabophones, l'hébreu moderne resta la seule langue officielle en Israël jusqu'à ce que, le 19 juillet 2018, la Knesset fît de l'arabe une « langue à statut spécial » pour les millions d'arabophones israéliens.

La création d'une économie nationale

L'emprise européenne n'empêcha pas le développement d'une économie nationale que la Seconde Guerre mondiale accéléra. La croissance du secteur agricole lié à l'Europe se poursuivit : huile, soie au Liban, coton en Égypte et en Syrie, palmeraies en Irak, oranges de Jaffa. Les profits réalisés dans l'agriculture commerciale étaient réinvestis dans l'industrie. En Syrie, de petites entreprises le plus souvent familiales furent créées dans l'agroalimentaire, le bâtiment (cimenterie) ou le textile. Ces investissements nourrissaient un « capitalisme colonial », expression qui désigne, sous la plume de Joel Beinin, à la fois l'intégration de l'économie au capitalisme mondial, la réorganisation de la production familiale qu'elle provoquait et la faible intervention de l'État. Dans certains pays, le capitalisme en question eut à souffrir du morcellement de l'ancien territoire ottoman, les nouvelles frontières impliquant de nouvelles barrières douanières dont les tarifs augmentèrent après la crise de 1929. Si elles protégeaient certaines entreprises de la concurrence, elles conduisaient aussi à restreindre leur marché et freinaient à terme leur développement. Entre le Liban et la Syrie, la France maintint cependant une « union douanière » qui disparut en 1950. Ce dispositif avantageait plutôt les produits libanais (ou importés par les Libanais via le port de Beyrouth) auxquels il ouvrait le marché syrien.

En Égypte, se développa un capitalisme local qui, bien qu'en partie animé par des Européens ou les membres des communautés minoritaires, prit une tournure de plus en plus nationaliste. La Société Générale des Sucreries et de la Raffinerie d'Égypte, une société française, resta l'entreprise la plus importante en Égypte jusqu'à la fin des années 1920, exploitant la canne à sucre de Haute-Égypte grâce à l'expérience acquise par son directeur, le Belge Henri Naus, en Indonésie. Ce dernier – fils de Joseph Naus qui réforma les douanes en Iran au début du XXe siècle – fonda en 1922 la Fédération égyptienne des industries et la dirigea jusqu'à sa mort en 1938 : proche de Sidqî, Premier ministre de 1930 à 1933, il réussit en 1930 à obtenir des droits protectionnistes en remplacement du libre-échange imposé par les Britanniques. La progressive indigénisation de la Fédération dans les cadres économiques du pays participait aux revendications nationalistes, et l'on peut légitimement considérer Naus comme un champion de l'industrialisation égyptienne. À sa mort, les parts des Sucreries passèrent pour l'essentiel aux mains d'Ahmad 'Abbûd Pacha, un magnat égyptien. En 1920, plusieurs grands propriétaires fonciers fondèrent la banque Misr (Misr signifiant « Égypte » en arabe). Cet établissement qui se voulait une banque égyptienne pour les seuls Égyptiens promouvait le réinvestissement des capitaux fournis par l'exploitation du coton dans l'industrie textile ou le cinéma. Dans un pays dont l'élite économique était dominée par les étrangers, Européens et *mutamassirûn* (Grecs, Italiens, Arméniens, Syriens d'Égypte souvent chrétiens), la banque Misr fut l'artisan de l'égyptianisation dont la Misr Spinning and Weaving Company, fondée à Mahalla al-Kubra dans le Delta en 1927, fut une réalisation emblématique. Cette évolution du capitalisme colonial vers une indigénisation des entreprises comme de la main-d'œuvre était un phénomène commun à l'ensemble des pays du Moyen-Orient, dans un processus que la Seconde Guerre mondiale accéléra. En 1945, la Misr Spinning and Weaving Company était la plus grande entreprise industrielle du Proche-Orient.

L'essor d'une bourgeoisie d'entrepreneurs était encore plus net dans un pays indépendant comme la Turquie, où il était énergiquement encouragé par l'État. Protectionnisme, planification, et investissements formaient les piliers de l'« étatisme » turc qui était largement inspiré du modèle soviétique (planification, développement d'un large secteur public y compris dans l'industrie) mais ne supprima pas l'initiative privée. Cette politique privilégiait les moyens de transport (routes et voies ferrées), le secteur énergétique (construction de centrales énergétiques) et les investissements industriels et agricoles grâce à la création de banques et de

coopératives. Une industrie locale (textile, chimie, sidérurgie) se développa, dans un contexte presque autarcique et sous le contrôle attentif de l'État. Si les entreprises d'État ne regroupaient que 1 % de l'emploi total du pays à cette date, la bureaucratie, tournée en dérision par Ahmet Hamdi Tanpinar (1901-1962) dans *L'Institut de remise à l'heure des montres et des pendules*, poursuivait son essor.

D'autres secteurs économiques connurent une forte croissance, comme le tourisme, soutenu par les puissances mandataires au Liban, en Syrie, et en Palestine. Les croisières de la Méditerranée faisaient escale à Beyrouth et en 1927, parut le premier *Guide Bleu* sur la Syrie. En Égypte, les croisières sur le Nil avaient vu le jour dès 1869 avec l'agence Thomas Cook, et environ 80 guides touristiques lui furent consacrés entre 1890 et 1914. L'entre-deux-guerres permit aux antiquités pharaoniques d'attirer des visiteurs toujours plus nombreux, surtout après la découverte de la tombe de Toutankhamon en 1922. L'Orient-Express franchissait désormais le Bosphore à Istanbul, ce qui permettait de poursuivre le voyage vers Bagdad et Bassora d'une part, vers la Palestine et l'Égypte d'autre part. L'entre-deux-guerres vit aussi les débuts de l'aviation civile dont la faible capacité des appareils entravait le développement. Signe de leur affirmation sur la scène internationale, la plupart des États se dotèrent cependant d'une compagnie nationale, comme Egypt Air, créée en 1932, la Middle East Airlines, fondée en 1939 à Beyrouth et Iraqi Airways à Bagdad en 1945. Le nouveau moyen de transport de l'entre-deux-guerres fut incontestablement l'automobile. Apparue au tout début du siècle (1908 à Bagdad), elle entraîna l'émergence de nouveaux métiers : carrossiers, garagistes, mécaniciens, vendeurs de pièces détachées… La circulation automobile obligea à la construction d'un réseau routier qui enserrait progressivement le territoire national dans son maillage. Celle-ci fut lente et progressive. Dans le monde rural, où vivait l'écrasante majorité de la population, c'était encore – et pour longtemps – la piste poussiéreuse qui mettait à l'épreuve les rares voitures, tandis qu'ânes et mulets continuaient à parcourir les chemins de montagne.

Croissance des villes, prégnance des campagnes

Les nouveaux loisirs étaient investis par une élite urbaine dont l'aisance venait encore souvent des campagnes : en Égypte, les grands propriétaires fonciers formaient 43 % des députés et 58 % des membres du

cabinet entre 1923 et 1952. Mais cette élite tenait aussi à l'essor du secteur industriel, parfois lié aux intérêts des puissances coloniales. Les affaires communes n'empêchaient pas l'adhésion convaincue des bourgeoisies aux idées nationalistes. Les efendis, du nom donné aux fonctionnaires de l'État ottoman, étaient désormais médecins, juristes, ingénieurs ou journalistes. Ils parlaient ou faisaient mine de parler au moins une langue européenne, portaient des complets-vestons et se coiffaient d'un tarbouche. Peinant à trouver des épouses qui obéissent aux nouvelles normes du mariage – désormais conçu comme un compagnonnage entre époux égaux –, ils continuaient souvent à conclure des mariages traditionnels sur une base inégale et à épouser des femmes analphabètes, très souvent leur cousine.

Depuis les dernières années du XIXe siècle, les rares femmes qui avaient reçu une instruction un peu poussée prétendaient pourtant occuper une place nouvelle dans l'espace public : écrire des articles, publier des revues, diriger des associations, organiser des manifestations. Les revues féminines écrites par des femmes se multiplièrent dans le monde arabe durant l'entre-deux-guerres. Grâce à la légitimité acquise en 1919 lors de la révolution, grâce aussi à sa qualité de fille et de femme de pacha, Hudâ Sha'râwî put ôter son voile de visage à la gare du Caire en 1923, en même temps que la jeune Sayza Nabarâwî et que la professeure d'arabe Nabawiyya Mûsâ : les trois femmes revenaient d'une Conférence féminine internationale à Rome. Il faut souligner que si ce geste resta célèbre et fit sensation dans un certain milieu urbain favorisé, bien des femmes du peuple et toutes les paysannes avaient toujours eu le visage dévoilé. Au Liban, c'est la fille d'une grande famille sunnite de Beyrouth, 'Anbara Salâm (1897-1986), qui fut la première dans son milieu à se dévoiler publiquement lors d'un discours à Beyrouth en 1927 : mariée par la suite à un Palestinien, Ahmad al-Khâlidî, elle fit partie du comité des femmes palestiniennes qui, en octobre 1929, dans le contexte des graves troubles que connaissait alors la Palestine, organisa une manifestation automobile, première du genre à Jérusalem, contre la mise en œuvre de la Déclaration Balfour.

Commencée au siècle précédent, la croissance des villes s'accéléra à la fin des années 1930 (tableau 3.2). Le Caire restait, et de très loin, la plus grande ville arabe : le taux de croissance, qui oscillait entre 1,5 et 2 % par an dans les années 1920, dépassa 4 % après 1936. La ville comptait déjà deux millions d'habitants en 1947. L'essor urbain, alimenté non seulement par le solde migratoire mais aussi par l'accroissement naturel, était directement corrélé à l'essor général de la population. Le Moyen-Orient entrait dans la première phase de la transition démographique, avec de fortes

disparités géographiques, confessionnelles et selon que l'on habitait en ville ou à la campagne. En Égypte, le taux de mortalité infantile, qui s'établissait en moyenne à 300 pour mille jusqu'à la fin des années 1930, oscillait entre 150 pour mille à Damiette au nord-est du Delta et 350 pour mille à Assouan, en Nubie. Au sein de la population palestinienne, quand le taux de fécondité des chrétiens était de sept enfants par femme, il s'élevait à huit chez les druzes et neuf chez les musulmans sunnites. Sur la côte, Tel Aviv vit sa population tripler durant les années 1930, et prit le pas sur Jaffa qu'elle absorba au début des années 1950. La modernisation du port de Haïfa, dont de nouveaux bassins furent mis en service en 1933, accéléra celle de Beyrouth qui devint, après des travaux d'agrandissement achevés en 1938, le plus grand port de la côte orientale de la Méditerranée.

À l'âge colonial, ces villes dénombraient un grand nombre d'étrangers ou plus exactement – on a vu les incertitudes de la définition de la nationalité – de gens que les populations locales considéraient comme tels : toujours au Caire, on dénombrait près de 60 000 étrangers en 1927, Grecs, Italiens, Anglais, Français, Syriens d'Égypte et des apatrides ex-Ottomans ou venus d'Europe. D'une façon générale, les étrangers et les membres des communautés confessionnelles minoritaires étaient nombreux dans les villes parce qu'ils exerçaient souvent des métiers liés à l'essor urbain et que leur niveau d'instruction était généralement supérieur. Grecs et Italiens d'Égypte n'étaient pas riches pour autant, contrairement à bien des clichés. D'une façon parfois fantasmée, Alexandrie devint un symbole du cosmopolitisme méditerranéen : le grand poète grec Constantin Cavafy (1863-1933) qui vécut aussi à Londres et à Istanbul y écrivit une œuvre qui figure parmi celle des plus grands écrivains du XXe siècle. L'importante communauté juive d'Égypte, en grande partie autochtone, était présente au Caire (34 000 juifs), à Alexandrie et dans les villes du Delta. À Bagdad, les juifs représentaient près d'un tiers de la population en 1910, un petit quart en 1935 (80 000 sur 350 000 habitants). Exterminés ou chassés, les Arméniens et les Grecs de Turquie habitaient pour l'essentiel à Istanbul. Les Arméniens d'Iran résidaient à Tabriz ou à Téhéran. Il n'était guère que les coptes et les assyro-chaldéens (d'Irak ou de Turquie) pour habiter encore, et de façon importante, à la campagne.

La construction de l'État et les nouvelles normes sociales modifièrent les paysages urbains et l'habitat. La ville coloniale s'offrait comme un véritable laboratoire que transforma l'urbanisme naissant. À l'extérieur de la vieille ville de Damas, de nouveaux quartiers aérés, percés de larges avenues plantées d'arbres et desservis par un réseau d'égouts, comme

Abû Rummâneh, étaient prisés par la nouvelle bourgeoisie, voire par les membres des anciennes familles qui désertaient la vieille ville et sa promiscuité inconfortable. Dans de nouveaux centres-villes au plan orthogonal, comme à Téhéran dont les murailles furent rasées, furent érigés des bâtiments administratifs qui accueillaient les agents de l'État, des banques, la poste et des hôtels construits à la faveur du développement du tourisme, dans la continuité de ce qui s'était passé à la fin de la période ottomane dans le monde arabe.

L'entre-deux-guerres vit l'élaboration de plans d'urbanisme ambitieux dont beaucoup s'inspirèrent des opérations de percement menées par les Ottomans pendant la Première Guerre mondiale, à Bagdad ou Beyrouth. Au Levant sous mandat français, ces plans trouvaient aussi un modèle dans les villes nouvelles marocaines, créées par le résident Lyautey au début du protectorat. À la tête de la Société des plans régulateurs de villes, les frères Danger furent les premiers experts, dans les années 1930, à concevoir des projets urbanistiques pour les villes syriennes, Damas en particulier. C'est auprès d'eux, notamment, que Michel Écochard se forma à l'urbanisme dont il devint une figure emblématique. Architecte employé au service des Antiquités du Haut-Commissariat français à Damas à partir de 1932, Écochard devint en 1936 architecte-conseiller de l'État de Syrie, puis, dans les années 1940, l'urbaniste en chef de la Délégation générale de la France libre (qui se substitua au Haut-Commissariat en 1941). Ces fonctions lui permirent d'établir les plans d'urbanisme des principales villes syriennes et de Beyrouth. En 1946, Michel Écochard partit pour le Maroc prendre la direction du service d'urbanisme du protectorat. Jusqu'en 1953, il joua dans les villes marocaines, notamment à Casablanca, le rôle qu'il avait eu en Syrie et au Liban. Dans les années 1960, après les indépendances, il devait réaliser des plans d'aménagement de Dakar, à nouveau de Damas et de Beyrouth, de Tabriz et de Mashhad en Iran, ainsi que d'une nouvelle capitale pour le sultanat d'Oman (1973).

Tel Aviv est un autre exemple de l'urbanisme de l'entre-deux-guerres. Fondé en 1909, à deux kilomètres au nord-est du centre-ville de Jaffa, le quartier d'Ahuzat Bayit prit en 1910 le nom de Tel Aviv, mot-à-mot la « colline du printemps », expression qui avait été utilisée en hébreu pour traduire le titre du roman utopique de Theodor Herzl, *Altneuland* (Terre ancienne, terre nouvelle, 1902). Ce quartier avait été conçu comme un lotissement exclusivement juif (aucun terrain ne devait être vendu aux Arabes), pour former une colonie urbaine susceptible d'attirer les investisseurs et les industriels sionistes. En 1921, Tel Aviv prit son autonomie par

rapport à Jaffa et se dota de son propre conseil communal. Son développement, notamment la construction du quartier de la Ville blanche, suivit le plan d'urbanisme élaboré entre 1925 et 1927 par Sir Patrick Geddes, lequel avait déjà dressé les plans de villes nouvelles en Inde et dessiné celui de l'Université hébraïque de Jérusalem. Le plan de Geddes pour Tel Aviv reflétait les principes de l'urbanisme organique moderne. Les bâtiments furent conçus dans le style du Bauhaus par des architectes juifs immigrés d'Europe qui réalisèrent un ensemble exceptionnel.

À Bagdad, la loi sur les voiries et immeubles de 1935 favorisait l'alignement par rapport à une largeur de rue imposée et cherchait à réduire les *zuqâq*, les ruelles et impasses caractéristiques des quartiers anciens. Elle accompagna le développement, selon une trame orthogonale aérée, de quartiers résidentiels le long des rives du Tigre. À Jérusalem, les quartiers ouest, eux aussi plus aérés et souvent dotés de l'adduction d'eau, s'étendaient à la faveur de l'immigration juive. Le centre-ville fit aussi l'objet d'aménagements : on perça l'avenue King George pour relier les routes de Gaza et de Jaffa. Alors qu'elle avait été le symbole de la modernisation et de la centralisation de l'Empire ottoman, dont tous les sujets devaient désormais vivre « à l'heure du sultan », l'horloge jadis édifiée par Abdülhamid II fut jugée trop peu « orientale » par les Britanniques et détruite en 1924.

En Égypte, plus qu'ailleurs, ces projets étaient portés par des urbanistes locaux dont l'action témoignait de l'égyptianisation de l'élite technique. Si l'on perça un tunnel sous la gare du Caire pour désenclaver le quartier populaire de Choubra, peu de travaux furent mis en œuvre pour régulariser la croissance spectaculaire de la ville. La surface construite – environ mille hectares vers 1900 – était passée à 16 300 hectares vers 1920. Héliopolis continuait sa croissance : en 1931, un accord avec la Heliopolis Oasis Company du baron Empain qui régissait la cité octroya près de la moitié des nouveaux terrains à des espaces verts ou aux espaces publics.

Dans la continuité de la période ottomane, les services urbains étendaient leurs réseaux pour satisfaire une population toujours plus nombreuse dont les standards de vie évoluaient. Des investissements conséquents furent faits pour la régulation et l'augmentation de l'approvisionnement en eau des citadins. À Jérusalem en 1936, les Britanniques inaugurèrent en grande pompe une adduction d'eau, à partir de la source de Ra's al Aïn, située dans la plaine côtière et au débit suffisamment abondant pour alimenter toute la ville. À peine mis en service, le nouveau système fut saboté par les nationalistes palestiniens, et la prouesse technique battue en brèche par l'échec politique. Même quand la modernisation

se faisait dans un climat plus serein, les nouveaux services promus par les administrations mandataires mobilisaient contre eux des populations gagnées au nationalisme et exaspérées par les nouvelles règles qu'elle imposait (abonnements, paiements réguliers). Au début des années 1930, les habitants de Beyrouth organisèrent un large boycottage de la Société d'électricité de Beyrouth. L'apparition de l'automobile suscita d'autres aménagements. Une demi-douzaine de véhicules circulait dans cette ville avant la Première Guerre mondiale, près de 400 en 1921. L'asphaltage des rues commença en 1927. Il fallut aussi les élargir pour permettre aux véhicules de se croiser.

De nouveaux loisirs apparurent : le tennis, le football, le vélo et le cinéma, vite adapté par des artistes dans un Moyen-Orient dont les élites pratiquaient déjà théâtre, opéras et salles de concert depuis le dernier tiers du XIXe siècle. En 1912, pour la première fois, un film fut projeté à Damas dans un théâtre ; en 1914, Le Caire comptait déjà plusieurs salles obscures. Le premier film égyptien fut diffusé en 1925, et le premier parlant dès 1932. En 1935, l'Égypte se dota de ses premiers studios, les Studios Misr. Bientôt diffusés dans l'ensemble du monde arabe, les films produits en Égypte lui conférèrent une place privilégiée dans le paysage médiatique arabe, comme en littérature. Ils favorisèrent aussi la diffusion du dialecte égyptien, désormais compris par beaucoup de citadins d'une extrémité à l'autre du monde arabe. Romantiques et volontiers fleur bleue, leurs héros introduisaient de nouveaux modes vestimentaires et de nouveaux modèles féminins, proposaient d'autres relations entre hommes et femmes, tout en veillant à la moralité du scénario, et éveillaient de nouvelles aspirations.

La plupart des scénarios comprenait une ou deux chansons, passages obligés : comme au théâtre à la fin du XIXe siècle, les spectateurs venaient applaudir autant des acteurs et actrices que des chanteurs et chanteuses, tels Farid al-Atrach, sa sœur Asmahane, Leïla Mourad (1918-1995) ou Mohammed Abdel Wahhab (1907-1991) dont les premières compositions datent des années 1920. Au fait de la musique classique occidentale, Mohammed Abdel Wahhab introduisit des instruments inattendus dans la musique arabe (contrebasse, castagnette et violoncelle), sur des rythmes de danses à la mode (tango, rumba ou valse), en recourant au refrain, et sans reculer devant des emprunts à des grands compositeurs européens du XIXe siècle. Son style finit par asseoir de nouveaux canons, considérés aujourd'hui comme ceux de la chanson arabe classique – en réalité modelée au début des années 1930 à la radio et dans les films parlants du cinéma égyptien.

La radio connut son essor à la même période. Investie par les pouvoirs politiques, elle élargit l'audience de chanteurs qui se produisaient jusque-là lors de soirées privées ou dans les théâtres et les cabarets de la rue Emad Eddine au Caire, de la Sala de Marie Mansour au Casino Badia. Fondée en 1934, Radio Misr était captée dans l'ensemble de l'Égypte, contrairement à la multitude de chaînes privées à l'audience uniquement locale, qui émettaient jusque-là. Lors de son inauguration, ce fut la voix d'Oum Kalthoum (Umm Kulthûm, 1904-1975) que tous les Égyptiens entendirent en même temps. Née dans le Delta, fille d'un imam qui la faisait changer travestie en garçon lors des cérémonies de mariage ou dans les pèlerinages en l'honneur des saints musulmans (les mouleds), elle devint l'icône de la chanson arabe. Tous les premiers jeudis du mois, la retransmission en direct de ses concerts par Radio Misr était suivie par des millions d'Égyptiens pendant trois ou quatre heures.

Malgré l'essor des villes, le Moyen-Orient demeura jusque bien après 1950 un espace largement rural, dont les trois quarts de la population vivaient encore à la campagne. Il s'agit là d'une moyenne. Les disparités étaient fortes entre des États déjà fortement urbanisés et polarisés, comme le Liban (50 % d'urbains en 1932) et d'autres où la population rurale formait encore une écrasante majorité, comme en Turquie ou en Égypte, sans parler de l'Iran où Rezâ Chah Pahlavi entreprit méthodiquement et par la force de sédentariser nomades et semi-nomades. Dans les campagnes, la croissance démographique et les migrations renforcèrent la pression sur la terre. En Égypte, deux tiers des travailleurs vivaient directement de la terre en 1940, souvent dans des conditions misérables. Le nombre des propriétaires de moins de cinq feddans[9] passa de 760 000 du début des années 1920 à 2,64 millions en 1952 alors qu'on considère qu'il fallait trois feddans pour faire vivre une famille de quatre personnes. La dégradation des conditions de vie des paysans nourrissait un fort exode rural et appelait des réponses politiques : dans les années 1950, la réforme agraire constitua l'une des priorités des pouvoirs nationalistes. En Palestine, la crise foncière était redoublée par les transferts de terres au profit des migrants juifs. Sur les 27 000 km^2 de la Palestine mandataire, seuls 1 000 km^2 avaient changé de main, mais ils représentaient, on l'a dit, le tiers des terres cultivées en 1946. Au Liban, l'essor démographique alimentait une émigration plus lointaine, dont les premières vagues remontaient à la seconde moitié du XIXe siècle : à l'Égypte et aux

9. Le feddan est l'unité de mesure agraire en Égypte et correspond à 42 ares, soit 0,42 hectare.

Amériques (du Nord comme du Sud) s'ajouta désormais l'Afrique de l'Ouest. On estime qu'au début des années 1930, un demi-million de Libanais vivait à l'étranger, pour moins d'un million dans les frontières du nouvel État.

Bien des États s'équipaient d'un réseau routier pour mieux unifier leur territoire national. Comme les routes qui sillonnaient progressivement les campagnes, le développement de l'irrigation ou du drainage, l'introduction de nouvelles cultures (le maïs en Égypte) et le recours à de nouvelles techniques agricoles transformèrent les paysages. En Égypte, la production agricole suffisait à nourrir la population en plein boom démographique, moins grâce à un accroissement des surfaces qu'à une amélioration des rendements. Dispensaires et écoles « modernes », qui avaient déjà fait leur apparition dans certaines campagnes à la fin de la période ottomane, se multipliaient. Le monde rural n'était décidément ni immobile ni replié sur lui-même – ce qu'il n'avait jamais été au demeurant. Il restait toutefois un monde rude et frugal, souvent enclavé, méprisé pour son arriération, fui par ceux qui parvenaient à une instruction suffisante. Les filles, rarement envoyées à l'école, mariées très jeunes, devenaient rapidement mères, sous le joug d'une belle-mère souvent ravie d'exploiter la jeune recrue que représentait la nouvelle bru. Levées aux aurores, filles et femmes étaient de corvée de bois et d'eau, quand le travail aux champs revenait davantage aux hommes. Si elle n'était pas le lieu d'épanouissement du couple uni par l'amour conjugal (selon le modèle, d'ailleurs idéal, dont rêvaient les films égyptiens destinés aux classes moyennes urbaines), la famille n'en dessinait pas moins un cadre protecteur. La mortalité encore forte obligeait à regarder au-delà de la famille nucléaire (qui était une réalité pourtant, et de longue date), vers les cousins, le clan, la tribu ou les voisins. Un chef de famille pouvait ainsi accueillir en son foyer un(e) enfant placé(e) comme domestique ou en apprentissage, son frère ou sa sœur de lait, sa fille ou sa sœur récemment répudiée, des parents vieillissants. La pression sur la terre, incarnée par des notables dont Yaşar Kemal a magistralement brossé le portrait dans la saga de *Memed le Mince* (1955), accusait la violence des rapports sociaux : paysans accablés de dettes, bandits de grands chemins parfois stipendiés par les grands propriétaires eux-mêmes, justice expéditive étaient les principaux acteurs d'une chronique villageoise faite de misère, de jacqueries, de règlements de compte et de crimes d'honneur. On savait pourtant aussi s'y aimer, s'y amuser, y faire la fête, comme lors des mariages et, plus encore, des pèlerinages dont la licence et les débordements effrayaient l'élite bourgeoise.

Celle-ci était rendue puritaine par le processus de civilisation des mœurs ; elle était soumise au regard de l'Occident et des orientalistes, un regard tantôt appréciateur sur le mode folkloriste, tantôt méprisant face aux stigmates d'arriération – saleté, promiscuité – qui étaient désormais attachés à la culture populaire naguère commune à tous.

Effervescence intellectuelle et nouvelles formes de mobilisation politique

L'essor d'une presse assez libre, les joutes électorales et le combat nationaliste contre la domination européenne nourrissaient d'intenses débats intellectuels, caractéristiques de la période. Comment mettre fin à l'hégémonie européenne ? Rattraper ce qui était alors perçu comme un retard par rapport à la « civilisation occidentale » sans perdre son âme ? Telles étaient les questions qui habitaient les intellectuels d'un Proche-Orient arabe en « quête de soi-même », pour reprendre une expression de Jacques Berque. « Penseur », « intellectuel » : les mots *mufakkir* ou *muthaqqaf* furent utilisés à cette époque. Ils remplacèrent le traditionnel *adîb* dont le grand écrivain égyptien Taha Hussein (1889-1973) fit un personnage tragique, dans une nouvelle éponyme décrivant l'inexorable rupture de l'exode rural. La Turquie de Mustafa Kemal et l'Arabie Saoudite s'imposaient, on l'a vu, comme deux modèles opposés, avec leurs partisans et leurs détracteurs. Leurs débats, qui prolongeaient à certains égards ceux de la fin de la période ottomane, étaient relayés dans le monde arabe par des revues politiques telles que *Al-Siyâsa al-usbû'iyya* (La Semaine politique) de Muhammad Husayn Haykal (1888-1956), par des magazines littéraires et par des maisons d'édition en nombre croissant. Leurs foyers étaient Le Caire et Beyrouth, qui confirmèrent leur position de centres de l'édition arabe acquise au XIXe siècle, ainsi que Bagdad. Revues, journaux, magazines bénéficiaient d'un lectorat plus nombreux grâce à l'essor de l'enseignement. Ils circulaient dans les cafés ou les boutiques des souks où il n'était pas rare qu'un enfant plus instruit fît la lecture à son père, ses collègues et ses amis.

Parfois confus et souvent violents, les débats virent s'affronter dans les années 1930 deux courants qui étaient apparemment opposés mais avaient bien des points communs. Des intellectuels libéraux comme le grand écrivain Taha Hussein (1889-1973) ou 'Alî 'Abd al-Râziq (1888-1966) durent se défendre devant de violentes attaques, le premier à

propos de ses analyses textuelles hypercritiques dans *De la poésie préislamique* (1926), le second à propos de son livre *L'islam et les fondements du pouvoir*, paru en 1925 : on a vu à la fin du précédent chapitre qu'il y contestait la nécessité du califat qui avait été aboli par la République turque en 1924. Le livre, dirigé contre les prétentions de la monarchie égyptienne et les projets de réforme du califat de Rashîd Ridâ, esquissait une séparation possible entre religion et politique en distinguant entre le rôle prophétique de Muhammad et son action politique. Des publicistes davantage tournés vers l'islam à l'instar de Ridâ, éditeur de la revue *Al-Manâr* jusqu'à sa mort en 1935, reproduisaient encore les idées de la fin de l'Empire ottoman et appelaient à la réforme d'al-Azhar et des ulémas, mais les débats quittaient la sphère de la controverse savante pour conquérir un public populaire et militant qui voyait dans l'islam un élément d'identité, une arme de combat et une religion essentiellement politique.

On passait des réformistes musulmans aux islamistes : ils prônaient l'union des musulmans sous la bannière du Prophète, le retour au Coran et l'application de la loi islamique comme moyen de rendre aux musulmans leur force et leur civilisation. Au début des années 1920, le cheikh Muhibb al-Dîn al-Khatîb (1886-1969), comme Rashîd Ridâ d'origine syrienne et exilé au Caire parce qu'il avait participé au Royaume arabe de Fayçal, lança une maison d'édition dans la capitale égyptienne, l'Imprimerie salafiste (*Al-Matba'a al-salafiyya*), dont le nom indiquait le projet : éditer, entre autres, les manuscrits des pieux anciens (les *salaf*). En 1926, il fit paraître une nouvelle revue, *Al-Fath* (La Conquête) qui présentait le monde musulman comme une « citadelle assiégée ». Il y déplorait le dévoilement des femmes dans les grandes villes et la place excessive faite aux chrétiens et aux Européens, et dénonçait l'occidentalisation croissante de l'Orient ainsi que ses relais supposés : certains pays et population, surtout l'Égypte et la Turquie. Pour lutter contre ces évolutions pernicieuses, la revue, très bien diffusée au Maghreb et au Proche-Orient, encourageait la propagande et la création d'un parti islamique – et soutenait fermement les associations de jeunes qui pullulaient, telles l'Association des Jeunes musulmans (*Jam'iyyat al-shubbân al-muslimîn*) et bientôt celle des Frères musulmans Ces associations rencontrèrent une adhésion massive dans la jeunesse éduquée du Proche-Orient arabe.

L'islam politique s'incarnait dans l'Association des Frères musulmans (*Jam'iyyat al-ikhwân al-muslimîn*) fondée en 1928 par l'instituteur Hasan al-Bannâ' (1906-1949). Disciple de Ridâ et de Khatîb, Bannâ' était un membre des Jeunes musulmans et le correspondant d'*Al-Fath*

à Ismaïliyya, la ville du canal d'allure très européenne où stationnaient encore de nombreux soldats britanniques. Se présentant comme une « Association religieuse ayant pour but la commanderie du bien et le pourchas du mal », le mouvement se situait dans le courant réformiste musulman avec une dimension organisationnelle et militante nouvelle, inspirée à la fois des confréries soufies, des mouvements de jeunesse et des sociétés missionnaires chrétiennes. Ses textes fondateurs insistaient sur la nécessité de donner une éducation islamique à la société égyptienne (en séparant hommes et femmes, filles et garçons), particulièrement menacée par les établissements missionnaires chrétiens, afin de lutter contre une pernicieuse sécularisation. L'islam devait régir la vie individuelle, sociale, économique et politique. Chaque musulman était appelé à pratiquer sa religion selon des normes strictes et refuser ce qui n'était pas islamique, les mauvaises mœurs, l'usure et l'intérêt, les écoles non musulmanes laïques ou missionnaires, les journaux et les organisations qui se réclamaient du socialisme et du marxisme. Sur le plan politique, le Frère devait promouvoir un État islamique, qui devait, au terme de plusieurs étapes, réunir les musulmans à l'échelle mondiale. Les partis politiques, présentés comme des ferments de division, étaient fermement condamnés, de même que le nationalisme – même si, dans les faits, les Frères musulmans égyptiens avaient aussi un discours et une action tout à fait conformes au nationalisme égyptien. « Le Coran est notre Constitution » : la devise des Frères musulmans présentait l'islam comme un ordre total, susceptible de répondre à tous les maux des sociétés musulmanes. Chaque Frère faisait allégeance de façon personnelle au guide suprême (*murshid*) et devait s'engager totalement dans la *da'wa*, soit une mission ou une prédication pour « éduquer le monde selon les principes de l'islam », « combattre pour accomplir cette mission » et « sacrifier pour cela tout ce qu'[il] posséd[ait] ».

L'association connut un succès très rapide, passant de quatre sections en 1929, à 32 en 1932, 2 000 en 1948. Affichant sa modernité, elle recrutait dans des classes moyennes urbaines et éduquées, éprises de modernité et n'ayant qu'une formation islamique assez modeste : instituteurs, officiers, ingénieurs, médecins. L'islam devenait affaire d'identité et de combat politique. À la fin des années 1930, elle se dota d'une branche paramilitaire qui combattit aux côtés des insurgés de la grande révolte arabe palestinienne, mais c'est surtout après la Seconde Guerre mondiale qu'elle essaima au-delà des frontières égyptiennes, en Palestine puis en Syrie, au Liban et au Yémen où, nourrissant l'opposition des Yéménites

libres, elle joua un rôle dans les événements qui coûtèrent la vie à l'imam Yahyâ en 1948.

Les quelques tentatives d'organisation du monde musulman à l'échelle mondiale, si elles n'aboutirent pas, posèrent les jalons d'organisations ultérieures. Nous avons mentionné à la fin du chapitre précédent les deux congrès de 1926, convoqués successivement au Caire, où les participants échouèrent à se mettre d'accord sur la question du califat, et à La Mecque, où ils débattirent davantage de questions concrètes autour du pèlerinage mais sans parvenir à mettre en place l'exécutif permanent qu'Ibn Saoud appelait de ses vœux. En 1931, c'est à Jérusalem que se tint un congrès où dominèrent pour la première fois les « intellectuels » en costume, non plus les ulémas traditionnels : l'heure des islamistes, avec toute leur gamme d'expressions et d'idées, était advenue.

C'était l'époque où la jeunesse éduquée, nombreuse comme jamais, proposait de nouvelles formes d'organisation. Les partis nationalistes avaient le vent en poupe, comme le Wafd qui domina la vie politique égyptienne durant la période, ou le Bloc national (*al-Kutla al-wataniyya*), dirigé par Ibrâhîm Hanânû (1869-1935) et Hâshim al-Atâsî (1875-1960) en Syrie au début des années 1930. Durant la décennie suivante, sous l'influence des mouvements fascistes européens, les formes de mobilisation se transformèrent. Les partis se dotèrent d'organisations de jeunesse ou de formations paramilitaires que l'on faisait défiler en uniforme au pas de l'oie, comme les Chemises bleues du Wafd ou les Chemises d'acier du Bloc national syrien. Au Liban, les Kataëb (Phalanges), « organisation de jeunesse patriotique » et nationaliste, créée en 1936 par un pharmacien maronite, Pierre Gemayel (1905-1984), fédéraient la jeunesse maronite et, au-delà, chrétienne dans un nationalisme libanais hostile à tout rapprochement avec la Syrie. D'autres organisations qui firent leur apparition durant l'entre-deux-guerres se réclamaient d'idéologies nouvelles : le marxisme, le nationalisme arabe et l'islam politique.

Les partis marxistes prirent leur essor au moment où s'imposait le terme *shuyû'iyya* pour traduire « communisme ». En Égypte, ils séduisaient surtout des membres des communautés non musulmanes, notamment les juifs. En 1938 ou 1939, Henri Curiel (1914-1978), fils d'un riche banquier juif, créa l'Union démocratique avant d'acheter une librairie qui diffusait de la littérature marxiste. En 1943, il fonda le Mouvement égyptien de libération nationale (*al-Haraka al-misriyya li-l-tahrîr al-watanî*, HAMETU) qui comptait environ 5 000 membres en 1947. Au Liban, un Parti communiste, d'abord dénommé Parti du peuple, fut créé en 1924 par

Yûsuf Yazbek et Fu'âd al-Shamâlî (Chemaly). Ce parti, qui agissait dans l'ensemble des territoires sous mandat, prit dans les années 1930 le nom de Parti communiste de Syrie et du Liban et fut dirigé, à partir de 1936, par le Syrien d'origine kurde Khâlid Bakdâsh (1912-1995). L'existence de deux PC distincts, un de Syrie, un du Liban, ne fut effective qu'en 1968 mais, dans chaque pays, le sort des communistes dépendit bien avant cette date des aléas de la vie politique. Interdit au Liban de 1948 à 1971, le PC eut une activité officielle en Syrie entre 1954 et la création de la République arabe unie en 1958 : c'est alors que Khâlid Bakdâsh fut élu au Parlement syrien, devenant le premier député communiste du monde arabe. Les minorités confessionnelles étaient bien représentées parmi les communistes syriens et libanais, parce que l'internationalisme leur paraissait résoudre les discriminations. Au Liban, le Parti communiste, recrutait dans les milieux chrétiens et parmi de jeunes chiites du sud, ce qui ne l'empêcha guère de percer dans presque toutes les familles sunnites de Tripoli. Le recrutement chiite caractérisait aussi le Parti communiste irakien, fondé en 1934, interdit en 1938 et reconstitué en 1944. Comme en Égypte, le PC irakien comptait de nombreux juifs. En Palestine, le premier parti communiste était sioniste : il naquit en 1919 d'une scission de la branche palestinienne du parti Poalei Zion (parti des Travailleurs de Sion), entre une aile gauche qui soutenait la révolution bolchevique, et une aile droite socio-démocrate qui était dirigée par David Ben Gourion et Yitzhak Ben-Zvi et fusionna avec d'autres partis ouvriers de Palestine pour former l'Ahdut Haavodah, l'Union du travail, à l'origine du Mapaï des années 1930. Dans l'aile gauche, une fraction s'afficha plus nettement comme communiste que comme sioniste en 1921, adhéra à la IIIe Internationale, et s'ouvrit aux Arabes qui devinrent majoritaires en 1929. La grande révolte arabe de 1936 entraîna entre communistes juifs et communistes arabes des divisions que la création de l'État d'Israël en 1948 ne fit qu'aggraver.

Le parti Baas (*ba'th*), dont le nom signifie la « résurgence », la « résurrection », fut fondé au début des années 1940 par trois intellectuels qui avaient formés à Paris, à la Sorbonne, et luttaient contre le mandat français : Michel 'Aflaq (1910-1989, un Damascène d'origine grecque-orthodoxe), Salâh al-Dîn al-Bîtâr (1912-1980, sunnite) et Zakî al-Arsûzî (1899-1968, alaouite né à Lattaquié). Le Baas, au départ un groupuscule d'intellectuels à haut contenu idéologique, tint son premier congrès en 1947. Sa devise, « Une nation arabe à la mission éternelle » résumait les principaux points de son programme : promouvoir l'unité du monde arabe, « du Golfe à l'Océan ». Cette unité était fondée sur la langue arabe, comme le clamait

Sâti' al-Husrî, qui était lui-même influencé par la conception allemande de la nation venue des *Discours à la nation allemande* de Fichte (1808). Pour les baasistes, l'unité du monde arabe était inséparable de sa libération, tant la division entre États leur paraissait intimement liée à la domination étrangère. Essentiellement nationaliste arabe, le parti se voulait aussi démocratique et révolutionnaire. Son socialisme ne le rattachait pas à l'Union soviétique ; il tolérait la liberté individuelle et refusait le matérialisme. Michel 'Aflaq, principal idéologue du Baas, accordait une place éminente à l'islam, qu'il considérait comme une culture, distincte de l'islam comme religion, et comme une contribution spécifique du monde arabe à l'humanité. Le parti se voulait néanmoins laïque et l'islam n'était pas mentionné dans ses principes généraux. Depuis son siège damascène, il devait rayonner dans l'ensemble du monde arabe : dans la terminologie baasiste, ce dernier formait l'échelon « national » *qawmî*), tandis que les États arabes étaient vus comme des « régions » (*qutr*) dans lesquelles le parti devait disposer de branches. En Irak, le parti Baas fut fondé en 1952 et immédiatement réprimé.

En Palestine, le clivage entre Juifs et Arabes délimitait aussi deux scènes politiques. Dans les années 1930, la scène politique juive était dominée par trois grands courants politiques : le Mapaï qui fédérait tous les courants socialistes ; la droite libérale (derrière Chaïm Weizmann) et autoritaire (avec Vladimir Jabotinsky) ; enfin le pôle religieux dont certains membres ultra-orthodoxes, mais pas tous, rejetaient les institutions sionistes : à ceux qui voyaient dans la volonté d'édifier un État un projet sacrilège, nouveau signe de l'*hybris* humain susceptible de malmener les plans divins, répondait Abraham Isaac Kook, grand rabbin ashkénaze, pour qui le retour en Terre sainte relevait du devoir religieux. Quant à la scène politique arabe, elle commençait à se structurer plus nettement que dans les années 1920, autour d'objectifs mieux définis : la fin du mandat ; la fin de l'immigration juive ; la création d'un État arabe palestinien où les juifs seraient reconnus en tant que minorité religieuse. Au congrès de Jérusalem, convoqué en 1931 par le mufti Amin al-Husseini pour sensibiliser les musulmans du monde entier à la question palestinienne, le discours religieux fut recouvert par celui du parti nationaliste arabe de l'Istiqlâl (l'Indépendance), à la tonalité anti-impérialiste. De nouvelles formations, le parti de la Défense nationale et le Parti arabe palestinien, tentèrent d'organiser une sorte de résistance civile caractérisée, en particulier, par le boycott des impôts. Ces partis renouvelaient toutefois le leadership de grandes familles de Jérusalem, respectivement les Nashashibi et les Husseini, plus qu'il ne

l'amenuisait. Leur action était en partie entravée par les liens des notables arabes avec les autorités britanniques à qui ils devaient leurs fonctions politiques ou administratives. C'est ainsi du militantisme populaire incarné par le cheikh al-Qasâm, mentionné ci-dessus, que partit la révolte de 1936, le Haut-Comité arabe, qui fédéra les partis arabes palestiniens, cherchant par la suite à lui donner une direction commune.

Partis et institutions nouvelles ne permirent pas réellement une vraie compétition politique : le fonctionnement des institutions était perturbé par les multiples ingérences des puissances coloniales, tandis que partis et organisations servaient souvent davantage une ambition personnelle, un charisme particulier ou une coterie qu'une vision de la société. On a vu que Saad Zaghloul lui-même, qui ne se voulait pas le chef d'un parti mais le « mandataire d'une nation » (discours du 2 juillet 1924), était appelé leader (*za'îm*). Le pluralisme de l'époque était plus apparent que réel ; en Égypte, le Wafd, le parti des Libéraux-constitutionnels (né d'une scission en 1922), le parti des Saadistes (scission de 1927) et le parti de la Kutla (scission de 1943) défendaient des programmes proches qui reposaient sur la même base électorale. Irrégularité des congrès (quand il y en eut), absence de textes réglementaires, faiblesse des militants : entre factions et mouvements, les partis politiques peinaient à s'affirmer.

La Seconde Guerre mondiale : reprise en main britannique, indépendances des États sous mandat français

La Seconde Guerre mondiale fit très vite apparaître les limites des indépendances accordées ou promises aux États arabes par les puissances britannique et française. Les mandats cessèrent de fonctionner normalement. Comme le fait remarquer Henry Laurens[10], la SDN dont ils relevaient n'avait été saisie ni du Livre blanc sur la Palestine publié par le gouvernement britannique au printemps 1939, ni de la cession du sandjak d'Alexandrette à la Turquie par la France entre septembre 1938 et juin 1939. De nombreux pays restèrent neutres, comme l'Iran, qui entretenait pourtant de bonnes relations avec l'Allemagne nazie, la Turquie, traumatisée par le souvenir de la Première Guerre, et l'Égypte, qui n'en

10. Henry Laurens, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 332.

appliqua pas moins les dispositions du traité de 1936 en rompant ses relations diplomatiques avec l'Allemagne puis avec l'Italie. En Syrie et au Liban, les autorités françaises proclamèrent l'état de siège le 2 septembre 1939 et suspendirent le cours habituel des institutions. À la suite de la défaite française de juin 1940, le mandat fut placé sous la responsabilité du régime de Vichy, ce qui créa une crise morale et politique parmi les hommes politiques et les militaires présents au Levant, tiraillés entre légalisme, ralliement à la France libre et maintien de la coopération avec l'Angleterre malgré l'armistice. Beaucoup de nationalistes arabes trouvèrent refuge en Irak où les sympathies pro-allemandes était très vives. Même Nouri Saïd, pourtant attaché à l'alliance avec l'Angleterre, peina à faire appliquer le traité de 1930, et accepta de siéger, comme ministre des Affaires étrangères, dans un gouvernement qui refusa de rompre ses relations diplomatiques avec l'Italie en 1940 et chercha à se rapprocher de l'Allemagne. L'homme fort de l'Irak, au début de la guerre, était le germanophile Rashîd 'Alî al-Gaylanî qui avait le soutien de l'armée et, à la suite d'un coup d'État militaire le 1er avril 1941, contraignit à la fuite Nouri Saïd et 'Abd al-Ilah, régent du royaume depuis 1939 (le monarque en titre, Fayçal II, n'était encore qu'un enfant). Le pouvoir était ainsi aux mains des partisans déclarés d'une alliance avec l'Allemagne.

Ces derniers, en Irak et ailleurs, n'adhéraient pas sans réserve à l'idéologie nazie qui restait méconnue, mais l'Allemagne leur apparaissait comme le pays susceptible de délivrer les Arabes de la domination française et britannique. L'antijudaïsme, qui était prégnant depuis longtemps dans les communautés chrétiennes orientales et se muait partout en antisémitisme sous l'influence russe et, plus généralement européenne, ainsi que par réaction à l'immigration juive en Palestine et au sionisme, expliquait aussi l'inclination pour l'Allemagne nazie. Enfin, l'action de Fritz Grobba, ambassadeur d'Allemagne en Irak de 1932 à 1941, alimenta l'antisémitisme des mouvements nationalistes : le mouvement de jeunesse al-Futuwwa envoya un délégué au Congrès du parti nazi à Nuremberg en 1938.

En Palestine, où le *Protocole des Sages de Sion* circulait depuis le début des années 1920 et où un journal diffusa une traduction de *Mein Kampf*, les Arabes palestiniens et l'Allemagne semblaient combattre le même ennemi. À l'été 1940, des nationalistes conduits par Hajj Amin al-Husseini, ex-mufti de Jérusalem en exil au Liban puis en Irak depuis 1937, demandèrent à l'Allemagne des engagements clairs en faveur de l'indépendance des pays arabes. Hitler, qui voulait ménager l'Italie et Vichy, resta vague et, lorsqu'en novembre 1941, il rencontra Amin al-Husseini

à Berlin, il refusa de proclamer l'indépendance des Arabes avant d'avoir conquis le Caucase. La promesse de l'indépendance n'intervint officiellement qu'après le débarquement anglo-américain en Afrique du Nord (novembre 1942).

À cette date, les Britanniques avaient déjà fermement repris en main l'Irak et l'Égypte. Du 30 avril au 31 mai 1941, un mois après le coup d'État de Rashîd 'Alî al-Gaylânî, ils livrèrent une courte guerre à l'armée irakienne, gagnée au nationalisme arabe et à l'idéologie anti-colonialiste, pour défendre leurs bases militaires, et réinstaller à Bagdad un gouvernement prêt à imposer la mise en œuvre du traité d'alliance de 1930. Les 1er et 2 juin 1941, après la fuite de Rashîd 'Alî et juste avant l'arrivée des forces britanniques et transjordaniennes, un terrible pogrom, le *Farhûd* – d'un terme dialectal irakien qui signifie « pillage » –, mit à sac le quartier juif de Bagdad. Ces émeutes firent 180 victimes juives, selon les sources officielles. Des pillages et des violences contre les juifs se produisirent aussi dans d'autres villes irakiennes. Nouri Saïd et le régent 'Abd al-Ilah purent revenir au pouvoir et contraignirent leurs adversaires à plonger dans la clandestinité, quand ils ne les firent pas assassiner. Ils en furent définitivement déconsidérés dans les milieux nationalistes pour lesquels la souveraineté irakienne ne pouvait souffrir les ingérences britanniques.

L'Égypte allait-elle basculer dans le camp de l'Axe ? En février 1941, les Italiens qui la menaçaient à partir de la Libye reçurent le soutien de l'Afrika Korps du maréchal Rommel ; il importait pour les Britanniques de contraindre le gouvernement égyptien à combattre. Le 4 février 1942, les forces militaires britanniques assiégèrent le palais royal au Caire et obligèrent le monarque, Farouk (r. 1936-1952), à faire appel à un gouvernement wafdiste qui instaura immédiatement la loi martiale et la censure. Le Wafd honorait ainsi l'alliance qu'il avait lui-même négociée en 1936 mais prit le risque d'apparaître comme le jouet des Anglais. La longue et difficile bataille d'El-Alamein se déroula en plusieurs phases sur la côte méditerranéenne, à moins de 100 km d'Alexandrie. La contre-offensive de Montgomery qui se solda par une victoire le 3 novembre 1942 fut un important tournant de la guerre, et força Allemands et Italiens à se replier en Libye.

Entre-temps, les Britanniques avaient imposé leur contrôle en Iran. Rezâ Chah Pahlavi, qui refusait de prendre fermement parti contre l'Allemagne, fut contraint à l'exil et abdiqua en août 1941, à la suite d'une double invasion britannique et soviétique, en faveur de son fils Mohammad Rezâ. L'Iran devint alors une voie de transit pour l'acheminement d'armes aux Soviétiques.

La défaite française face à l'Allemagne, les divisions des dirigeants français et les pressions britanniques rendaient une telle reprise en main impossible en Syrie et au Liban. En juin et juillet 1941, à la suite de la guerre anglo-irakienne, une offensive alliée, à laquelle se joignit un détachement des Forces françaises libres, eut lieu dans les États du Levant sous mandat français. Le but des Britanniques était d'empêcher toute collaboration militaire entre les autorités mandataires et l'Allemagne dans la région. L'armée du Levant résista, donnant à cette brève campagne de Syrie une dimension fratricide. Vaincue le 12 juillet 1941, elle commença à évacuer tandis que le gouvernement Vichy renonçait au mandat : Il laissait les mains libres à la France combattante qui dut néanmoins batailler auprès des Anglais pour contrôler elle-même la Syrie et le Liban et préparer leur indépendance. Pour se concilier les populations, le général Georges Catroux, rallié dès juin 1940 au général de Gaulle et Délégué général de la France libre au Moyen-Orient, avait formellement aboli le mandat dès le 8 juin 1941. Il réitéra ses promesses d'indépendance à l'automne, mais en en conditionnant leur mise en œuvre à la victoire finale. L'état de guerre justifiait le maintien de la présence française et de l'état de siège.

Sous la pression britannique et par pragmatisme politique, parce que la politique française commençait à être rejetée même au Liban, Catroux finit par annoncer la tenue d'élections libres à l'été 1943. Tant en Syrie qu'au Liban, elles furent remportées par les nationalistes, c'est-à-dire les partisans de la fin immédiate du mandat : Shukrî al-Quwwatlî (1891-1967) en Syrie, Béchara al-Khoury (1890-1964) et Riyâd al-Sulh (1894-1951) au Liban. Quwwatlî et Khoury devinrent respectivement président de la République syrienne et président de la République libanaise, Sulh, président du Conseil libanais. Dans sa déclaration gouvernementale aux députés libanais le 7 octobre 1943, ce dernier annonça son intention d'obtenir rapidement la pleine souveraineté du Liban et de la faire reconnaître par la France, la Syrie et les autres État arabes. Cette déclaration très célèbre posait les principes de ce que l'on appelle au Liban le « Pacte national » (*al-Mîthâq al-watanî*) : « Le Liban est une patrie dont le visage est arabe et qui retirera un bien utile de la civilisation occidentale ». Les partisans d'un Liban séparé reconnaissaient l'arabité du Liban, tandis que les tenants de l'unité avec la Syrie admettaient l'existence d'un État séparé, tourné vers l'Occident mais inscrit dans son environnement régional et membre de la Ligue des États arabes à naître. Quelques semaines plus tard, l'abrogation unilatérale par le gouvernement et les députés libanais des articles de la Constitution qui garantissaient les droits de la puissance mandataire provoqua une ultime

crise avec le Délégué général français Jean Helleu, successeur de Catroux – parti pour Alger. L'arrestation par Helleu, le 11 novembre 1943, des principaux responsables politiques libanais déclencha des manifestations monstres, animées notamment par les Kataëb et les scouts musulmans. Le 22 novembre 1943, date restée comme celle de la fête nationale au Liban, la libération du président de la République, du Premier ministre et des membres du gouvernement libanais marqua l'indépendance du pays qui prit complètement effet trois ans plus tard quand l'armée française évacua les anciens territoires sous mandat.

Quant à la Syrie, elle ne célébra pas la victoire du 8 mai 1945. Cette période correspondit au contraire à une nouvelle épreuve de force avec la France qui, envoyant des troupes relever celles qui étaient présentes sur place, donna aux Syriens l'impression qu'elle n'était pas prête à renoncer à une domination de type colonial. À l'insurrection qui s'ensuivit, les Français réagirent en bombardant Damas les 28 et 29 mai 1945. Ce faisant, ils s'exposèrent à une réprobation internationale unanime, y compris de la part de leurs alliés. Le représentant britannique en Syrie posa un ultimatum pour obliger le gouvernement français à reconnaître la souveraineté syrienne souhaitée par les nationalistes. Le mandat s'achevait ainsi par où il avait commencé : par la force. En avril 1946, les dernières troupes françaises quittèrent la Syrie comme le Liban.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, la plupart des États arabes avaient ainsi gagné leur indépendance, même si celle-ci était parfois assortie de clauses restrictives. Fin février 1945, la Turquie, le Liban, l'Égypte, la Syrie déclarèrent in extremis la guerre à l'Allemagne, ce qui leur permit de faire partie des membres fondateurs de l'ONU. En mars 1945, sept États (Arabie Saoudite, Égypte, Irak, Liban, Syrie, Transjordanie et Yémen) fondèrent la Ligue des États arabes, dont le siège situé au Caire signifiait la place éminente de l'Égypte dans le monde arabe. Sa structure, inspirée de celle de l'ONU, consacrait les évolutions de l'entre-deux-guerres dans la région : l'affirmation d'États au Moyen-Orient sur les ruines de l'Empire ottoman et contre l'épanouissement de l'idéal unitaire arabe. Ce dernier était reconnu *a minima* par des États jaloux de leur souveraineté et de leurs prérogatives. La création de la Ligue n'épuisait toutefois pas les projets de tous ceux qui rêvaient d'une unité arabe à l'échelle de la Grande Syrie, du Croissant fertile hachémite ou même, comme le Baas, du Golfe à l'Océan – Maghreb inclus.

La double occupation étrangère de l'Iran avait menacé son unité. À l'ouest et au sud du lac d'Urmia, les Kurdes s'autonomisèrent et proclamèrent une

éphémère République de Mahabad (janvier 1946). Ils reçurent le soutien du Parti démocrate d'Azerbaïdjan qui militait pour une autonomie accrue de la province du nord avec Tabriz pour capitale. Il était soutenu par les Soviétiques qui voyaient dans la province un espace stratégique pour la sécurité du Caucase et espéraient une concession pétrolière (la production iranienne avait triplé pendant la guerre). Devenue un enjeu de la guerre froide, la question azerbaïdjanaise fut soumise à l'ONU avant d'être finalement réglée par les armes. Après le retrait de l'armée soviétique en mai 1946, l'armée iranienne reconquit la région. Quelques jours après la prise de Tabriz, elle mit fin à la République de Mahabad dont les leaders – qui s'étaient pourtant rendus sans résistance – furent exécutés. La guerre et l'occupation avaient pesé sur l'économie du pays et attisé le nationalisme dont la question des concessions pétrolières devint un enjeu central.

La création de l'État d'Israël

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la Palestine mandataire était enlisée dans la violence, entre colons sionistes et Arabes palestiniens, comme entre colons et police britannique. Le pays ne semblait pas près d'accéder à l'indépendance et devenait un fardeau de plus en plus lourd pour la Grande-Bretagne, qui, affaiblie par la guerre, renonçait à l'Inde. L'affirmation des États-Unis et de l'URSS sur la scène internationale, les débuts de la guerre froide et la prise de conscience de l'ampleur du génocide juif après la libération des camps au printemps 1945, changeaient la donne. La « Question de Palestine » prenait une dimension internationale. En février 1947, Ernest Bevin, Premier ministre britannique, annonça son intention de soumettre le problème palestinien à l'ONU, de mettre fin au mandat le 14 mai 1948 et d'évacuer la Palestine le 15 août. Depuis le Livre blanc de 1939, la Grande-Bretagne avait considérablement freiné l'immigration juive. La découverte des camps et l'afflux de réfugiés rendirent cette politique de refoulement intenable et elle fut abandonnée en août 1947.

Le plan de partage voté par l'ONU le 29 novembre 1947 (résolution 181 de l'ONU) prévoyait d'attribuer 14 000 km^2 aux Juifs (56,5 % de la superficie) et 11 000 km^2 aux Arabes (43 % de la superficie). L'État juif, avec une population estimée à 498 000 Juifs et 407 000 Arabes, englobait les plaines littorales et leur riche production agricole. L'État arabe devait compter 10 000 Juifs et 725 000 Arabes, Jérusalem, environ 100 000 Juifs et 105 000 Arabes. Les Arabes palestiniens refusèrent catégoriquement

le plan que les sionistes acceptèrent, bien qu'il ne satisfît pas leurs revendications. Les premiers accrochages, qui commencèrent dès l'annonce du plan de partage, opposaient de 10 000 à 30 000 Arabes mal armés, mais nombreux, et une petite dizaine de milliers d'hommes pour les sionistes, divisés en plusieurs groupes, la Haganah, l'Irgoun et le Lehi. L'augmentation régulière de ces effectifs grâce à l'immigration juive, et la livraison d'armes tchèques à partir de mars 1948 permirent aux sionistes de lancer une contre-offensive en avril 1948. Elle se traduisit par des massacres réciproques. L'un des plus connus est celui qui fut commis le 9 avril 1948 par l'Irgoun et le Lehi dans le village de Deir Yassin, non loin de Jérusalem, et où périrent plus de 250 civils, enfants, femmes, vieillards.

Plusieurs historiens israéliens évoquent désormais une politique systématique d'épuration ethnique : les Arabes étaient chassés de leurs terres selon un plan préétabli. « Partez ou vous mourrez », proclamait Free Hebrew Radio. Ces départs précipités et massifs vidaient des quartiers urbains et des villages entiers qui furent ensuite abandonnés, parfois rasés et reconstruits quelques kilomètres plus loin sous des noms hébreux. Publiés à la fin des années 1980, les travaux des « nouveaux historiens israéliens » (Benny Morris, Ilan Pappe, Tom Segev) mirent à mal le récit national israélien qui avait longtemps prévalu et qui prétendait que les départs d'une population palestinienne abandonnée par ses élites, elles-mêmes affaiblies par la répression de la révolte de 1936, avaient été plus ou moins volontaires. L'épuration ethnique suscite d'ardents et polémiques débats. La question est de savoir si elle fut planifiée en vertu d'une idéologie et méthodiquement appliquée par les dirigeants du foyer juif puis d'Israël. Ces débats témoignent de la vitalité de l'historiographie israélienne, qui n'a pas son pendant côté arabe.

Le 14 mai 1948, juste avant que le mandat britannique ne prît officiellement fin, David Ben Gourion, chef de l'Agence juive, proclama solennellement la création « de l'État juif en Palestine », sous le nom d'« État d'Israël ». Ses frontières n'étaient pas mentionnées : ceci laissait la possibilité aux Israéliens au bord de la guerre de modifier par les armes ce que le plan de partage avait arrêté. Le nouvel État fut immédiatement reconnu par les États-Unis, puis par l'URSS le 17 mai. Dès le 15 mai, la Jordanie, la Syrie, l'Égypte, l'Irak et le Liban lui avaient déclaré la guerre. Les Arabes alignèrent 23 000 hommes mal coordonnés face à 35 000 Israéliens dont le nombre ne cessait de croître avec l'arrivée de migrants juifs et de prisonniers libérés (95 000 hommes en mars 1949). Les combats furent entrecoupés de plusieurs trêves fébrilement négociées sous l'égide de l'ONU,

tandis que les milices juives sionistes s'unissaient pour former l'armée israélienne, Tsahal, acronyme hébreu pour « Forces de défense d'Israël ». En janvier 1949, la défaite des Arabes était patente. Au printemps 1949, des armistices (non des traités de paix) furent signés à Rhodes par Israël, d'abord avec l'Égypte (24 février), puis avec le Liban (23 mars), la Transjordanie (3 avril) et la Syrie (20 juillet) : Israël avait imposé des rencontres bilatérales en refusant un règlement global pour mieux négocier en position de force. L'Irak refusa d'y prendre part mais reconnut les dispositions des conventions d'armistice.

Le bilan humain était très lourd : environ 3 700 Arabes (dont un millier d'Égyptiens), 13 500 Arabes palestiniens (plus de 1 % de la population) et 6 000 Israéliens (environ 1 % du Yichouv). Ces pourcentages équivalents ne renvoyaient pas à des réalités comparables : la population du Yichouv était alors en plein essor et ses morts furent souvent des combattants. Il en fut autrement pour les Palestiniens dont les civils payèrent un lourd tribut. Un seul État était créé : Israël, dont l'existence même était contestée par ses voisins. La victoire lui avait permis d'accroître considérablement son territoire par rapport à ce que lui avait attribué le plan de partage de novembre 1947. Ce qui restait de la Palestine mandataire échut aux États riverains : la Cisjordanie ou rive ouest du Jourdain (avec Jérusalem-Est) fut rattachée à la Transjordanie, la bande de Gaza administrée par l'Égypte. 700 000 à 800 000 Palestiniens, contraints à l'exil, s'installèrent dans les États voisins, dans des conditions souvent misérables, dans des camps gérés par l'UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees, créée en 1950 pour venir à leur secours.

Le 16 décembre 1949, le roi de Transjordanie, indépendante depuis 1946, officialisa l'annexion de la Cisjordanie : la réunion des deux rives du Jourdain constitua le Royaume hachémite de Jordanie le 24 avril 1950. Le traité de coopération avec les Britanniques, signé en 1946, prévoyait que les troupes anglaises conservent le droit de stationner sur son territoire, et Amman s'engageait à entretenir avec Londres des consultations sur les questions de politique étrangère. L'Irak et l'Égypte étaient formellement indépendants, mais les traités de 1930 et 1936 imposaient de sévères restrictions à leur souveraineté. Le gouvernement irakien demanda la révision du traité de 1930, mais le nouvel accord, signé en 1948, était si décevant que le Parlement irakien refusa de le ratifier. En Égypte, la défaite en Palestine, coûteuse en vies humaines pour l'armée, acheva de déconsidérer le roi Farouk et son régime, gangrené par la corruption. Le Premier ministre Nahhas Pacha (Wafd) avait bien demandé la révision du traité de

1936 à plusieurs reprises : en vain. Manifestations et grèves traduisaient le mécontentement de la population, dans une atmosphère d'extrême violence marquée par des assassinats politiques, souvent perpétrés par des Frères musulmans. De leur côté, de jeunes officiers – les Officiers libres –, meurtris par la défaite en Palestine où ils avaient combattu et désireux de redresser leur pays, ourdissaient en secret un complot.

Conclusion : des indépendances inachevées

Les indépendances des années 1940 confirmèrent la nouvelle carte du Moyen-Orient, dessinée après la chute de l'Empire ottoman. Les contemporains durent passer d'un cadre impérial à un territoire national plus étroit, dont l'idéal arabe élargissait cependant les horizons. Si cet idéal avait le vent en poupe, il n'était pas assez fort pour remettre en cause les frontières péniblement tracées au lendemain de la Première Guerre mondiale. De 1923 aux années 1950, s'affirmèrent de nouveaux États souverains dont la plupart élaborèrent leurs institutions sous la tutelle des pays européens. Cette domination n'empêcha pas les débats, favorisés par la relative liberté que le Moyen-Orient connut dans la période, une respiration riche de tous les possibles, entre l'autoritarisme des Jeunes-Turcs et les dictatures révolutionnaires qui s'imposèrent dans les années 1950 et 1960. Les pays souverains, Turquie, Arabie Saoudite, Iran, muselèrent bien davantage leur population que les pays sous mandat ou protectorat européen. Partout, le nationalisme dictait sa loi, imposant à toutes les forces politiques une quête d'unité organique et d'unanimité dans le combat contre la domination coloniale. La vie politique s'épanouissait dans une violence qui n'était au demeurant pas propre au Moyen-Orient. L'armée, première bénéficiaire des réformes ottomanes et désormais garante de l'unité d'États-nations aux imaginaires guerriers, s'affirmait comme un acteur prépondérant.

La France avait été évincée, la Grande-Bretagne, affaiblie, ne conservait que quelques bases militaires. En 1945, les Américains obtinrent du roi d'Arabie Saoudite l'autorisation d'en installer une à Dahran, cité pétrolière de l'ARAMCO où venait d'être établi un consulat. Auréolée du prestige de la victoire, l'URSS, s'imposait comme leur rivale, modèle de développement et garante de l'émancipation des peuples contre les ambitions « impérialistes ». Les années, non seulement du nationalisme et de la gauche arabes, mais aussi de la guerre froide au Moyen-Orient, s'ouvraient.

Tableau 6.1. Les pays sous domination britannique et française dans l'entre-deux-guerres

Pays actuel	Type de domination	Principaux dirigeants	Constitution	Type de régime défini par la Constitution	Révoltes	Traité	Loi sur la nationalité	Frontières	Indépendance	Entrée à la SDN / ONU
Bahreïn	Traités avec les Britanniques dans les années 1820, nouveau traité en 1892 et 1915	Famille Âl-Khalîfa	Modifiée en 2002	Émirat / monarchie constitutionnelle			1937		1971	1971
Égypte	Occupée par les Britanniques depuis 1882, protectorat proclamé en 1914, aboli en 1922	Roi Fouad (1917-1936) Roi Farouk (1936-1952)	1923	Monarchie parlementaire	1919	1936 : maintien de 10 000 soldats britanniques dans la région du canal de Suez	1926 puis 1929		1922 (indépendance unilatérale assortie de 4 réserves) 1936	1937 1945
Émirats arabes unis (États de la trêve)	Traité des émirs et cheikhs locaux avec les Britanniques en 1820, 1835, 1853, 1892	Familles : Âl Nahyân à Abou Dhabi ; Âl Maktûm à Dubaï	1996	Émirat : monarchie absolue					1971	1971
Irak	Mandat britannique 1920	Fayçal ibn Hussein (1921-1933)	1924	Monarchie parlementaire	1921	1930 (les Britanniques conservent des bases militaires)	1924, promulguée en 1926		1932 (traité de coopération)	1932 1945

Tableau 6.1. Les pays sous domination britannique et française dans l'entre-deux-guerres

Pays actuel	Type de domination	Principaux dirigeants	Constitution	Type de régime défini par la Constitution	Révoltes	Traité	Loi sur la nationalité	Frontières	Indépendance	Entrée à la SDN / ONU
Israël (Palestine entre 1920 et 1948)	Mandat britannique 1920	Weizmann est président de l'OSM : David Ben Gourion / Amin al-Husseini	Non : les Arabes refusent de participer à des institutions communes	-	1920, 1921 1929 1936-1939 : grande révolte de la Palestine		1925		1948 : Israël Pas d'État palestinien	1949 (59e État)
Koweït	Traité avec les Britanniques en 1899	Famille Âl Sabâh	1962	Émirat/ monarchie constitutionnelle			1948 (non appliquée), 1959		1961	1963
Liban	Mandat français 1920	Émile Eddé Béchara al-Khoury	1926 ; modifiée en 1927 et 1929	République parlementaire.		1936 (jamais ratifié par le Parlement français)	1925		1943	1945
Qatar	Dépendance de Bahreïn jusqu'en 1867, ensuite protectorat britannique confirmé en 1916	Famille Âl Thânî	2003	Émirat / monarchie absolue					1971	1971
Syrie	Mandat français 1920	Tajj al-Dîn al-Hasanî Jamîl Mardam Bey	1930 : imposée par la France	République parlementaire	1925-1927 1936	1936 (jamais ratifié par le Parlement français)	1925		1946	1945
Transjordanie	Mandat britannique	'Abdallâh ibn Hussein (1921)	1928	Monarchie parlementaire		1928	1928		1946 : Transjordanie	1955

Chapitre 7

Apogée des nationalismes, régimes révolutionnaires et politiques de développement (1952-1970)

Dans les années 1950 et 1960, la plupart des États du Moyen-Orient sont souverains et les Britanniques préparent leur retrait des derniers territoires encore sous leur protectorat en Arabie méridionale et orientale. Partout priorité est donnée à la maîtrise des ressources et au développement économique. L'expérience de l'indépendance correspond cependant à l'émergence du conflit israélo-arabe et à la guerre froide qui relance la question du rapport des États avec les anciennes puissances coloniales et les oblige à se positionner entre les deux blocs. Leurs choix différents créent entre eux de forts antagonismes et divisent leurs sociétés. Les libertés publiques en font souvent les frais, au profit de pouvoirs autoritaires, conservateurs ou révolutionnaires, auxquels un nationalisme exacerbé tient lieu de légitimité. La période est en outre marquée par le renouveau des questions kurde et palestinienne : à travers elles, l'on voit des peuples dépourvus d'État mais dotés d'une forte conscience nationale revendiquer des droits, une reconnaissance, une autonomie d'action, y compris par la lutte armée.

Les dates mises en exergue à ce chapitre renvoient avant tout à l'histoire de l'Égypte : le coup d'État des Officiers libres survenu en 1952 entraîne l'abdication du roi Farouk, puis l'abolition de la monarchie et l'établissement d'un régime militaire qui se définit comme révolutionnaire ; la figure dominante en est Gamal Abd al-Nasser (nom simplifié en Nasser dans l'usage français), Premier ministre de l'Égypte de 1953

à 1956, puis président de la République (*ra'îs,* communément transcrit raïs en français) jusqu'à sa mort en 1970. L'impact régional de la « révolution » égyptienne est considérable. En optant pour le neutralisme, Nasser conquiert une très grande popularité, bien au-delà des frontières égyptiennes, mais porte la guerre froide sur le terrain du Moyen-Orient. En 1958 en Irak et en 1962 au Yémen, des officiers qui, comme naguère les Égyptiens, se qualifient de « libres » mènent à leur tour des coups d'État républicains. L'Égypte est au centre des grandes crises régionales : crise de Suez en 1956, crise de 1958 consécutive à la proclamation de la République arabe unie, guerre du Yémen et en 1967, guerre des Six jours, laquelle déstabilise profondément le Moyen-Orient.

De la Seconde Guerre mondiale à la dictature nassérienne, une crise révolutionnaire

Pour reprendre les analyses et la formulation de Hamit Bozarslan dans *Passions révolutionnaires* (2011), le Moyen-Orient entre à la fin des années 1940 « dans une période de contestation ouverte qu'on peut qualifier de crise révolutionnaire ». Cette crise se traduit par des mobilisations plus marquées à gauche qu'auparavant, des émeutes et de nombreux coups d'État. Elle correspond à un rejet profond de toutes les formes de domination étrangère et à une forte exigence d'égalité. Si beaucoup d'États sont désormais indépendants, la défaite des États arabes face à Israël en 1948 et l'absence d'État palestinien sont vécues comme un traumatisme. Le régime colonial subsiste dans le golfe Persique et en Arabie du Sud et peine à disparaître ailleurs. La Grande-Bretagne est encore liée par des traités à l'Égypte, l'Irak et la Jordanie où elle possède d'importantes bases militaires, surtout dans la zone de Suez. Ces alliances très contraignantes sont de plus en plus rejetées localement, comme le montre l'explosion de colère populaire, connue sous le nom de *wathba*, que le nouveau traité anglo-irakien signé à Portsmouth le 15 janvier 1948 provoque à Bagdad pendant plusieurs jours. En Égypte, l'unanimité se fait jusque dans les milieux dirigeants en faveur de « l'évacuation et de l'unité de la vallée du Nil », c'est-à-dire du retrait des forces britanniques, de la fin du condominium anglo-égyptien et de l'établissement de la souveraineté égyptienne sur le Soudan, ce à quoi les Anglais opposent le droit des Soudanais à l'autodétermination.

Sur le plan économique, le régime de la concession est mis en cause, ce qui oblige les compagnies attributaires à associer les États à leurs bénéfices. La Compagnie de Suez se met à reverser modestement 7 % des siens à l'Égypte après la signature d'une nouvelle convention le 7 mars 1949. Dans le secteur pétrolier, l'ARAMCO accepte en 1950 un partage des bénéfices à égalité, *fifty-fifty*, avec l'Arabie Saoudite, l'ancienne *royalty* étant incluse dans la part saoudienne. En Iran, la question pétrolière est politiquement centrale depuis le refus du Parlement d'octroyer une nouvelle concession à l'URSS, en compensation de son retrait d'Azerbaïdjan en 1946. Coalition de partis dirigée par Mohammad Mossadegh (1882-1967), le Front national s'oppose à tout accord de type *fifty-fifty* et met la nationalisation du pétrole au cœur de son programme.

La question nationale se double d'une question sociale. Deux sujets sont particulièrement sensibles après la Seconde Guerre mondiale : les conditions de vie des ouvriers et la misère des campagnes. Accompagnant l'émergence d'un droit syndical, les grèves en vue d'une hausse des salaires dans l'industrie se multiplient. Les campagnes souffrent de leur côté d'une répartition très inégale des terres. En Iran, en Irak, en Syrie, ce sont des villages entiers qui peuvent n'appartenir qu'à un seul propriétaire. En Égypte, en 1945, 0,5 % des propriétaires possèdent à eux seuls un tiers de la terre agricole, et la superficie moyenne de leurs exploitations est de 159 feddans, soit 67 hectares environ. Un autre tiers de la terre appartient à 5,3 % des propriétaires disposant chacun de superficies comprises entre 5 et 50 feddans. 94 % des propriétaires se partagent le tiers restant, leurs propriétés n'atteignant pas 5 feddans (2 hectares).

Dans les grandes propriétés, la terre est cultivée de façon extensive, avec un outillage médiocre, par des métayers souvent très endettés et des journaliers à la vie précaire. Quant aux propriétaires, ils investissent peu dans les secteurs productifs agricoles ou industriels, même quand des cultures commerciales comme le coton leur assurent de confortables revenus. C'est pourquoi la redistribution des terres au profit de petits et moyens propriétaires est discutée, dans de nombreux États, comme une solution pour accroître les rendements agricoles et, dans le même temps, libérer des capitaux pour l'industrie. Elle est cependant loin de faire consensus. Dans ce contexte, le thème de la justice est à nouveau très mobilisateur. Au début du XXe siècle, la justice signifiait la fin de l'arbitraire et l'accroissement des libertés. Désormais, elle est sociale et implique un partage des richesses et l'accès du plus grand nombre à l'éducation.

L'irrésolution des questions nationale et sociale écorne l'image des élites politiques et économiques qui avaient assuré la succession de l'Empire ottoman. Des figures du nationalisme des premières décennies du XXe siècle – combattants de la Révolte arabe en Irak, wafdistes en Égypte – sont accusées de corruption et déconsidérées par la façon dont la Grande-Bretagne les réimposa au pouvoir pendant la Seconde Guerre mondiale pour faire respecter les traités de 1930 et 1936. L'égoïsme des pachas et des nantis – les deux termes deviennent quasi synonymes – alimente les conversations et les débats. Les monarques sont peu populaires. L'imam Yahyâ du Yémen est tué dans un coup d'État en 1948 et son successeur, Ahmad (r. 1948-1962), est lui-même plusieurs fois visé par des attentats. Autre assassinat : celui du roi 'Abdallâh de Jordanie à la mosquée al-Aqsâ de Jérusalem en 1951. Son deuxième successeur, son petit-fils Hussein (r. 1952-1999) s'avèrera une figure politique majeure de l'histoire contemporaine du Moyen-Orient mais n'a que dix-sept ans à son intronisation. Né la même année que Hussein et proche de lui, Fayçal II, roi d'Irak depuis 1939, n'arrive à majorité qu'en 1953 et reste dans l'ombre du régent, son oncle 'Abd al-Ilah (1913-1958). Très aimé au début de son règne en 1936, le roi Farouk d'Égypte déçoit par sa vie dissolue et la répudiation de la reine Farida en 1948, des frasques qui paraissent loin des préoccupations des Égyptiens.

Le rejet des élites dirigeantes a pour corollaire l'attractivité grandissante des mouvements contestataires et des avant-gardes révolutionnaires islamistes, nationalistes ou socialistes. En Égypte, les Frères musulmans sont devenus une association de masse, à la fois religieuse, politique et combattante. À partir de 1945, ils adoptent une stratégie d'affrontement avec le pouvoir politique égyptien qui culmine en 1948 lorsqu'ils engagent leurs miliciens dans la guerre de Palestine puis trempent dans l'assassinat du Premier ministre Nuqrashî. Ceci provoque en retour l'assassinat du guide Hasan al-Bannâ' en janvier 1949 et la dissolution de l'association, qui n'en conserve pas moins son audience jusqu'à la levée du décret d'interdiction en 1951. Les Frères ont une grande capacité à capter la contestation de la jeunesse musulmane pieuse, y compris dans les milieux nationalistes et de gauche. La porosité entre les différents courants s'observe par exemple dans le parcours de Sayyid Qutb (1906-1966), essayiste et critique littéraire de tendance wafdiste, devenu plus tard l'un des plus virulents opposants à Nasser et un maître à penser de l'islamisme révolutionnaire. S'il n'adhère formellement à l'association des Frères musulmans qu'en 1953, il les côtoie bien avant à travers

ses réseaux littéraires et éditoriaux, comme l'analyse finement Giedre Šabasevičiūtė. En Iran, un mouvement idéologiquement proche des Frères musulmans voit le jour en 1945 : les Fedâ'iyân-e islâm (ceux qui se sacrifient pour l'islam). Le fondateur en est un jeune clerc, Mojtabâ Mîr-Lowhi (1924-1956), connu sous le nom de Navvâb-e Safavi, en référence à la dynastie safavide qui avait fait du chiisme la religion de l'État iranien. Dénonçant l'occidentalisation et le laïcisme du pouvoir, symbolisés à leurs yeux par le dévoilement des femmes, les Fedâ'iyân-e islâm cherchent à imposer leurs idées en recourant à la violence et à l'assassinat de personnalités telles qu'Ahmad Kasravi (1890-1946), historien spécialiste des révolutions constitutionnalistes, et le Premier ministre Ali Razmara (1901-1951).

À gauche, le Baas conteste au nationalisme arabe hachémite l'héritage de la révolte de 1916 pour formuler son propre projet unificateur de la nation arabe, républicain et révolutionnaire. Avec son nom, *ba'th*, la résurrection, la résurgence, il reste dans le registre familier de la *nahda*, la renaissance, mais selon lui, cette renaissance ne peut se réaliser que par une révolution (*inqilâb*), non un simple réformisme (*islâh*). De formation récente, le parti ne s'implante que lentement en dehors de la Syrie. La branche irakienne par exemple, fondée en 1949, ne compte encore que 300 membres en 1955. Les partis communistes arabes, dont le plus puissant est celui d'Irak, même dans la clandestinité, incarnent davantage le camp du « progrès », tout comme le Toudeh, le Parti des masses d'Iran, un rassemblement de gauche dominé par les communistes.

À ces partis, on adhère moins par conviction marxiste-léniniste que pour trouver un cadre intellectuel et organisationnel capable de remettre en cause l'ordre établi. Le succès des forces de gauche en général s'explique par leur capacité à lier les questions nationale et sociale. À travers le concept d'« impérialisme », mot qui fait alors son entrée dans le vocabulaire en simple transcription des langues européennes (*al-imbiryâliyya* en arabe), elles fournissent une clé de compréhension de la domination coloniale ou occidentale. Comme l'écrit Hamit Bozarslan, elles permettent de penser le rejet de l'Occident, sans renier l'héritage des Lumières : leur but est en effet de réaliser les promesses d'égalité, d'instruction du peuple et de lutte contre les « féodalités » ; en annonçant l'alliance des peuples opprimés par l'Occident avec les classes opprimées de l'Occident, elles continuent de surcroît à donner accès à l'universel.

Dans ce climat politique, social et intellectuel global, la première grande crise des années 1950 au Moyen-Orient est la crise iranienne consécutive

à la loi de nationalisation de l'industrie pétrolière que le Front national, victorieux aux élections de 1950, parvient enfin à faire voter le 15 mars 1951. Devenu Premier ministre, Mohammad Mossadegh n'a de cesse de la mettre en œuvre. Il lui faut batailler contre la Grande-Bretagne qui réagit, d'une part, en décrétant l'embargo sur les exportations de pétrole iranien, d'autre part, en demandant un arbitrage à la Cour internationale de La Haye et en portant le litige devant le Conseil de sécurité de l'ONU. Fils d'un haut-fonctionnaire et d'une princesse qajare, l'aristocrate, juriste expérimenté et tribun redoutable qu'est Mossadegh frappe par sa capacité à défendre l'Iran dans les instances internationales. En novembre 1951, de retour de sa plaidoirie à l'ONU, il est fait docteur *honoris causa* de l'université du Caire, dans une Égypte où commence tout juste la guérilla pour faire partir les Anglais de la zone de Suez, et où, cinq ans plus tard, sera posé un acte de défi à la puissance britannique d'une ampleur comparable à la nationalisation du pétrole iranien : la nationalisation du canal de Suez. En Iran, la popularité de Mossadegh est immense. C'est la première fois depuis longtemps qu'un gouvernement iranien trouve un véritable soutien dans l'opinion, d'autant qu'au-delà de sa lutte contre la concession britannique, il a un projet de démocratisation du régime. Déjà député de Téhéran entre 1915 et 1928, Mossadegh s'était opposé à l'accession au trône de Rezâ Pahlavi et jusqu'à l'abdication de ce dernier, s'était mis en retrait de la vie politique. En parvenant à la tête du gouvernement, cet ancien opposant incarne ainsi une sorte de renouveau de l'esprit révolutionnaire de 1909 et laisse entrevoir l'instauration d'une véritable monarchie constitutionnelle.

L'apogée de son gouvernement se situe en juillet 1952 après des élections législatives qui confortent sa majorité parlementaire. En désaccord avec le chah sur la nomination du nouveau ministre de la Défense, il démissionne de son poste mais est ramené à la tête du gouvernement par d'immenses manifestations tournant à l'émeute. Dans le même temps, la Cour internationale de justice déboute la Grande-Bretagne. C'est un triomphe pour le Premier ministre qui se montre plus intransigeant que jamais et, en octobre 1952, rompt ses relations diplomatiques avec la Grande-Bretagne. Sa popularité, l'autoritarisme dont il fait preuve alors que l'Iran est au cœur d'une crise internationale et, surtout, la détérioration de l'économie provoquée par l'embargo pétrolier lui valent cependant beaucoup d'inimitiés. Ses relations avec Mohammad Rezâ Chah sont exécrables, les milieux d'affaires le vouent aux gémonies, les ulémas politisés comme le président du Parlement Abo l-Qâsem Kâshâni

(1882-1962), qui avait pourtant vigoureusement soutenu la loi de nationalisation et contribué à la mobilisation populaire de juillet 1952, le lâchent en l'accusant de trahir les idéaux du mouvement populaire et de saper les fondements du régime monarchique.

Dans cette situation, Mossadegh cherche des soutiens du côté du Toudeh, peut-être pour faire peur aux États-Unis et les obliger à fournir une aide économique et financière à l'Iran. Les dirigeants américains s'effraient au contraire du danger communiste et soviétique et, en 1953, se mettent d'accord avec le général iranien Fazlollâh Zâhedi pour monter un coup d'État et renverser Mossadegh, devenu à leurs yeux un dangereux dictateur populiste : baptisée Ajax, l'opération se déroule à Téhéran entre le 15 et le 19 août 1953. Mossadegh est déposé, jugé et mis en résidence surveillée jusqu'à la fin de sa vie. La crise pétrolière est résolue en 1954 par un compromis : la nationalisation est entérinée par la création de la National Iranian Oil Company, mais la production est sous-traitée à un consortium international au capital duquel l'ancienne Anglo-Iranian Oil Company, devenue la British Petroleum (BP), entre à hauteur de 40 %. L'échec de Mossadegh a d'importantes conséquences politiques en Iran. Les pouvoirs du Parlement sont réduits et une dictature royale, soutenue par une police politique, la Savak, peu à peu instaurée. Mohammad Rezâ Chah n'en est pas moins fragilisé par l'intervention américaine et sa propre fuite le 15 août 1953, alors qu'il pensait perdue l'opération qui devait remplacer Mossadegh par Zâhedi. Beaucoup d'Iraniens se défient désormais des pouvoirs qui paraissent dépendre de l'étranger.

Le gouvernement de Mossadegh correspond chronologiquement au coup d'État des Officiers libres en Égypte et à l'émergence politique de Gamal Abd al-Nasser. Il y a des points communs entre les deux hommes : la popularité, le charisme personnel, le neutralisme en politique étrangère, la capacité à incarner des aspirations nationales, le rayonnement international. Les différences sont tout aussi nombreuses : l'âge, le milieu social, la formation, le métier, les conditions d'accès au pouvoir les séparent. Contrairement à Nasser, Mossadegh n'a rien d'un nouveau venu en politique. Ce n'est pas un militaire ; il arrive légalement à la tête du gouvernement et en est chassé illégalement. Le temps où il est Premier ministre est l'un des rares temps de pluralisme politique en Iran, alors que l'arrivée des Officiers libres au pouvoir referme peu à peu l'expérience démocratique faite par l'Égypte depuis 1923.

Le coup d'État des Officiers libres survient au Caire les 22 et 23 juillet 1952, dans un contexte de crise grave des institutions politiques

égyptiennes que l'on doit expliquer en remontant à janvier 1950. À cette date, le Wafd est encore en mesure de remporter les élections et son vieux leader, Mustafâ al-Nahhâs (1879-1965), redevient Premier ministre. Tout en restant profondément divisé sur l'opportunité d'une réforme agraire, le nouveau gouvernement s'annonce comme réformiste et comporte des personnalités de renom tel l'écrivain Taha Hussein, promu au portefeuille de l'Éducation. Très nationaliste, le gouvernement cherche à obtenir des Britanniques le départ de leurs troupes et la reconnaissance des droits de l'Égypte sur le Soudan. L'échec des négociations engagées dans ce sens conduit Nahhâs, le 8 octobre 1951, à dénoncer publiquement le traité de 1936 dont il avait été jadis l'artisan. Aussitôt une guérilla contre les bases britanniques de la zone de Suez s'engage. Se présentant à l'opinion comme des *fidâ'iyyûn*, des fedayin, ses acteurs – beaucoup sont des Frères musulmans – sont très populaires et le gouvernement n'a d'autre choix que de les soutenir. Une situation explosive s'instaure, jusqu'aux tragiques événements des 25 et 26 janvier 1952.

Le 25 janvier, date commémorée depuis en Égypte comme la fête de la police, la résistance d'une caserne de police d'Ismaïliyya à un assaut britannique fait cinquante morts et cent blessés du côté égyptien. Le lendemain, le centre-ville du Caire est le théâtre d'une violente émeute qui dure toute la journée, les autorités ne faisant donner la troupe que le soir pour ramener l'ordre. Tous les symboles de l'occidentalisation, de la richesse et du luxe – bars, clubs, hôtels, cinémas – sont ravagés par des incendies, ce qui a pour conséquences la fin du gouvernement wafdiste, une grande instabilité ministérielle, l'établissement de la loi martiale et la suspension du Parlement.

C'est cette situation qui décide les Officiers libres à passer à l'action. Organisés clandestinement dans l'armée depuis la fin des années 1940, ils ne sont qu'une poignée, cent, peut-être davantage, liés, moins par une idéologie précise, que par le patriotisme, l'idéal réformiste, la conviction que l'armée a un rôle social à jouer, et le traumatisme de la guerre de 1948 qui fut leur premier vrai engagement au combat. Au lendemain du coup d'État, ils ne se présentent pas comme révolutionnaires. Ils parlent de leur « mouvement » (*al-haraka*), du « mouvement béni » (*al-haraka al-mubâraka*), et ont pour maîtres-mots la « libération » (*tahrîr*) et l'épuration (*tathîr*) qui leur laissent le temps de préciser leur projet politique. Aussi bien peuvent-ils passer pour les restaurateurs de la Constitution de 1923. Des signes d'un probable changement de régime

sont néanmoins donnés : Farouk abdique dès le 26 juillet au profit de son fils qui n'est qu'un bébé ; les Officiers libres se maintiennent aux côtés du gouvernement civil en formant un conseil de commandement (*qiyâda*) qui participe aux décisions politiques ; en septembre, un général proche des artisans du coup d'État, Muhammad Naguib (1901-1984), devient Premier ministre. Les titres de pacha et de bey sont abolis et, surtout, une loi de réforme agraire est promulguée le 8 septembre 1952, moins de deux mois après le coup d'État : elle montre la volonté des Officiers libres de se démarquer de leurs prédécesseurs sur la question sociale, et justifie sans doute leur maintien au pouvoir et leur méfiance vis-à-vis du Parlement « bourgeois », dominé par les grands propriétaires.

La décomposition du régime libéral égyptien s'accélère avec l'abrogation de la Constitution de 1923 (10 décembre 1952), la loi de dissolution des partis politiques (17 janvier 1953) et la mise en place du Rassemblement de la libération (*Hay'at al-tahrîr*), un parti unique qui ne dit pas son nom et cherche à donner une base populaire aux Officiers libres. Le 18 juin 1953, la proclamation de la République officialise le changement de régime : Naguib devient président et Nasser, qui sort alors de l'ombre du conseil de commandement, Premier ministre. Dans l'année qui suit, la répression frappe férocement tous les opposants : les libéraux, les communistes, ainsi que les Frères musulmans dont l'association finit par être dissoute le 16 janvier 1954. Elle ne l'avait pas été l'année précédente sous prétexte qu'elle n'était pas un parti politique, mais en était vite venue aux mains avec les militants du Rassemblement de la libération en qui elle voyait un mouvement concurrent destiné à l'absorber. Au sein même du conseil de commandement de la révolution, un grave conflit de leadership entre Nasser et Naguib culmine en mars 1954 et tourne à l'avantage du premier. En novembre 1954, Naguib est formellement démis de ses fonctions de chef de l'État et placé en résidence surveillée jusqu'en 1971. Nasser devient l'homme fort du régime et construit peu à peu sa légitimité. Son premier succès est, en juillet 1954, la révision de l'alliance de 1936 et la signature d'un nouveau traité avec la Grande-Bretagne, laquelle accepte d'évacuer ses troupes dans un délai de vingt mois.

C'est dans ces années 1953-1954 que les Officiers libres commencent à se présenter comme les acteurs d'une révolution (*thawra*). Dans un premier temps, celle-ci est définie comme une phase de transition entre l'ancien et le nouveau régime. Au fur et à mesure que le conseil de commandement traque ses opposants et confisque le pouvoir, elle

apparaît comme une sorte d'état permanent de lutte contre les vestiges de la monarchie et pour le renouveau de l'Égypte. Savamment orchestrée, la communication des nouveaux dirigeants passe par une station radiophonique, La Voix des Arabes (Sawt al-'Arab), par la presse et par le livre facile d'accès et traduit en plusieurs langues. En trois articles publiés les 12 août 1953, 16 septembre 1953 et 6 janvier 1954 puis réunis en opuscule, Nasser confie sa *Philosophie de la Révolution* (*Falsafat al-thawra*). Dans le journal *Al-Jumhûriyya* (La République), Anouar al-Sadate (1918-1981) raconte de son côté l'histoire héroïque du mouvement des Officiers libres, fournissant la matière d'un livre ultérieur, intitulé en français *Révolte sur le Nil*.

Ces récits légitiment à la fois la prise du pouvoir par l'armée et le rôle central de Nasser dans la révolution, au détriment de son rival Naguib. Ils présentent les Officiers libres comme la seule alternative à la corruption, les seuls capables de mener de front deux révolutions politique et sociale, bref des sauveurs. Ils se veulent de surcroît des guides dont l'action a vocation à s'étendre en dehors de l'Égypte. La dimension panarabe de la révolution est nette. Dans *Philosophie de la Révolution*, Nasser lie profondément le sort de sa patrie à celui de la Palestine et, dans un passage resté célèbre, la place au cœur d'un cercle arabe, articulé à un cercle africain et, surtout, musulman. Pour les opposants, ce qui se produit entre 1952 et 1954 n'est pas une révolution, mais l'usurpation du pouvoir par une junte militaire et l'avènement en son sein d'un dictateur. Nasser trahit, pour les wafdistes, la révolution nationale libérale de 1919, pour les communistes, la révolution sociale, et pour les Frères musulmans, la révolution populaire qu'ils avaient amorcée en 1951 lors de la bataille du canal de Suez.

Irak, Syrie, Turquie, Israël : des expériences démocratiques au Moyen-Orient

Des régimes de même nature que celui des Officiers libres sont instaurés en 1958 en Irak, après un coup d'État antimonarchique, et en Syrie, après son union à l'Égypte dans le cadre de la République arabe unie. Les coups d'État baasistes survenus par la suite dans les deux pays confirment la fin du parlementarisme. Ce dernier n'était pas voué pour autant à disparaître et le Baas lui-même, tout en s'envisageant idéologiquement comme l'avant-garde du peuple souverain, sut un temps s'insérer dans un

fonctionnement multipartiste du régime, au moins en Syrie où il était le plus puissant. Les années 1950 restent en Syrie et en Irak une période de pluralisme que les travaux de Matthieu Rey ont remis en lumière. Après la création d'Israël et, en Irak, la *wathba*, les régimes prennent certes un caractère autoritaire. « L'État, analyse Rey, se définit […] comme l'acteur de la société et de l'économie nationale » et s'organise autour des principes suivants : efficacité, concentration des pouvoirs et efforts de développement. En Syrie, le colonel Adib Chichakli (1909-1964), qu'un coup d'État, le troisième de l'année 1949, avait naguère porté à la présidence de la République, établit en 1952 une véritable dictature, marquée par la dissolution du Parlement et des partis politiques. En Irak, des lois d'urgence adoptées en 1948 interdisent à l'opposition de s'exprimer.

Cet exercice autoritaire du pouvoir est remis en cause en 1954 : en Syrie, après que Chichakli eut été renversé par la conjonction d'une révolte druze et d'un coup d'État militaire, les partis se mettent d'accord pour organiser des élections libres, seules à même de légitimer et de stabiliser le régime. Même évolution en Irak où le pouvoir veut recréer un consensus politique. Les élections, sans doute les plus pluralistes que chacun des deux pays aient connues jusqu'alors, se déroulent en juin en Irak et en septembre-octobre 1954 en Syrie. Le vote, pour la première fois, des femmes syriennes, l'introduction d'isoloirs, une campagne très active sur les thèmes de la fiscalité, de l'éducation, de la réforme agraire et de l'impérialisme occidental, la participation du Parti communiste à la consultation syrienne (il reste en revanche interdit en Irak) sont autant de signes de changements dans les pratiques politiques.

Les résultats montrent un électorat divisé tout en confirmant l'ascendant des forces de gauche. Aucun parti, ni en Irak, ni en Syrie, n'obtient de majorité parlementaire. En Irak, cette situation conduit à une rapide fermeture de l'expérience libérale. Nouri Saïd, dont la formation a obtenu le plus grand nombre de sièges (40 %) mais pas la majorité, n'accepte de former un gouvernement que si le roi dissout le Parlement et appelle à de nouvelles élections. Celles-ci ont lieu et lui donnent enfin le large soutien escompté (83 % des sièges) : la présidence du conseil, explique Matthieu Rey, continue à « dominer l'ensemble des autres institutions, imposant l'agenda et le mode d'expression en politique. » En Syrie, en revanche, la consultation de 1954 est le prélude à des années de multipartisme, au moins jusqu'en 1958. Le Parlement qui sort des urnes en 1954 est marqué à gauche : le groupe des Indépendants, qui se définit comme progressiste, obtient 44 % des sièges ; le Baas qui présentait

40 candidats a 26 élus (18 % des sièges) ; même le PC a un député, son leader, Khâlid Bakdâsh, ce qui fait sensation ; c'est la première fois en effet, on l'a dit, qu'un communiste siège dans un Parlement arabe. En 1955, l'ancien président de la République de l'indépendance, Shukrî al-Quwwatlî, est réélu à la tête de l'État qui adopte une orientation neutraliste en politique étrangère, là où Chichakli s'était efforcé d'entretenir de bonnes relations avec les États-Unis.

En Turquie, la période postérieure à 1945 est marquée par la fin de l'État kémaliste, mais pas du kémalisme ou de « l'atatürkisme » comme référence obligée de la vie politique. La première rupture est, à l'inverse de l'évolution syrienne, la sortie de la neutralité en politique étrangère. Destinataire, avec la Grèce, de la doctrine Truman et incluse en 1948 dans le plan Marshall de reconstruction de l'Europe, la Turquie adhère à l'OTAN en 1951, ce qui rassure une population généralement très antisoviétique et, surtout, alimente chez de nombreux Turcs la fierté d'être reconnus comme une nation occidentale. La seconde rupture, c'est l'introduction du multipartisme aux élections législatives de 1946. Président depuis 1938, Ismet Inönü (il doit son nom aux victoires qu'il remporta jadis contre les Grecs, pendant la guerre de libération) perd son titre de « chef national ». Un nouveau parti, le Parti démocrate (PD), remporte toutes les élections de 1950 à 1960, mettant ainsi fin au règne du Parti républicain du peuple (PRP). Ses dirigeants, Celal Bayar (1883-1986), dernier Premier ministre de Mustafa Kemal Atatürk, et Adnan Menderes (1889-1961) deviennent respectivement président de la République et Premier ministre. Ils confirment les nouvelles orientations de politique étrangère, libéralisent l'économie et assouplissent les mesures laïques les plus combatives : des confréries sont désormais tolérées et des mausolées de saints musulmans (*türbe*) rouverts à la visite ; l'enseignement religieux redevient possible à l'école (il sera obligatoire à partir de 1980) ; l'appel à la prière se fait à nouveau en arabe ; les écoles d'imams-prédicateurs prévues dans les années 1920 en remplacement des anciennes madrasas se développent effectivement.

Si les possibilités d'expression publique de l'islam deviennent un enjeu de la démocratisation, le régime n'en manifeste pas moins un nationalisme extrême qui fait le lit de pogroms anti-grecs à Istanbul les 6 et 7 septembre 1955, alors que s'ouvrent des discussions sur l'avenir de l'île de Chypre post-coloniale. Il y a plusieurs morts et, surtout, d'immenses dégâts matériels, avec 5 622 bâtiments, y compris des églises, saccagés ou détruits. De nombreux Grecs quittent la Turquie, ce qui

réduit encore une communauté déjà sortie exsangue de la Première Guerre mondiale, de la guerre de libération et des échanges de population des années 1920.

Le PD exerce le pouvoir d'une manière autoritaire, un phénomène qui, à la fin de la décennie, dresse contre lui le PRP et l'armée. Un régime démocratique, analyse Benjamin Gourisse, spécialiste de la Turquie, ne peut en effet être consolidé que s'il y a consensus des élites civiles et militaires et des partis sur les règles du jeu politique, à savoir une foi commune dans la possibilité de l'alternance et le respect de l'opposition. Or ce consensus n'émerge pas dans la Turquie des années 1950. L'armée reste la garante des fondements de l'État républicain, comme le montreront ses coups d'État répétés en 1960, 1971, 1980 et 1997. Le PD est constitué d'anciens membres du PRP, l'ex-parti unique qui avait lui-même pris la décision de libéraliser le régime après la Seconde Guerre mondiale. Le PD ne fait ainsi que s'adapter à la nouvelle donne créée par l'effondrement des modèles fascistes et la guerre froide, tout en reproduisant des pratiques du parti unique, notamment des purges dans les administrations, la justice et les universités. Il se maintient au pouvoir sans alternance politique durant toutes les années 1950. Celle-ci ne redevient possible qu'après un coup d'État militaire. Survenu le 27 mai 1960 et entraînant l'exécution de Menderes, il est finalement suivi en 1961 de l'adoption d'une Constitution plus démocratique qu'en 1924 et du rétablissement du parlementarisme. Le pouvoir de l'armée est néanmoins institutionnalisé au sein du Conseil national de sécurité.

Le début des années 1950 est marqué enfin par la construction d'Israël en tant qu'État juif et démocratique. La proclamation du 14 mai 1948 est d'esprit laïque tout en établissant le lien entre le peuple juif et la terre d'Israël « où se forma son identité spirituelle, religieuse et nationale ». Elle laisse ainsi la porte ouverte à toutes les interprétations en ce qui concerne le caractère juif de l'État. La disposition la plus concrète se trouve dans l'article onze : Israël sera ouvert à l'immigration des juifs de tous pays. Cette disposition est mise en œuvre dans la loi du Retour du 5 juillet 1950, la première loi fondamentale, à caractère constitutionnel, de l'État d'Israël où tout juif a désormais le droit d'immigrer, en acquérant automatiquement la nationalité israélienne. La loi du Retour est adoptée en un temps d'immigration massive en Israël dont la population, environ 600 000 personnes en 1949, fait plus que doubler jusqu'en 1956.

Contrairement aux *aliya* antérieures, les immigrants de la période 1948-1956 proviennent majoritairement de Turquie et des pays arabes,

d'abord du Yémen et d'Irak, puis, à partir de 1952, d'Égypte, du Maroc et de Tunisie, les juifs d'Algérie, citoyens français, choisissant généralement la France comme destination après 1962. Le cas irakien est exemplaire. Forte en 1950 de 120 000 à 135 000 personnes vivant pour les deux tiers à Bagdad, la communauté juive d'Irak était la plus nombreuse et la plus florissante de tous les États du Moyen-Orient jusqu'à la fondation d'Israël. Elle s'éteint en quelques mois en 1950 et 1951, en raison d'une *aliya* massive. Celle-ci était interdite par les autorités irakiennes du temps où leur pays était en guerre contre Israël, mais une loi du 9 mars 1950 finit par l'autoriser, à condition que les candidats au départ renoncent préalablement à leur nationalité irakienne. Les juifs irakiens s'engouffrent dans la brèche. L'ampleur de leurs départs, supérieure sans doute à ce qu'escomptait le gouvernement de Bagdad, montre à quel point ils ne se sentaient plus en sécurité en Irak. Diverses causes expliquent ce sentiment : la montée de l'antisémitisme ; le souvenir traumatisant du *Farhûd* de 1941 ; les persécutions officielles que toute la communauté eut à subir, y compris les non-sionistes largement majoritaires, dans le contexte de la guerre contre Israël. En 1952, il ne reste que 10 000 juifs en Irak, en 1965, 3 000.

En Israël, l'intégration de ces nouveaux arrivants est très difficile. Installés dans des camps puis de nouvelles villes périphériques ou les quartiers pauvres des grandes villes, ils mènent une vie marquée par l'indigence et l'indifférence, sinon le mépris, de l'establishment ashkénaze. Un fossé économique, social et culturel, sépare ces Israéliens orientaux (*Mizrahim*) fraîchement immigrés des Israéliens d'origine européenne qui fondèrent l'État et parmi lesquels se trouvent déjà des sabras (des citoyens nés en Palestine mandataire). Cette situation devait donner lieu bien plus tard, à partir des années 1980, à d'ardentes polémiques. Certains allèrent jusqu'à accuser les dirigeants sionistes socialistes des années 1950 d'avoir délibérément marginalisé les juifs séfarades et d'avoir favorisé, dans les camps, une éducation laïque, destinée à extirper leurs croyances religieuses. Dans les années 1990, furent ouvertes des enquêtes sur la disparition de bébés yéménites supposément confiés à l'adoption de parents ashkénazes, et, en 1997, Ehud Barak (né en 1942), nouveau président du Parti travailliste, présenta des excuses à « la population séfarade d'Israël ».

L'article onze de la proclamation de l'État d'Israël à l'origine de la loi du Retour énonce aussi que tous les citoyens sont égaux, sans distinction, de religion, de race, ou de sexe. Par-là, l'État juif reconnaît

l'existence sur son sol de non-juifs, que cette qualité même ne prive pas des droits civiques. Les citoyens n'en sont pas moins répartis en diverses « ethnies » mentionnées sur les cartes d'identités : Juifs, Arabes, Druzes, Bédouins et Circassiens. Druzes et Bédouins sont arabophones mais traités à part en raison des spécificités de leur religion ou de leur mode de vie. En 1949, les Arabes d'Israël sont environ 150 000. Une démographie dynamique porte ce nombre à 200 000 en 1956 et 300 000 en 1967. Citoyens, ils ont le droit de vote et, en principe, celui de constituer des partis. Ils sont cependant considérés comme une menace pour la sécurité de l'État et placés sous administration militaire jusqu'en 1966, ce qui entrave considérablement leurs déplacements et leur accès à l'université. Quand ce régime est levé en 1966, ils restent dispensés du service militaire, contrairement aux Druzes : ceci leur évite de combattre des armées arabes ou leurs propres frères palestiniens, mais les prive d'allocations ou services attachés au service militaire.

En dépit de ces discriminations, Israël présente les traits d'une démocratie parlementaire. Le chef de l'État n'a qu'une fonction symbolique, qui échoit en premier lieu à Chaïm Weizmann, l'artisan de la Déclaration Balfour et le président de l'Organisation sioniste, jusqu'en 1952, puis à Yitzhak Ben-Zvi jusqu'en 1963. Le détenteur de l'exécutif est le Premier ministre, tandis que le pouvoir législatif appartient à une assemblée de 120 membres, la Knesset, élue tous les quatre ans au suffrage universel, au scrutin de liste dans une circonscription unique qui représente l'État tout entier, et à la proportionnelle intégrale : il ne faut à une liste qu'un minimum de 1,5 % des voix pour obtenir un siège de député. Ce système électoral explique que les gouvernements de coalition soient une constante en Israël. Aucun parti n'a jamais la majorité des sièges et doit faire alliance avec d'autres. Le multipartisme est de règle et la liberté de presse très grande, même en période de guerre.

Jusqu'en 1977, le parti dominant est le Mapaï, le Parti ouvrier d'Eretz Israël, un parti socialiste de centre gauche ancêtre du Parti travailliste. La figure principale en est David Ben Gourion, le « Vieux » comme disent les Israéliens, qui est Premier ministre presque continûment de 1948 à 1963. Auréolé de son prestige de fondateur de l'État et de père de l'indépendance, il n'est pas une figure incontestée, y compris au sein de son propre parti où le monopole qu'il exerce sur la Défense et les Affaires étrangères et une sombre affaire d'espionnage, l'affaire Lavon, attisent bien des tensions au début des années 1960. En dehors du Mapaï, les principaux partis, au début des années 1950, sont : le

Mapam, le Parti ouvrier unifié qui incarne la gauche sioniste radicale hostile à l'alignement de Ben Gourion sur le bloc occidental ; les partis centristes (sionistes généraux et progressistes) ; le Herout (la Liberté), parti de la droite nationaliste, héritier du révisionnisme de Jabotinsky et de l'Irgoun et à l'origine de l'actuel Likoud ; les partis religieux, enfin, ultra-orthodoxes et non sionistes tel l'Agoudat Israël (Union d'Israël), ou sionistes religieux tel le Mizrahi.

La première Knesset élue le 25 janvier 1949 devait préparer une Constitution, mais les partis religieux s'y opposent formellement : pour eux, le peuple juif n'a qu'une loi suprême, la Torah. Ben Gourion ne passe pas outre cette opposition, par souci de l'unité d'un État encore extrêmement fragile, et par tactique politique : il préfère s'allier au centre droit et aux religieux dont les revendications sont essentiellement cultuelles et éducatives, plutôt qu'au Mapam qui s'oppose à sa politique de défense et à sa politique étrangère. Ainsi la Knesset choisit-elle une voie de compromis : l'élaboration de la Constitution chapitre par chapitre. En plus de la proclamation du 14 mai 1948 et de la loi du Retour qui ont une valeur constitutionnelle, onze lois fondamentales sont adoptées de 1958 à 1992, les premières, avant 1970, portant essentiellement sur l'organisation de l'État (Knesset, président, gouvernement). Le clivage entre religieux et laïcs devient une marque de la vie politique israélienne. Dans les années 1950, les sujets sensibles sont l'observance du shabbat, le service militaire des filles et, par-dessus tout l'éducation, domaine dans lequel trois systèmes finissent par prévaloir : un système laïque, un système religieux subventionné par l'État, et un système ultra-orthodoxe autonome.

Le poids de la politique étrangère. La crise de Suez et ses conséquences (1955-1961)

Les lignes qui précèdent laissent entendre à quel point les orientations de politique étrangère comptent dans l'évolution des régimes et des pratiques du pouvoir. Ceci est encore plus visible dans la deuxième moitié des années 1950, une fois le pacte de Bagdad mis sur pied. Quand commence la guerre froide, la France, la Grande-Bretagne et les États-Unis ont deux priorités au Moyen-Orient. La première, exprimée dans une déclaration tripartite le 25 mai 1950, est la stabilisation des frontières héritées de l'époque mandataire et de la guerre de 1948, ce qui

revient pour les alliés occidentaux, dans l'éventualité d'un nouveau conflit, à protéger Israël en lui livrant des armes à parité avec l'ensemble des États arabes. L'autre priorité est d'éviter le basculement des États moyen-orientaux dans le camp soviétique, d'où l'adhésion précoce de la Turquie à l'OTAN. Conservant dans un premier temps l'apanage de la sécurité régionale, la Grande-Bretagne cherche à substituer à ses traités bilatéraux impopulaires avec les États arabes une alliance militaire intégrée qui porterait le nom de Middle East Defense Organisation. L'hostilité des Égyptiens, surtout après le coup d'État des Officiers libres, enterre cependant le projet.

À partir de 1953, alors que l'administration Eisenhower arrive aux commandes à Washington, les États-Unis se montrent plus actifs au Moyen-Orient. Le secrétaire d'État John Foster Dulles (1888-1959) y fait une tournée du 15 au 28 mai 1953 et conclut à la nécessité, premièrement, d'apporter une assistance militaire, technique et économique directe aux États du Moyen-Orient, ce qui se traduit en Iran par l'opération Ajax d'août 1953, deuxièmement, de revenir à plus d'impartialité dans le conflit israélo-arabe et, troisièmement, d'élargir au Moyen-Orient la politique des pactes d'endiguement (*containment*) de l'Union soviétique. C'est l'origine du pacte de Bagdad qui est constitué en 1955. La première étape en est l'alliance entre la Turquie et l'Irak signée le 24 février 1955. S'y agrègent ensuite la Grande-Bretagne, le Pakistan et l'Iran, avant la réunion constitutive plénière des 21 et 22 novembre 1955 à Bagdad.

L'Égypte n'est pas membre du pacte de Bagdad et c'est là le vrai tournant de sa politique étrangère. Le traité de 1954 l'avait maintenue objectivement dans l'alliance avec la Grande-Bretagne qui, certes, s'engageait à évacuer ses troupes mais se donnait la possibilité de réoccuper des bases à Suez, en cas d'attaque contre la Turquie ou un État arabe. De là à soutenir un pacte régional dont la Grande-Bretagne est membre et l'Irak hachémite l'un des pivots, il y a un pas que Nasser ne veut ni ne peut franchir sous peine de perdre toute légitimité révolutionnaire. En avril 1955, il participe au contraire à la Conférence des nations afro-asiatiques à Bandoeng (Bandung), en Indonésie, qui fixe les principes du « neutralisme positif » ; en septembre, il annonce la signature d'un contrat d'armement avec la Tchécoslovaquie qui ne dupe personne : les armes sont bel et bien fournies par l'URSS ; et le 20 octobre, il signe un traité avec les représentants de la Syrie et de l'Arabie Saoudite, c'est-à-dire qu'il suscite une alliance militaire d'États arabes en dehors du pacte de Bagdad.

La Jordanie hachémite elle-même est contrainte de rejoindre cette alliance arabe en juin 1956, ce qui est une victoire supplémentaire pour Nasser. Le roi et les dirigeants de Jordanie penchaient naturellement pour une adhésion au pacte de Bagdad. Des négociations en ce sens avaient commencé en 1955 mais s'étaient heurtées à l'hostilité des ministres d'origine palestinienne et à une très violente opposition populaire. La crainte des opposants était que le pacte ne détourne la Jordanie de ce qui était à leurs yeux la principale menace : Israël. En conséquence, le roi Hussein s'était résolu, non seulement à renoncer au pacte de Bagdad, mais aussi à renvoyer Glubb Pacha, l'officier supérieur britannique qui commandait encore les forces armées jordaniennes, puis à adhérer à l'alliance constituée par l'Égypte.

L'année 1955 est celle où l'Égypte, en même temps que son Premier ministre, s'affirme sur la scène internationale. Nasser peut se prévaloir de succès en politique étrangère qui font oublier la répression interne des opposants : départ des Anglais annoncé pour juin 1956 ; résistance au pacte de Bagdad ; nouvelle posture de leader du Tiers-Monde aux côtés de dirigeants aussi prestigieux que Tito et Nehru, le président yougoslave et le Premier ministre indien. L'affaire des armes « tchèques » montre aussi son sens de la provocation et du coup médiatique. En 1956, il est suffisamment fort pour accéder officiellement à la fonction de président de la République égyptienne. Il assoit sa légitimité par un plébiscite le 23 juin et, surtout, par la nationalisation de la Compagnie universelle du canal maritime de Suez le 26 juillet 1956. Un objectif économique est officiellement assigné à cette décision : financer la construction d'un haut barrage sur le Nil, à la hauteur d'Assouan. Nasser avait bien tenté de négocier un emprunt auprès de la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (la BIRD), de la Grande-Bretagne et des États-Unis, mais ils soumettaient leurs prêts à l'abandon du neutralisme, à la réduction des dépenses publiques égyptiennes et à des discussions périodiques entre la Banque et l'Égypte sur le mode d'investissement des fonds, autant de conditions qui rappelaient aux Égyptiens les heures sombres du passage à la tutelle coloniale à la fin des années 1870 et qu'ils ne pouvaient tolérer.

Si les difficultés de financement du barrage d'Assouan sont la cause directe de la nationalisation de la Compagnie du canal de Suez, celle-ci reste avant tout un acte politique, mis en scène par le raïs égyptien. La date, 26 juillet, ne doit bien entendu rien au hasard : c'est la date anniversaire de l'abdication de Farouk, devenue la date anniversaire de la

révolution. Les modalités de l'annonce sont théâtrales : Nasser est à Alexandrie ; il prononce, en arabe dialectal, devant une foule compacte, un discours-fleuve radiodiffusé ; il raconte une histoire, celle de la lutte de l'Égypte pour son indépendance politique et économique ; il livre les détails de ses démêlés avec la BIRD puis, avec force chiffres, fait un historique des conditions de creusement et d'exploitation du canal, présentées comme une spoliation ; l'auditoire peu à peu est sous tension, jusqu'à l'annonce finale de la nationalisation, dans un éclat de rire qui résonne comme une revanche sur l'histoire.

En France et en Angleterre, c'est le choc. On compare Nasser à Hitler, on veut éviter un nouveau Munich (1938). L'Égypte, qui a refusé d'adhérer au pacte de Bagdad et soutient le Front de libération nationale (FLN) algérien, apparaît comme une menace. Ce conflit de type colonial venant se greffer sur le conflit israélo-arabe que l'avènement des Officiers libres a réveillé dans la bande de Gaza, Israël, la France et la Grande-Bretagne s'entendent fin octobre 1956 pour monter une opération militaire commune, destinée à renverser Nasser. Cette opération, qui se déroule du 29 octobre au 6 novembre 1956, réussit sur le plan technique et militaire mais est un désastre diplomatique. L'ONU la condamne, l'URSS menace d'utiliser l'arme atomique contre la France et la Grande-Bretagne, les États-Unis lâchent leurs alliés. Les conséquences de la crise de Suez sont considérables : la Grande-Bretagne ne joue plus qu'un rôle effacé au Moyen-Orient, sauf à Aden et dans les régions d'Arabie. La France s'enlise dans la guerre d'Algérie puis, celle-ci finie, renonce à la politique de la canonnière pour une politique de collaboration avec les États du Moyen-Orient, quels que soient leurs choix idéologiques.

Quant aux États-Unis, ils confirment leur ambition d'avoir une politique régionale. Soulignant l'importance stratégique du Moyen-Orient et le « vide de puissance » (*vacuum power*) laissé par le retrait de la France et de la Grande-Bretagne, ils se proposent de le combler en offrant leur soutien militaire aux pays victimes d'une agression armée de la part d'une nation dominée par le communisme. C'est la doctrine Eisenhower, qui est formulée en janvier 1957 et reçoit l'adhésion de nombreux pays du Moyen-Orient : non seulement les États membres du pacte de Bagdad, mais aussi l'Arabie Saoudite, qui s'éloigne ici des positions égyptiennes, le Liban, et, fait notable, la Jordanie après que le roi se fut ressaisi du pouvoir.

En Jordanie, la doctrine Eisenhower provoque en effet une crise politique entre Hussein et un gouvernement de gauche, constitué en

octobre 1956 après des élections libres et appuyé, pour la première fois depuis longtemps, sur une majorité parlementaire. Si du fait de la crise de Suez et du retrait britannique d'une partie des affaires moyen-orientales, un consensus se crée en faveur de l'abrogation du traité anglo-jordanien de 1948, Hussein et son Premier ministre, Sulaymân Nabulsî (1910-1976), sont en désaccord complet sur l'appréciation du danger soviétique. Le renvoi du Premier ministre, le 10 avril 1957, s'accompagne le 13 d'une tentative confuse de coup d'État militaire antimonarchique, auquel Hussein résiste à la tête de troupes loyales dans la ville de Zarqa. L'adhésion à la doctrine Eisenhower qui s'ensuit va de pair avec le bannissement des partis, la loi martiale et la censure. Un nouveau temps de pluralisme, comparable aux élections de 1954 en Syrie et en Irak, prend fin en Jordanie.

La nouvelle politique américaine peut apparaître comme un succès mais se heurte aux tentatives de l'Égypte de remplir elle-même « le vide ». S'il est craint de la plupart des dirigeants arabes, Nasser est immensément populaire. Suez le conforte non seulement comme raïs des Égyptiens mais aussi comme *za'îm* de la nation arabe. Son portrait est partout, jusque dans les salons privés où il vient se mêler aux photos de famille. Le nationalisme arabe révolutionnaire et neutraliste atteint son apogée et, relayé par la Voix des Arabes, mobilise les foules, égyptiennes ou non. L'idée dominante est que tout peuple a le droit de vivre sur le territoire qui lui appartient et d'en maîtriser les ressources. Ceci a pour corollaires le rejet de « l'impérialisme » et du « colonialisme » (termes qui englobent la domination coloniale, la politique américaine des pactes et les concessions), une vigoureuse condamnation du sionisme et d'Israël, considérés comme les alliés objectifs de « l'impérialisme », et, pour finir, l'unité arabe, qui apparaît comme l'alternative à la domination étrangère et à la bipolarité du monde.

Dans son refus de la doctrine Eisenhower, l'Égypte est confortée par la position des dirigeants syriens, les seuls de la région qui soient ouvertement neutralistes depuis les élections de 1954. Pour eux, la crise de Suez montre que la vraie menace vient d'Israël et des puissances occidentales, non de l'URSS dont ils se rapprochent de plus en plus, jusqu'à signer avec elle un important accord de coopération le 6 août 1957. Ceci déclenche une crise majeure entre les États-Unis et la Syrie qui reçoit alors un soutien militaire de l'Égypte. Dans ce contexte, les deux États arabes envisagent, plus qu'une consolidation de leur alliance, une véritable union. Celle-ci est fermement défendue par le Baas et a de

nombreux partisans en Syrie où le nationalisme arabe est une donnée fondamentale de la culture politique. Les Égyptiens y trouvent aussi leur compte. Nasser pense sans doute l'unité arabe comme une unité d'action entre États plutôt que comme une fusion, mais une union avec la Syrie lui est bien utile en 1958 pour contrer le succès de la doctrine Eisenhower et continuer à défendre une troisième voie entre les deux blocs au Moyen-Orient.

L'union syro-égyptienne prend la forme d'un nouvel État, proclamé le 1er février 1958 sous le nom de République arabe unie (RAU). Celle-ci est d'une autre nature que la Ligue des États arabes. Alors que la Ligue est une association d'États indépendants qui se reconnaissent une culture arabe commune, la RAU résulte de la fusion entre deux États. Bien que dépourvues de frontières communes, l'Égypte et la Syrie deviennent les provinces sud et nord d'un État unique dont Nasser est élu président par plébiscite. Le régime politique de la RAU est celui de l'Égypte depuis 1953 : tous les partis syriens sont dissous, y compris le Baas principal promoteur du projet, et un nouveau parti unique voit le jour, l'Union nationale (en Égypte, il remplace le Rassemblement de la libération).

Accueillie avec ferveur par des foules électrisées, la RAU déstabilise profondément la région. Hussein de Jordanie riposte immédiatement en concluant avec l'Irak une Union arabe. La cérémonie d'inauguration, qui se tient à Amman le 14 février, déploie le drapeau de la révolte de 1916-1918 mais les Hachémites peinent à faire valoir leur primauté dans le combat pour l'unité du monde arabe. Pour de nombreux citoyens jordaniens, spécialement les Palestiniens de Cisjordanie, la RAU est autrement plus attractive. Après le renversement de la monarchie irakienne le 14 juillet 1958, Hussein prend peur : pour sauver son régime, il proclame la loi martiale, purge l'armée et sollicite une aide militaire des Britanniques qui, depuis leur base de Chypre, parachutent des hommes en Jordanie, dans le cadre de l'opération Fortitude du 17 juillet 1958. Au Liban, la proclamation de la RAU fait voler en éclats le Pacte national. Élu en 1952, le président de la République, Camille Chamoun (1900-1987) mène une politique souverainiste et pro-occidentale qui, pour de nombreux hommes politiques musulmans, nie le « visage arabe » du Liban : à leurs yeux, l'indépendance passe par le neutralisme et une politique commune avec le pays-frère qu'est la Syrie. La RAU achève de polariser la société, les uns sollicitant spontanément l'adhésion, les autres l'analysant comme la remise en cause du principe même de l'existence du Liban. À ces dissensions de fond en politique étrangère, s'ajoute

une large contestation des méthodes de pouvoir de Chamoun, accusé de clientélisme au profit de la communauté maronite. Son mandat s'achevant en 1958, il est de plus soupçonné de préparer sa réélection, ce qui est anticonstitutionnel.

En mai, le pays bascule dans une insurrection aux foyers multiples (Chouf, Beyrouth, Tripoli, Zghorta, localités chiites de la Bekaa et du Jabal 'Amil au sud). Ses leaders sont d'éminents notables et hommes politiques, dont Kamal Joumblatt (1917-1977), Rachid Karamé (1921-1987) et Saeb Salam (1905-2000), frère de 'Anbara Salâm déjà mentionnée. Les partis politiques sont impliqués dans les combats, le Baas et le PC aux côtés des insurgés, les Phalanges et le Parti populaire syrien aux côtés de Chamoun et du gouvernement. Elle-même menacée de scission, l'armée contient l'insurrection mais se garde de la réprimer. Comme en Jordanie, la tension culmine le 14 juillet, jour de la révolution irakienne. Dès le lendemain, le président libanais, pour lequel les « rebelles » sont téléguidés par Damas, Le Caire et Moscou, recourt à la doctrine Eisenhower. Des troupes de la VIe Flotte américaine débarquent au Liban le 16 juillet et le calme revient progressivement. Politiquement, la crise est réglée par la démission de Chamoun, l'élection à la présidence de la République du commandant en chef de l'armée, le général Fouad Chéhab (1902-1973), et le slogan « ni vainqueurs ni vaincus », c'est-à-dire la constitution d'un gouvernement de compromis où cohabitent les anciens adversaires politiques. D'adhésion à la RAU, il n'est évidemment plus question.

En Irak, où le régime manque de base populaire, la proclamation de la RAU et l'union décidée à la hâte avec la Jordanie en février 1958 accroissent le divorce entre les dirigeants et une opinion volontiers neutraliste, et exacerbent le mécontentement d'une partie de l'armée, déjà convaincue depuis la crise de Suez de l'inefficacité du pacte de Bagdad. Quelque deux cents officiers libres, essentiellement des Arabes sunnites, se saisissent de l'opportunité pour préparer le renversement de la monarchie. Dirigé par les colonels 'Abd al-Salâm 'Ârif et 'Abd al-Karîm Qâsim, le coup d'État se produit à Bagdad dans la nuit du 13 au 14 juillet 1958 et, contrairement à l'Égypte six ans plus tôt, affiche immédiatement un caractère révolutionnaire. Une grande violence, qui valut aux Irakiens une réputation épouvantable, y compris dans les pays arabes, s'exerce contre les dirigeants. Le roi Fayçal II, le régent 'Abd al-Ilah, plusieurs membres de leur famille, ainsi que le ministre Nouri Saïd, sont exécutés, et les cadavres des plus honnis d'entre eux, 'Abd al-Ilah et Nouri, sont

livrés à la foule, voire déchiquetés. À peine annoncé, le coup d'État est suivi d'immenses manifestations populaires qui durent plusieurs jours, dans une atmosphère de carnaval et de violence mêlés. Un soulagement, un sentiment de libération, un anticolonialisme exacerbé s'expriment. Dans les premiers jours, des portraits de Nasser sont spontanément brandis, avant que ceux de Qâsim ne viennent les relayer. Les Officiers libres passent nuit et jour dans leurs bureaux en multipliant les interviews et en discourant à la radio, où la Marseillaise passe en boucle, sur la fraternité, la concorde et le droit chemin voulu par Dieu.

Par-delà les références lyriques aux révolutions égyptienne et française, la rupture avec l'ancien régime hachémite est très rapide : proclamation immédiate de la république, adoption d'une Constitution provisoire le 27 juillet, création d'un Tribunal révolutionnaire, promulgation d'une loi de réforme agraire le 30 septembre. Simultanément, la dénonciation du pacte de Bagdad, qui prend le nom de Central Treaty Organization (CENTO) après la sortie effective de l'Irak en 1959, et la reconnaissance de la république irakienne par la République arabe unie, l'URSS, la Chine et les démocraties populaires donnent un nouveau style à la politique étrangère. Celle-ci divise pourtant les dirigeants républicains et met en évidence des clivages ethniques et idéologiques du pays. La question centrale est celle de l'adhésion de l'Irak à la RAU : 'Ârif est pour, Qâsim, soutenu par le puissant Parti communiste irakien et le Parti démocratique du Kurdistan (PDK), contre. Si 'Ârif est arrêté dès novembre, pro- et anti-nassériens s'affrontent férocement tout au long de l'année 1959, surtout à Mossoul où, en mars, les milices communistes et les combattants du PDK répriment une tentative de putsch visant Qâsim. Contre la RAU, Qâsim se rapproche de Moscou et adopte une attitude pragmatique vis-à-vis des Occidentaux : il obtient de la Grande-Bretagne qu'elle évacue ses bases militaires mais ne nationalise pas le pétrole tout en cherchant, à partir de 1961, à récupérer les périmètres non exploités par l'Iraq Petroleum, la société concessionnaire. En dépit du bouillonnement intellectuel des premiers mois de la république et de la légalisation des partis en 1960, le régime n'est jamais vraiment libéralisé. Qâsim concentre peu à peu tous les pouvoirs pour contrer l'influence grandissante des communistes et mater la rébellion lancée au Kurdistan en 1961.

Par nature ouverte à tous les États arabes, la République arabe unie ne recueille ainsi l'adhésion ni du Liban, ni de la Jordanie, ni de l'Irak, autant de pays qu'elle met au bord de la guerre civile. Seul la rejoint

paradoxalement le Yémen, non que son régime monarchique conservateur l'y prédispose, mais par hostilité à la politique coloniale britannique. Cette impossible extension condamne la RAU à l'échec, alors que les relations entre ses deux « provinces » ne cessent de se dégrader. La Syrie se sent dominée par l'Égypte et, à la suite d'un coup d'État survenu à Damas le 28 septembre 1961, sort de la RAU dont l'Égypte garde officiellement le nom jusqu'en 1971.

Les années 1960 : « guerre froide arabe » et creusement des antagonismes idéologiques

Au début des années 1960, États et sociétés du Moyen-Orient sont idéologiquement très divisés et la région se trouve dans une situation de grande instabilité. Toujours populaire, Nasser continue à incarner le « progrès » face à la « réaction », mais l'échec de la RAU montre la capacité de résistance des dirigeants arabes de tous bords à sa politique. Eux aussi peuvent se prévaloir de soutiens dans des opinions, sinon pro-occidentales, du moins attachées à la souveraineté de leurs États et soucieuses de défendre des frontières qu'elles n'estiment ni plus ni moins artificielles que d'autres, malgré leur caractère récent. Entre les États arabes, obligés de se positionner par rapport à l'Égypte nassérienne et prêts à lui disputer le leadership régional, les rivalités sont telles qu'un livre publié en 1965 par Malcolm Kerr (1931-1984) – universitaire américain dont le destin fut étroitement lié à Beyrouth et à son université américaine (l'AUB) –, les analyse comme une « guerre froide arabe » (*Arab Cold War*) : d'un côté les États « progressistes » (Égypte, Syrie, Irak, Yémen du Sud, Algérie…), de l'autre les États « conservateurs » ou « modérés » (Arabie Saoudite, Jordanie, Liban, Yémen du Nord, Maroc…). Les clivages passent aussi à l'intérieur du camp « progressiste », entre l'Égypte de Nasser et l'Irak de Qâsim, entre l'Égypte et les régimes baasistes, entre les régimes baasistes eux-mêmes, entre les États qui se réclament du socialisme arabe et la République démocratique populaire du Yémen.

La décennie est marquée par de profondes recompositions, tant en Irak et en Syrie où le Baas prend le pouvoir, que dans la péninsule Arabique où se conjuguent émergence de la puissance saoudienne, renversement de la monarchie yéménite et décolonisation conflictuelle

de la ville et des protectorats d'Aden. En Syrie comme en Irak, les coups d'État baasistes apparaissent comme des réponses à la crise d'identité consécutive aux événements de 1958. Le premier a lieu en Irak le 8 février 1963 mais son promoteur, le général Hasan al-Bakr (1916-1982), est rapidement écarté du pouvoir au profit de 'Abd al-Salâm 'Ârif. Concurrencé par d'autres forces de gauche, les pro-nassériens et les communistes, le Baas ne revient aux commandes, cette fois durablement, qu'à la suite d'un nouveau coup d'État survenu le 17 juillet 1968.

En Syrie, le coup d'État baasiste se produit aussi en 1963, le 8 mars, un mois jour pour jour après celui de Bagdad. Si dès cette période, le Baas a le monopole du pouvoir à Damas, le régime n'est pas stabilisé pour autant, en raison des dissensions internes au parti. Un « Néo-Baas » issu de la branche syrienne reproche à la direction nationale panarabe, c'est-à-dire aux fondateurs du Baas, 'Aflaq et Salâh al-Dîn al-Bîtâr, d'avoir accepté la dissolution des partis en 1958, d'avoir renoncé à ses idéaux sociaux au profit de l'union arabe et de négliger la lutte contre Israël. Ce courant traduit les évolutions sociologiques du Baas syrien qui, depuis les années 1950, recrute de plus en plus dans les milieux ruraux, l'armée et les minorités druze et alaouite. Appuyé par les militaires du parti, le Néo-Baas s'impose au pouvoir en 1966 pour mener la politique la plus à gauche que la Syrie ait connue : socialisme d'État, nationalisation des entreprises et des écoles privées confessionnelles et radicalisation contre Israël en sont quelques-uns des aspects. En novembre 1970, un coup d'État du ministre de la Défense, le général Hafez el-Assad (1930-2000), met fin à l'entreprise révolutionnaire et amorce « un mouvement de rectification » du régime baasiste.

Les années 1963-1970 marquent une mutation idéologique du baasisme. En dépit d'une dernière tentative en 1963, lorsque le Baas est au pouvoir à la fois en Irak et en Syrie, les projets d'union arabe sont enterrés. Les deux branches syrienne et irakienne du parti connaissent des évolutions différentes et n'ont plus de relations. Le Baas syrien favorise l'ascension politique de la communauté alaouite tandis que le Baas irakien confirme la domination des Arabes sunnites au pouvoir. Le Baas, qui avait été fondé pour renforcer l'intégration du monde arabe, alimente au contraire les rivalités entre deux États qui ambitionnent chacun de représenter la nation arabe. Tout en s'affirmant comme révolutionnaire, il a besoin de l'armée pour arriver et se maintenir au pouvoir et, dans les années 1970, sert finalement l'avènement des dictatures personnelles de Hafez el-Assad et de Saddam Hussein (1937-2006).

Une autre grande série de bouleversements politiques propres à alimenter les tensions du Moyen-Orient affecte les États de la péninsule Arabique. En 1960, le Koweït devient indépendant, ce que conteste aussitôt l'Irak, sans obtenir le moindre soutien de la Ligue arabe, au motif que l'émirat avait jadis été un sandjak de la province ottomane de Bassora. Forte de ses revenus pétroliers qu'accroissent les modifications du régime de la concession dans les années 1950 et, en 1960, la création de l'Organisation des pays exportateurs de pétrole (OPEP), l'Arabie Saoudite s'affirme diplomatiquement, devenant un acteur majeur des relations interarabes et de la coopération entre États musulmans. En 1962, elle se dote d'un instrument de rayonnement international, la Ligue islamique mondiale, et en 1969, initie la création de l'Organisation de la conférence islamique, dont le siège est à Djedda. L'affirmation même de cette puissance, appuyée sur des réformes institutionnelles, est l'enjeu de la déposition de Saoud (r. 1953-1964) au profit de son frère Fayçal (r. 1964-1975), président du Conseil des ministres et habile diplomate.

L'intronisation de ce dernier fait penser à ce qui se produit ensuite dans les familles régnantes de l'émirat d'Abou Dhabi et du sultanat d'Oman. En 1966, le cheikh Shakhbût ibn Sultân Âl Nahyân (r. 1928-1966) est écarté du pouvoir par son frère, le cheikh Zayed, qui gardera la direction de l'émirat d'Abou Dhabi, jointe à la présidence des Émirats arabes unis à partir de 1971, jusqu'à sa mort en 2004, en construisant son image de père visionnaire de la nation émirienne. En 1970, le sultan d'Oman Saïd ibn Taymur est renversé par son fils Qâbûs, qui inaugure un règne de cinquante ans, jusqu'à son décès en 2020. Bien que peu surprenants dans un système familial de pouvoir, ces remaniements soulignent l'enjeu qu'est la construction des États dans un contexte de rivalités internationales, de décolonisation et d'accroissement rapide des revenus pétroliers.

L'une des premières manifestations du rôle de régulation que l'Arabie Saoudite entend jouer est son engagement dans la guerre du Yémen. Elle y affronte indirectement l'Égypte, dans ce qui est l'épisode majeur de la guerre froide arabe. Ce long conflit – il ne cesse qu'en 1967 – est la conséquence de la mort de l'iman Ahmad le 19 septembre 1962. Bien que prêt à des réformes et à une collaboration avec l'Égypte dans le cadre de la RAU, son fils et successeur Muhammad al-Badr (1926-1996) est aussitôt renversé par un coup d'État militaire qui advient le 26 septembre. Le meneur en est 'Abdallâh al-Sallâl (1917-1994), membre d'une petite

élite d'officiers yéménites formés à Bagdad au temps de l'imam Yahyâ. Le projet n'est plus, comme lors du coup d'État contre ce dernier en 1948, l'instauration d'une monarchie constitutionnelle, mais bien la fondation d'une république sur le modèle égyptien ou irakien. La nouvelle République arabe du Yémen est immédiatement reconnue et soutenue par l'Égypte, qui fait débarquer des milliers de soldats à Hodeida. L'imam al-Badr survit de son côté au coup d'État, regroupe des partisans dans les tribus zaydites et prend les armes contre le régime républicain, avec le soutien de l'Arabie Saoudite.

La situation politique et militaire du Yémen est compliquée par celle de l'Arabie du Sud : politiquement, celle-ci comprend la colonie d'Aden et une quinzaine de petits États regroupés depuis 1937 en deux entités, le protectorat d'Aden oriental et le protectorat d'Aden occidental. Les Anglais sont prêts à se retirer mais en s'appuyant sur les souverains protégés. Leur projet est de les regrouper dans une fédération avec laquelle ils pourraient négocier au mieux de leurs intérêts, c'est-à-dire en conservant une base militaire à Aden. Après moult difficultés, cette fédération voit le jour en 1959 sous le nom de Fédération des Émirats du Sud. Après qu'Aden l'eut intégrée en 1962, elle devient la Fédération d'Arabie du Sud. Représentant essentiellement des forces conservatrices, celle-ci a cependant peu de légitimité et bien que dotée d'une armée et d'une capitale, peine à dégager un projet politique commun à tous ses membres.

D'autres groupements nationalistes prétendent assurer la transition vers l'indépendance et se poser en interlocuteurs des Britanniques. Le plus ancien est la Ligue des fils d'Arabie du Sud qui, depuis sa fondation en 1951, souhaite la création d'un État fédéral avec Aden et les deux protectorats. En juillet 1962, apparaît le Parti socialiste populaire : issu des milieux syndicaux d'Aden, il milite pour un État sud-arabique centralisé et pour son union à la République arabe du Yémen. Il tente de rassembler les différents courants nationalistes mais échoue à rallier la Ligue des fils d'Arabie du Sud, hostile à l'union avec le Yémen. Le troisième groupe est le Front national de libération (sigle anglais : NLF) dont la création est encouragée en 1963 par la République arabe du Yémen et l'Égypte. Fondant sa stratégie sur la lutte armée, il lance une guérilla dans les zones rurales du protectorat occidental (le Jabal Radfan), en exploitant les différends entre tribus et émirs. Il organise aussi des attentats à Aden et, à partir de 1966, étend ses opérations au Hadramaout (protectorat oriental). Sa radicalité finit par inquiéter l'Égypte qui suscite un mouvement rival, le Front de libération du Sud-Yémen occupé (FLOSY).

Les deux fronts ne parviendront jamais à s'unir, donnant à leur rivalité une coloration idéologique : le FLOSY se réclame du socialisme nassérien tandis que le NLF veut accomplir la révolution du prolétariat rural de l'Arabie du Sud.

En 1967, après sa défaite contre Israël dans la guerre des Six jours, l'Égypte retire ses troupes du Yémen. La guerre civile prend fin en 1970. Royalistes et républicains s'acheminent vers un compromis, les premiers renonçant à restaurer la monarchie et l'imamat, les seconds effaçant les références au nassérisme, au baasisme et au marxisme. Simultanément, la Grande-Bretagne commence à évacuer l'Arabie du Sud, laissant le NLF et le FLOSY se battre pour le pouvoir. Vainqueur, le Front national de libération proclame la République populaire du Yémen du Sud le 30 novembre 1967. Trois ans plus tard, un coup d'État interne au Front fait du régime une démocratie populaire. En 1970, après presque une décennie de guerre entre monarchistes et républicains, marxistes et nationalistes, progressistes et conservateurs, Égypte et Arabie Saoudite, deux Yémen se font face : la République arabe du Yémen, héritière de l'imamat zaydite et de l'Empire ottoman, avec Sanaa pour capitale, et la République démocratique populaire du Yémen, héritière des protectorats d'Aden sous égide britannique, avec Aden pour capitale. Leurs appellations désormais courantes de « Yémen du Nord » et « Yémen du Sud » traduisent une aspiration ancienne à l'unification, que leur antagonisme idéologique rend impossible dans les années 1970 et 1980 mais qui finit par advenir en 1990 : c'est la naissance de la « République du Yémen » – aujourd'hui fracturée par des années de rébellions (islamiste, zaydite, houthiste chiite) sinon de guerre civile, par les effets de la révolution de 2011 et, finalement, par la guerre qu'y mène l'Arabie saoudite depuis 2015.

L'enjeu du développement

Dans les années 1950-1960, coups d'État, changements de régime à répétition et batailles idéologiques traduisent, non seulement des débats sur l'identité nationale, mais aussi la volonté des acteurs de construire des États modernes. Partout, même avec des résultats mitigés, le développement est une priorité. Celui-ci concerne non seulement le décollage économique mais aussi l'amélioration de l'état sanitaire et l'éducation de la population, ainsi que la réduction des inégalités territoriales. Les politiques de développement sont mises en œuvre dans des cadres

idéologiques variés que nous examinerons successivement à travers les cas de l'Égypte, du Liban et de l'Iran. Commencée au temps de l'union avec la Syrie, l'orientation socialiste de l'Égypte se confirme dans les années 1960. Elle est précisée dans divers discours de Nasser et dans un document officiel, la *Charte d'action nationale*, publié en mai 1962. L'adjectif « nationale » renvoie toujours à la nation arabe. L'idée est que le socialisme édifié dans un seul pays, l'Égypte, se répandra par contagion au reste du monde arabe et au Tiers-monde. La contagion est attendue parce que ce socialisme qualifié « d'arabe » est conçu comme une nécessité tout à la fois scientifique et spirituelle. Il est présenté comme le fruit de l'expérience humaine et comme une exigence de justice pour les hommes croyants. C'est pourquoi il a vocation à s'imposer. Le socialisme arabe se veut une alternative au communisme et au marxisme-léninisme. À la différence de ce dernier, il récuse la lutte des classes, le matérialisme historique, la dictature du prolétariat et la dictature du parti, avant-garde du prolétariat. Idéologiquement, il reste une émanation du nationalisme. Il est l'objectif vers lequel doit tendre « le mouvement national arabe » ou « la révolution arabe », c'est-à-dire la nation arabe en marche vers le progrès, guidée par le modèle égyptien.

Le socialisme arabe doit se réaliser par une union de toutes les forces « non exploiteuses » et productives de la nation : commerçants, ouvriers, paysans, petits propriétaires, intellectuels, officiers, etc. Cette union vise à « l'autosuffisance », à la « justice » et à « l'égalité des chances pour tous ». Les « réactionnaires » sont au contraire, après les « agents » et les « auxiliaires » du « colonialisme » des années 1950, les nouveaux ennemis désignés par le régime. Parmi eux, les grands propriétaires (dits « féodaux »), les « grands capitalistes », les détenteurs de monopoles industriels et commerciaux.

Concrètement, le socialisme arabe se traduit en Égypte par une nouvelle réforme agraire, et une vague de confiscations de biens et de nationalisations qui, après les intérêts économiques occidentaux, touche la bourgeoisie d'origine syrienne ou libanaise, ainsi que les Grecs et les Arméniens, souvent installés en Égypte depuis un ou deux siècles. Ce sont des populations non égyptiennes (et non musulmanes) qui sont d'abord visées et, en conséquence, poussées à l'émigration massive. En ce sens, confiscations et nationalisations des années 1960 marquent l'aboutissement du processus de reconquête de l'Égypte par les Égyptiens, mais au prix de mesures discriminatoires et de la fin d'un cosmopolitisme qui avait longtemps caractérisé le pays. En politique étrangère, le

socialisme arabe conduit officiellement au non-alignement, héritier du neutralisme positif des années 1950. Dans les faits, tout comme l'Inde non alignée, l'Égypte resserre avec l'URSS des liens noués en 1955 avec le contrat d'armement mais un temps altérés par la naissance de la RAU. L'apogée des relations entre les deux pays se situe en 1964 lorsque Nikita Khrouchtchev, en visite en Égypte, reconnaît à cette dernière le même caractère socialiste que l'URSS ou les pays d'Europe de l'Est, en dépit de son non-alignement et, surtout, de la répression du Parti communiste égyptien. L'URSS fournit à l'Égypte des armes et une aide au développement de l'industrie lourde dont le barrage d'Assouan est le symbole. Elle le fait dans des proportions considérables : l'Égypte est, avec l'Inde, le pays du Tiers-monde le plus aidé par l'URSS.

Tout autres sont les orientations du « chéhabisme », terme resté pour désigner la politique volontariste de développement mise en œuvre au Liban, de 1958 à 1970, par le président Fouad Chéhab et son successeur Charles Hélou. Le chéhabisme est un réformisme social qui ne remet pas en cause le libéralisme politique et économique tout en promouvant l'État comme acteur central du développement. Il récuse le marxisme et le socialisme arabe au profit de la « Renaissance sociale » et de la « justice sociale », et n'est pas sans rapport avec le catholicisme social du père Lebret. Dominicain français, fondateur en 1941 de l'association Économie et humanisme, Louis-Joseph Lebret (1897-1966) promeut dans les pays du Tiers-monde un « développement intégral et harmonisé ». Il dirige l'Institut de recherche et de formation en vue du développement, l'IRFED, qui est sollicité par Chéhab en 1959 pour enquêter sur la situation économique et sociale du Liban et élaborer un plan de développement.

Le chéhabisme se déploie autour des principes suivants : intervention de l'État dans le domaine des transports, des services publics et de l'éducation ; électrification et raccordement au réseau routier des villages des régions jusqu'alors marginalisées ('Akkar, Jabal 'Amil et Bekaa) ; recrutement des fonctionnaires sur la base de leurs compétences techniques et administratives ; promotion des musulmans chiites par l'école, l'armée et la haute fonction publique où ils étaient jusqu'alors sous-représentés ; soutien au militantisme social et politique chrétien et musulman incarné par l'évêque grec-catholique de Beyrouth Grégoire Haddad (1924-2015), fondateur en 1961 du Mouvement social, et le charismatique imam chiite Moussa Sadr (1928-1978). En politique étrangère, le Liban entretient de bons rapports avec l'Égypte et privilégie la coopération avec la France,

ce dont témoigne la mission Lebret. Sur le plan intérieur, si les services de renseignement de l'armée, le « Deuxième Bureau », quadrillent la société et surveillent les partis, le régime ne change pas et demeure le plus libéral du Moyen-Orient. Le Liban – 10 000 km^2 – devient une place financière, une destination touristique et un haut-lieu de la société politique et lettrée arabe. Dans les années 1960, Beyrouth, forte de ses universités, de ses cafés où l'on refait le monde, de ses librairies, de ses maisons d'édition et de ses commerces, est la capitale du monde arabe et le refuge des opposants politiques de tous bords.

L'Iran offre de son côté un modèle de développement autoritaire, dans le cadre d'un État monarchique largement soutenu par les États-Unis. Les années 1960 sont marquées par la « Révolution blanche », un programme de développement centré sur une réforme agraire. Lancé en 1962, il prévoit en outre la privatisation d'entreprises étatiques, la nationalisation des forêts et pâturages, la participation des travailleurs aux bénéfices des entreprises, le droit de vote pour les femmes et l'alphabétisation des campagnes. La révolution est accomplie par le chah lui-même – d'où son qualificatif de blanche. Dans le discours officiel, la réforme agraire est le fruit de la volonté d'un souverain éclairé qui brise les forces réactionnaires. Le Parlement n'est pas consulté. Il n'y en a même pas au moment du lancement de la Révolution blanche. Dissous en 1961, justement en raison de son opposition à la réforme agraire, il n'est pas immédiatement reconvoqué. C'est le « peuple » qui, en dehors de ses représentants légitimes, est appelé en 1963 à plébisciter la révolution du chah. Celle-ci apparaît politiquement comme une entreprise de consolidation du pouvoir royal qui trouve son apogée en 1967 dans le couronnement de Mohammad Rezâ et de Farah Diba, sa troisième épouse et la première à lui avoir donné un héritier en 1960 : elle devient la chahbanou, l'impératrice ; c'est inédit dans l'histoire de l'Iran.

La fonction légitimante de la Révolution blanche et le renforcement de l'autorité du chah expliquent en partie l'ampleur des oppositions. Celles-ci viennent d'abord de partis politiques qui avaient pu se constituer à la faveur d'une tentative de libéralisation contrôlée du régime en 1960 : le Front national et le Mouvement pour la liberté en Iran de Mehdi Bazargan (1907-1995). Héritiers de Mossadegh, ils dénoncent l'atteinte aux droits du Parlement. Les oppositions viennent aussi de bon nombre d'ulémas rassemblés derrière l'ayatollah Ruhollâh Khomeyni (1902-1989). Gérant d'immenses domaines constitués en *waqf* au profit d'institutions religieuses et charitables, le clergé est lésé par la réforme

agraire, mais là n'est pas le cœur de la fronde. C'est en bloc que Khomeyni condamne la Révolution blanche et le plébiscite.

En 1963 et 1964, sa confrontation avec le pouvoir est très violente : invectives de part et d'autre, accusations réciproques de parasitisme ; assaut par les forces de l'ordre de l'école de théologie où Khomeyni enseigne à Qom. Ce dernier s'en prend aux exploiteurs des pauvres, dénonce la coopération du régime avec Israël et tonne contre différentes mesures : la loi qui octroie le droit de vote aux femmes ; la loi de 1964 qui accorde des privilèges d'extra-territorialité au personnel américain résidant en Iran, et en laquelle il voit un retour des capitulations. En fait, Khomeyni dénie au chah le droit de faire la révolution au nom du peuple et s'empare du discours révolutionnaire. Il le fait en islamisant une thématique de gauche où se mêlent anti-impérialisme, antisionisme, nationalisme et défense des pauvres et des prolétaires, appelés les « déshérités ». Arrêté en juin 1963, il est finalement exilé en novembre 1964 en Turquie, puis à Najaf en Irak, d'où il doit encore partir au bout de quatorze ans pour séjourner en France, à Neauphle-le-Château. Il ne rentre en Iran qu'en février 1979, après la chute du chah, pour devenir le Guide de la révolution.

Dans les politiques de développement, se trouvent quelques constantes. La première est la planification, accompagnée de la création d'outils statistiques. Enjeu à la fois politique et économique, les nationalisations sont fréquentes, sans que disparaisse jamais le secteur privé. Si les autres États que l'Iran ne nationalisent leur pétrole que dans les années 1970, les modifications du régime de la concession se généralisent et, dès les années 1960, les producteurs se regroupent dans des cartels pour améliorer leurs revenus en agissant sur la fiscalité et les prix : l'OPEP et l'OPAEP, l'Organisation des pays arabes exportateurs de pétrole, fondée en 1968. À l'époque, le mythe du pétrole comme richesse commune de tous les Arabes prospère, leur laissant espérer de formidables perspectives de développement. De fait, les pays qui en possèdent de grandes réserves se transforment de manière spectaculaire à partir des années 1960 : non seulement l'Arabie Saoudite, le Koweït et Bahreïn où l'exploitation a commencé à la fin des années 1940, mais aussi, désormais, Abou Dhabi, port de pêche de 3 500 habitants lorsqu'un important gisement est découvert en 1960. États pétroliers plus peuplés que ceux de la péninsule Arabique, l'Irak et l'Iran connaissent aussi un véritable décollage économique, surtout visible dans les années 1970.

Autre trait majeur des politiques de développement : les réformes agraires. Lancées en 1952 en Égypte, en 1958 en Irak et en Syrie, en 1962

en Iran, elles sont accomplies par étapes. En Égypte, la loi de 1952 limite la propriété agricole à 200 feddans, indemnise les propriétaires et attribue les terres ainsi récupérées à des paysans jusqu'alors propriétaires de moins de cinq feddans. Ceux-ci reçoivent des lots de deux à cinq feddans remboursables en trente annuités. Pour procurer aux cultivateurs les services naguère assurés par les grands propriétaires en matière de crédit et d'outillage, des coopératives sont mises en place en 1962, avec obligation pour les bénéficiaires de la réforme d'y adhérer. Dans un troisième temps, la superficie maximale autorisée est abaissée à 100 feddans par la loi du 25 juillet 1961. Ces dispositions créent une catégorie de petits propriétaires de moins de cinq feddans beaucoup plus nombreuse qu'auparavant. En 1985, comme à la fin des années 1940, ils représentent 95 % des propriétaires mais possèdent 54 % des terres cultivables.

En Iran, la réforme agraire est accomplie de 1962 à 1968 : d'abord fixé à six *dong* (un *dong* correspond à un sixième de village), le plafond de la propriété est différencié selon les régions, une pratique qu'on retrouve en Syrie et en Irak : de 150 hectares dans une zone aride comme le Baloutchistan à 20 hectares en zone rizicole irriguée. Au total, ce sont 50 % des terres cultivables qui sont redistribuées à deux millions de paysans. Sans que la grande propriété ne disparaisse totalement, la société rurale, comme en Égypte, est désormais dominée par une classe de petits propriétaires. Deux exceptions dans ce tableau : en Turquie, il n'y a pas de réforme agraire, même si les projets ont existé. Quant à Israël, il représente un cas tout à fait original au Moyen-Orient : la terre est propriété de l'État et ce sont des structures agraires collectives qui y prévalent. Il existe deux types d'exploitation : les *mochav*, les plus répandus, combinent vie de famille et organisation collective du travail ; les kibboutz, symboles du socialisme agraire israélien et de l'esprit sioniste pionnier, sont de véritables exploitations collectives et communautaires.

Un troisième aspect des politiques de développement est la priorité qu'elles donnent à l'industrie lourde qui, sur le modèle soviétique et algérien, apparaît comme le préalable au développement. En Égypte, c'est l'ancienne station thermale de Hélouan, située à quelques kilomètres au sud du Caire, qui symbolise les réalisations du régime nassérien. Elle abrite un véritable complexe dont le cœur est une aciérie, entrée en activité en 1958 avec un financement partiel d'origine ouest-allemande. S'y ajoutent des usines chimiques et pharmaceutiques, des usines d'armement et d'aéronautique militaire, et une industrie automobile qui produit les voitures Al-Nasr (La Victoire) et Ramsès sous licence Fiat,

tout comme la Tofaş, une société turque de fabrication automobile qui voit le jour à Bursa en 1968. En Iran, le vrai effort d'industrialisation débute avec le troisième plan quinquennal, lancé en 1962 en même temps que la Révolution blanche. Comme en Égypte, la production d'acier est centrale, une usine voyant le jour à cette fin à Ispahan. Des industries liées au pétrole se développent aussi : usines chimiques ; construction d'un terminal pétrolier sur l'île de Kharg.

Les réalisations en matière d'équipement sont importantes : routes, aéroports, et, surtout, barrages et travaux d'irrigation, nécessaires à la fois à la conquête de nouvelles terres agricoles et à la production d'électricité. Le pionnier en la matière est l'Irak monarchique : il consent de grands efforts d'aménagement du Tigre et de l'Euphrate, avant d'être concurrencé par la Turquie et par la Syrie, laquelle construit le barrage de Tabqa sur l'Euphrate, en amont de Raqqa, de 1968 à 1973. Ce barrage et son lac de retenue, baptisé Assad, du nom du président Hafez el-Assad, sont insérés dans un ambitieux projet dit « Projet de l'Euphrate », pour lequel un ministère spécial est créé à Damas en 1968 et qui comprend la création, non seulement d'une ville nouvelle (Thawra, c'est-à-dire Révolution), mais aussi de fermes d'État et de villages de colonisation arabe à la frontière syro-turque. Le but de ces villages de colonisation est officiellement le relogement des habitants des villages ennoyés par le lac Assad, mais leur finalité est d'abord politique : le contrôle de la frontière et des populations kurdes qui y vivent en nombre.

En Égypte, le Haut-Barrage d'Assouan est édifié, de son côté, de 1960 à 1970 avec le soutien de l'URSS : la crue du Nil est stoppée pour la première fois en 1964, tandis qu'est créé l'immense lac Nasser qui ennoie deux cataractes du Nil, divers temples – dont certains seulement sont sauvés par l'UNESCO (Abou Simbel et Philae) – et la Nubie égyptienne. Dès 1963, plus de 100 000 Nubiens doivent migrer du fait de l'engloutissement de leurs villages. À l'époque, on salue la prouesse technique et l'électrification modernisatrice des villages égyptiens que permet le Haut-Barrage ; aujourd'hui, avec l'arrêt définitif de la crue et de l'apport du limon, on mesure mieux la catastrophe écologique qui s'accomplit alors.

Compte tenu de la rareté de l'eau, les travaux hydrauliques créent de fortes tensions entre les États du Moyen-Orient. La Syrie dispute non seulement les eaux de l'Euphrate à la Turquie et à l'Irak, mais aussi celles du Jourdain à Israël. L'échec du plan Johnston de 1955, qui prévoyait un partage des eaux du Jourdain et de ses affluents, le Yarmouk notamment,

entre les États riverains, conduit Israël et la Jordanie à réaliser leurs propres aménagements : pour l'un, le National Water Carrier (Conduit national), interconnexion entre toutes les ressources en eau du pays, achevé en 1964, pour l'autre, le canal du Ghor, construit sur la rive gauche du Jourdain et alimenté par le Yarmouk.

Les populations ont plus facilement accès aux soins et à l'éducation, notamment à la campagne. L'on consent de grands efforts pour rattraper le retard de la scolarisation des filles, en particulier dans des États de la péninsule Arabique : Arabie Saoudite, Koweït, puis Émirats arabes unis. Autre priorité : l'alphabétisation des zones rurales. L'Égypte nassérienne lance un slogan, difficile à tenir : construire une école par jour. Au Liban, ces efforts concernent essentiellement les chiites qui accusaient un fort retard par rapport aux autres communautés : 60 000 enfants chiites sont scolarisés dans l'enseignement primaire ou secondaire en 1959, 225 000 en 1973. En Iran, le taux d'alphabétisation progresse : 14,9 % en 1956, 29,4 % en 1966 et 47,5 % en 1976. En réalité, ces taux moyens cachent les disparités qui subsistent entre hommes et femmes et entre urbains et ruraux : en Iran en 1976, trois-quarts des hommes et plus de la moitié des femmes vivant en ville sont déjà alphabétisés alors que, dans le monde rural, les taux n'atteignent que 43,6 % pour les hommes et 17,4 % pour les femmes. Une autre évolution de la période en matière d'éducation, enfin, est, d'une part, l'ouverture plus large de l'enseignement supérieur – en 1970, par exemple, l'Université du Caire compte 50 000 étudiants – et, d'autre part, la création des premières universités dans les États de la péninsule Arabique : en 1957 à Riyad ou en 1968 au Koweït.

Ces réalisations répondent encore insuffisamment à des besoins que la pression démographique ne cesse d'accroître. À l'échelle régionale (États arabes orientaux, Israël, Turquie et Iran), la population passe d'environ 82 millions en 1950 à 138 millions en 1970, ce qui représente une croissance de plus de 70 %. Celle-ci sera de l'ordre de 80 % dans les deux décennies suivantes, si bien qu'en quarante ans, de 1950 à 1990, la population du Moyen-Orient est multipliée par trois. C'est un effet de l'amélioration des conditions de vie et de la réduction de la mortalité, notamment de la mortalité infantile, alors que le taux de natalité ne baisse pas. Cette forte croissance encourage l'exode rural. Au Liban, la population urbaine est évaluée par l'IRFED à 50,75 % de la population totale en 1959 et par le ministère du Plan à 57 % en 1964. En Turquie, les habitants des villes de plus de 10 000habitants représentent 18,3 % de la population en 1950 et 59 % en 1980, l'exode rural ayant commencé à la

fin des années 1950. En Iran, le taux de population urbaine franchit la barre des 50 % en 1979, l'année de la révolution.

Les villes sont mal préparées à absorber un tel flux de population. Les quartiers d'habitat informel se multiplient. À Beyrouth, les chiites arrivés du Sud s'entassent dans la banlieue, non loin des camps palestiniens de Sabra et Chatila. À Istanbul et Ankara, fleurissent les *gecekondu*, des constructions « posées la nuit », c'est-à-dire illégales et, par définition, précaires. Sans formation ni diplôme, les nouveaux citadins exercent des emplois non qualifiés et peu rémunérés, quand ils ne sont pas vendeurs de rue ou travailleurs occasionnels.

Guerre des Six jours, fedayin et peshmergas : une conflictualité grandissante

En 1967, une troisième guerre se produit entre Israël et trois États arabes, l'Égypte, la Syrie et la Jordanie. D'une durée de six jours, elle instaure au Moyen-Orient une conflictualité durable qui engendre une grande violence et altère en partie les efforts de développement. Ses origines sont à trouver dans l'absence de paix israélo-arabe depuis la guerre de 1948 et dans la réaffirmation de l'identité nationale palestinienne. Israël n'est reconnu comme État de droit par aucun des États arabes, qui le désignent fréquemment sous le nom d'« entité sioniste ». Les lignes d'armistice de 1949, spécialement les zones démilitarisées, sont l'objet de contentieux permanents, et des incidents éclatent fréquemment à la frontière entre la bande de Gaza sous administration égyptienne et Israël. Pour Israël, l'Égypte révolutionnaire est une menace, surtout depuis le départ des Britanniques de la zone de Suez en 1954. C'est ce qui explique sa participation en 1956 à l'agression tripartite de l'Égypte, aux côtés de la France et de la Grande-Bretagne.

À l'époque de la crise de Suez, beaucoup de Palestiniens se tournent spontanément vers Nasser. En Jordanie (y compris en Cisjordanie) où ils ne peuvent exprimer leur identité, le raïs égyptien apporte l'espoir que l'unité arabe se réalise contre Israël et leur permette de retrouver leurs foyers. Dans le même temps, les Palestiniens défendent leur « personnalité » (*shakhsiyya*). Les familles et les folkloristes effectuent tout un travail de transmission de la mémoire et de l'identité nationale : grâce à lui, des enfants qui ne connurent ni le village de leurs parents ni même la Palestine mandataire se sentent néanmoins palestiniens. Un militantisme

palestinien voit le jour dès le début des années 1950, dans le cadre de mouvements étudiants, l'Union générale des étudiants palestiniens, née au Caire, et le Mouvement des nationalistes arabes (MNA), fondé à Beyrouth. Ils encouragent un esprit de résistance qui se traduit, à la fin de la décennie, par la création du Mouvement de libération de la Palestine ou Fatah (Fath), de Yasser Arafat (1929-2004). C'est dans cette période que 'Abd al-Karîm Qâsim, concurrençant Nasser sur son terrain de défenseur des Palestiniens, pose la question de leur représentation politique.

Une nouvelle étape dans l'affirmation de l'identité palestinienne est franchie en 1964 avec la création de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) dont le siège se trouve à Jérusalem. À sa tête, se trouvent un comité exécutif permanent et un président, poste qui échoit d'abord à un diplomate, Ahmad al-Shuqayrî (1908-1980). Conçue comme une institution représentative des Palestiniens auprès de la Ligue arabe, l'OLP se dote d'un Parlement en exil, le Conseil national palestinien (CNP), où le pluralisme est de règle dans la mesure où il doit refléter toutes les composantes professionnelles, idéologiques et culturelles d'une société dispersée. Lors de sa première session en mai 1964, il adopte une charte nationale qui définit l'identité palestinienne et fixe un objectif : la libération de la patrie. Celle-ci reste néanmoins subordonnée aux intérêts des États arabes, qui, dans les faits, ne souhaitent nullement se lancer dans une nouvelle guerre coûteuse et risquée contre Israël.

Les années qui suivent sont pourtant marquées par une escalade complexe qui conduit à la guerre en juin 1967. L'une des causes majeures de tension est le passage des mouvements de résistance, MNA et Fatah, à la lutte armée à partir de la fin 1964. À l'époque, ils restent en dehors de l'OLP et en critiquent la stratégie, mais Shuqayrî ne manque pas de surenchérir par des discours très violents contre Israël : les Israéliens sauront s'en servir pour prouver la réalité de la menace qui pèse sur eux. Dans le même temps, les relations entre la Syrie baasiste et Israël se dégradent, surtout après la victoire du Néo-Baas en 1966. Outre que la Syrie, à la différence de l'Égypte et de la Jordanie, soutient ouvertement les raids de fedayin, l'achèvement du National Water Carrier relance la question stratégique du partage des eaux du Jourdain et les accrochages se multiplient à la frontière israélo-syrienne, dans la région du lac Houlé.

Troisième cause de l'escalade : les provocations de Nasser, poussé par l'activisme palestinien à se montrer intransigeant avec Israël et tenu par le traité défensif qu'il signe avec la Syrie en 1966. Quand en avril et mai 1967, Israël abat des Mig syriens et multiplie les menaces de représailles

contre la Syrie en raison de son soutien aux fedayin (résistants armés palestiniens), le président égyptien réagit en demandant à l'ONU d'évacuer les Casques bleus présents dans le Sinaï depuis 1956, afin que des troupes égyptiennes puissent s'y substituer. Le 22 mai, il ferme le golfe d'Aqaba à la navigation israélienne en bloquant le détroit de Tiran et, le 1er juin, il signe un pacte défensif avec la Jordanie.

Le 5 juin, Israël passe à l'offensive, après une période d'attente angoissée restée dans les mémoires : beaucoup d'Israéliens, suivis par une partie de l'opinion mondiale, considèrent en effet à cette date que la survie même de leur État est menacée. Une réponse foudroyante paraît appropriée. La guerre dure six jours : une guerre-éclair, des conséquences incalculables. L'aviation égyptienne est détruite au sol dès le 5 juin. Mal préparées, les troupes arabes s'effondrent en quelques jours. La victoire israélienne est totale. Pour les Palestiniens, c'est une nouvelle défaite, une nouvelle humiliation (*Naksa*), de même ampleur que la *Nakba* de 1948. Israël occupe le Sinaï, la bande de Gaza, la Cisjordanie et le Golan (territoire syrien). Jordanienne depuis 1948, Jérusalem-Est, qui comprenait la vieille ville, est immédiatement annexée et le quartier des Maghrébins situé à proximité du mur des Lamentations détruit : par la suite, la loi fondamentale du 30 juillet 1980 confirmera Jérusalem « réunifiée » comme capitale d'Israël. À la suite de la guerre des Six jours, deux cent mille Palestiniens de Cisjordanie sont déplacés et le Golan, peuplé de quelque cent mille individus, se vide de ses habitants : les uns fuient les combats dès juin 1967 ; les autres sont expulsés dans les mois qui suivent. Il ne reste au Golan que sept mille druzes.

En Israël, l'euphorie est quasi-générale. Parmi les livres ou albums commémoratifs publiés au lendemain de la guerre pour célébrer sans retenue les soldats de Tsahal, il en est cependant un qui détonne un peu : *Siyah Lohamim* (Dialogues de combattants). C'est en son temps un best-seller, qui tire à 85 000 exemplaires en hébreu en 1968 et est bientôt traduit en diverses langues, dont le français (*Le septième jour : dialogues de combattants de la guerre des Six jours*, 1970). Le livre transcrit des conversations, enregistrées dans les mois qui suivirent la guerre, entre soldats issus des kibboutz, donc idéologiquement marqués à gauche. Ces soldats expriment un dilemme moral. Ils doutent, non de la nécessité de la guerre des Six jours qu'ils continuent à interpréter comme une guerre de survie, mais de ses effets – l'occupation des territoires palestiniens, les dizaines de milliers de réfugiés –, voire expriment des positions pacifistes, structurées dix ans plus tard (1978) dans le mouvement

Shalom Arshav, La Paix maintenant. En partie censurés en 1967, les enregistrements de ces conversations sont exhumés beaucoup plus tard par la cinéaste israélienne Mor Loushy, pour réaliser son film documentaire *Censored Voices* sorti en 2015.

Contrastant avec l'euphorie de la victoire, que tempèrent à peine les états d'âme des kibboutznikim (membres des kibboutz) en Israël, le désarroi des Arabes et de leurs dirigeants est total. Nasser annonce sa démission, mais, soutenu par une grande manifestation populaire en Égypte, revient sur sa décision et annonce son intention de poursuivre la lutte, au moins pour créer un nouveau rapport de force plus favorable aux Arabes. Le 29 août 1967, les chefs d'États arabes se réunissent à Khartoum, au Soudan, pour adopter une position commune face à Israël. Ceci exige le règlement préalable du conflit entre l'Arabie Saoudite et l'Égypte, laquelle accepte d'autant mieux de retirer ses troupes du Yémen que les besoins de la lutte contre Israël lui interdisent de se maintenir plus longtemps dans une guerre ruineuse. Le sommet de Khartoum réaffirme les droits du peuple palestinien sur son pays et formule un triple non : ni réconciliation avec Israël, ni reconnaissance de cet État, ni négociation avec lui. « L'important, commente l'historien Henry Laurens, est de marquer le refus absolu des États arabes de capituler devant les demandes israéliennes. Dans la mesure où la position avancée est maximaliste, elle permet des concessions dans le cas d'une éventuelle négociation, comme le montre le stade suivant de la procédure diplomatique. »

Le stade suivant, c'est la célèbre résolution 242, adoptée par le Conseil de sécurité de l'ONU le 22 novembre 1967. Contrairement à 1948 et même à 1949 (conquête du Néguev), époque où Israël paraissait en état de légitime défense pour occuper un territoire, fût-il au-delà de l'État juif prévu par le plan de partage, la communauté internationale, cette fois, ne reconnaît pas le fait accompli des conquêtes israéliennes. Le Conseil de sécurité condamne l'acquisition de territoires par la force et exige le retrait des territoires occupés. Il affirme simultanément que chaque État a le droit de vivre en paix dans la région, « à l'intérieur de frontières sûres et reconnues ». Autrement dit, la résolution 242 fixe le principe de « la terre contre la paix » : le retrait par Israël des territoires occupés contre sa reconnaissance par les États arabes. Afin d'établir cette « paix juste et durable », qu'il appelle de ses vœux pour accomplir les principes de la Charte des Nations unies, et de lancer les négociations, le Conseil de sécurité propose la médiation de l'ONU.

Tout comme Israël, l'Égypte, la Jordanie et le Liban acceptent la résolution 242, ce qui revient, pour ces États arabes, à reconnaître indirectement l'existence de l'État d'Israël. Ils l'interprètent cependant si différemment qu'il ne leur est guère possible de lancer la négociation. Ceci provient d'abord d'une ambiguïté entre les versions française et anglaise du texte. La première indique : « retrait des forces armées israéliennes *des* territoires occupés lors du récent conflit », donc retrait de *tous* les territoires occupés en 1967 ; dans la seconde – sur laquelle Israël s'appuie – on lit : « *withdrawal of Israel armed forces from territories occupied in the recent conflict* », donc retrait possible de *certains* territoires occupés seulement. Le débat sémantique recouvre une divergence de fond : pour les États arabes, le retrait israélien est un préalable à la négociation, pour Israël un élément de la négociation. Ce dernier n'est pas prêt à évacuer les territoires occupés et refuse un règlement global. La médiation de l'ONU échoue. Une situation instable de « ni guerre ni paix » s'instaure. Elle culmine avec la guerre d'usure que l'Égypte, largement réarmée par l'URSS, mène en 1969-1970 contre les troupes israéliennes stationnées sur la rive droite du canal de Suez.

Pour éviter un nouvel embrasement du Moyen-Orient, le secrétaire d'État américain, William Rogers (1913-2001), propose en décembre 1969, puis à nouveau en juin 1970, un plan de paix fondé sur la résolution 242. Israël, la Jordanie et l'Égypte l'acceptant, la guerre d'usure prend fin. Dans les faits, les États-Unis, sous l'impulsion de Henry Kissinger (né en 1923), conseiller à la Défense nationale puis secrétaire d'État dans l'administration Nixon, adoptent une position attentiste, destinée à écarter l'URSS du processus de paix. C'est pour sortir de cette impasse que le successeur de Nasser à la présidence de la République égyptienne, Anouar al-Sadate, mènera la guerre dite d'octobre, ou guerre du Kippour, en 1973.

Le lancement du processus de paix est retardé par la question palestinienne qui prend un nouveau tour après le désastre de 1967. À cette date, l'OLP et les Palestiniens en général sont farouchement hostiles à la résolution 242 qui ne les mentionne pas explicitement, traitant la question palestinienne comme une question de réfugiés, non une question nationale. Ceci accrédite la stratégie des mouvements de fedayin, qui se mettent à recruter massivement et se diversifient : à côté du Fatah nationaliste révolutionnaire, il y a le Front populaire de libération de la Palestine (FPLP), issu de la mouvance MNA de Georges Habache (1926-2008), et le Front démocratique populaire de libération de la Palestine (FDPLP) : tous deux

se réclament du marxisme. D'autres organisations combattantes telles que la Saïka émanent directement de la Syrie ou de l'Irak baasistes. En 1968, les fedayin entrent à l'OLP. Sous leur impulsion, la charte fondatrice de 1964 est amendée pour légitimer la lutte armée comme instrument de libération de la patrie et mettre en avant l'autonomie de décision palestinienne par rapport aux États arabes. L'année suivante, Yasser Arafat, le chef du Fatah, est porté à la présidence de l'OLP. Les fedayin ont conquis le pouvoir au sein de l'organisation de représentation des Palestiniens mais ils ne remettent pas en cause son pluralisme, et leurs différents mouvements, de même, y cohabitent vaille que vaille.

À la fin des années 1960, les fedayin sont le nouveau visage populaire, peut-être le dernier, du nationalisme arabe. Leur lutte est bien dans la logique du temps : il est moins question d'unité arabe que de conquête de la souveraineté des Arabes dans le cadre d'États reconnus. Pour les fedayin et leurs partisans, la Palestine devrait être l'un de ces États. Beaucoup adhèrent au credo du Fatah, selon lequel le retour des Palestiniens sur leur terre est la voie de l'unité arabe, c'est-à-dire le préalable à l'unité, et non l'inverse – l'unité est la voie du retour – comme on le rêvait dans les années 1950. Aux Palestiniens, plus que de l'espoir, les fedayin redonnent de la dignité (*karâma*). Karama, Karameh : tel est le nom d'un camp palestinien de Jordanie où, le 21 mars 1968, des fedayin repoussent un assaut de Tsahal, ce qui, relayé par la presse arabe, finit par résonner comme une victoire palestinienne. La résistance est très médiatisée. Dotée de symboles visibles comme le keffieh, un héritage de la révolte de 1936, elle fait parler d'elle par des détournements d'avions spectaculaires.

Idéologiquement, la résistance palestinienne se situe à gauche. La lutte armée doit aller de pair avec la révolution. Sur le plan politique, la révolution, c'est avant tout la conquête de l'autonomie de décision palestinienne et la conquête de la visibilité : Arafat, Abou Ammar de son nom de guerre, incarne cette révolution, d'où sa stature pour bon nombre de Palestiniens. La révolution doit en outre être populaire. Le but des fedayin, rappelle l'historien et diplomate Elias Sanbar, né en 1947 et ancien membre du Fatah, est d'instaurer « le climat (*manâkh*) de la révolution ». Leur volonté de changer la société et de lutter contre le patriarcat leur attire beaucoup de jeunes gens, des jeunes filles aussi, pour lesquelles militer est déjà en soi un acte révolutionnaire émancipateur. Les modèles de la lutte armée révolutionnaire sont fournis par Che Guevara, icône de tous les mouvements d'extrême-gauche, et par le FLN algérien qui à sa fondation en 1954, définissait la révolution comme le

passage à la lutte armée, et le moyen de faire advenir l'indépendance par d'autres moyens que les voies légales. Le fait qu'il ait atteint cet objectif et, une fois au pouvoir, poursuivi la révolution par le choix du socialisme lui donne une aura internationale, quels que soient par ailleurs ses échecs (guerre civile avec le Mouvement des nationalistes algériens de Messali Hadj, conflit entre civils et militaires au sein du FLN…).

Les relations entre les fedayin et les États arabes voisins d'Israël qui servent de base à leurs actions sont évidemment des plus conflictuelles. Ces États sont continûment exposés à des représailles israéliennes et déstabilisés par les circulations d'armes et de combattants dans les camps de réfugiés. Amman est à partir de 1967 la principale base de la résistance palestinienne. L'OLP devient un État dans l'État et, depuis la Jordanie, lance en Israël des raids auxquels celui-ci réplique. Radicalisée sous l'influence du FPLP, l'OLP rejette le plan Rogers à l'été 1970 et accuse l'Égypte et la Jordanie, qui l'acceptent, de trahison. Les 6 et 9 septembre 1970, le FPLP détourne plusieurs avions de ligne, avec prise d'otages, sur l'aéroport de Zarka dans le nord du pays, en le déclarant « zone libérée ». Ayant lui-même réchappé une nouvelle fois à un attentat le 1er septembre, le roi Hussein choisit la voie de la répression, en un épisode tragique resté connu sous le nom de « Septembre noir » : du 17 au 27 septembre 1970, l'armée jordanienne tente de venir à bout des fedayin au cours de terribles affrontements à Amman et dans le nord de la Jordanie. La population civile n'est guère épargnée et parmi les Palestiniens, les morts se comptent par milliers. Malgré un accord conclu au Caire entre Yasser Arafat et le roi Hussein le 27 septembre 1970, sous l'égide de Nasser (qui meurt le lendemain d'une crise cardiaque), et l'abandon d'Amman par les fedayin, les combats continuent encore plusieurs mois jusqu'à ce que l'armée jordanienne écrase écrase les vestiges de la résistance dans les forêts de 'Ajlun en juin 1971. Septembre noir marque le « refus arabe de la résistance palestinienne » (Olivier Carré) et l'échec du Plan Rogers. Il révèle la contradiction profonde entre la volonté de la Jordanie de normaliser ses relations avec Israël et la stratégie des fedayin, qui utilisaient son sol pour poursuivre la lutte. L'une des conséquences est la naissance du groupe Septembre Noir qui se distingue dans la sanglante prise en otages des athlètes israéliens aux Jeux olympiques de Munich en 1972.

Chassés de Jordanie, les fedayin établissent leurs bases au Liban où l'État n'est pas en mesure de s'opposer à eux, en raison de sa faiblesse et du fragile consensus national. Depuis 1967, les raids palestiniens menés

à partir du Liban provoquent des représailles israéliennes, non seulement à la frontière, mais aussi à Beyrouth dont l'aéroport est attaqué en décembre 1968. Le 3 novembre 1969, un accord conclu au Caire entre Yasser Arafat et le commandant en chef de l'armée libanaise sous les auspices de Nasser légalise la présence armée palestinienne au Liban et donne à l'OLP une juridiction complète sur les camps. La société libanaise se divise pour ou contre la légitimité de la lutte des fedayin depuis son sol. La question palestinienne fait voler en éclats le Pacte national, comme la RAU dix ans plus tôt.

En parallèle à la résistance palestinienne et en lien avec elle, d'autres contestations armées ancrées à gauche s'amplifient à la fin des années 1960, qu'il s'agisse de la guérilla marxiste au Dhofar ou de la guérilla kurde de Mustafa Barzani (1903-1979) en Irak. La première partie de la décennie, on l'a vu, est dominée par la guerre du Yémen et les guerres de décolonisation de l'Arabie du Sud. En 1963-1964, dans le sillage de celles-ci, commence en outre la rébellion du Dhofar, région de mousson – la seule au Moyen-Orient – située à l'est du Hadramaout et dépendant du sultanat d'Oman. C'est un soulèvement antibritannique et antimonarchique, également motivé par l'inégale répartition des richesses et l'absence d'investissements, en un temps où le pétrole jaillit à Oman. Il est encadré par un Front de libération du Dhofar, qui se transforme en 1968 en Front populaire pour la libération du golfe Arabe occupé, et reçoit un large soutien de la République populaire du Yémen du Sud. En 1970, apparaît un autre front plus urbain et d'inspiration baasiste, le Front national démocratique pour la libération d'Oman. L'intronisation du sultan Qâbûs à Mascate en 1970 est loin d'éteindre le soulèvement dont l'État omanais, soutenu par la Grande-Bretagne et l'Iran, ne vient à bout qu'en 1975.

Les années 1960 sont aussi le temps des peshmergas, des combattants kurdes. L'avènement de la république donne d'abord beaucoup d'espoirs aux Kurdes d'Irak qui soutiennent Qâsim dans sa lutte contre la RAU. La Constitution de 1958 reconnaît leur association aux Arabes dans la nation et leur garantit des droits dans le cadre de l'unité irakienne. En exil en URSS depuis sa participation à la république kurde de Mahabad en 1946, le charismatique Mustafa Barzani est autorisé à rentrer en Irak et le Parti démocratique du Kurdistan est légalisé en 1960. L'alliance entre Qâsim et Barzani, toutefois, ne tient pas ses promesses. Le Premier ministre irakien ne songe guère à l'autonomie du Kurdistan et se méfie de l'influence grandissante de Barzani. En 1961, ce dernier se soulève. C'est le début d'une longue guérilla que le pouvoir irakien peine à réduire. Il faut dire que les

combattants kurdes reçoivent de l'Iran une aide massive, en contrepartie de laquelle ils coopèrent à la répression du PDK-Iran. Ils ont aussi le soutien des États-Unis et même d'Israël après 1967. Les connexions des peshmergas avec les fedayin n'en sont pas moins fortes. Des Kurdes participent à la lutte palestinienne, notamment au Liban et en Jordanie. À l'époque, les peshmergas sont perçus dans le monde comme les acteurs d'une lutte anticoloniale, le paradoxe étant qu'elle se déroule dans un État lui-même issu de la décolonisation. Le 11 mars 1970, la signature d'un accord intérimaire entre Saddam Hussein et Barzani paraît mettre fin au conflit : il prévoit bien la création d'une zone autonome kurde, mais n'en précise guère les limites. Le pouvoir irakien cherche en fait à garder le contrôle de la région de Kirkouk, riche en pétrole, si bien qu'en 1974, à la fin de la période intérimaire, la guerre reprend.

À la mort soudaine de Nasser le 28 septembre 1970, le Moyen-Orient, où il avait joué un rôle si actif, se trouve dans une situation contrastée : l'époque coloniale est révolue, alors que s'annoncent la nationalisation des gisements pétroliers et l'accès des États arabes du Golfe, Qatar, Bahreïn et Émirats arabes unis, à l'indépendance. Les États paraissent consolidés, non seulement politiquement mais aussi économiquement, et, en Iran, le chah est suffisamment confiant dans le succès de la Révolution blanche pour préparer les grandioses célébrations du « 2500e anniversaire de la monarchie », prévues à Persépolis en 1971. Nombreux, cependant, sont les foyers de conflit. Les questions kurde et palestinienne étant totalement irrésolues, des guérillas se développent. Partout des armes circulent, ce qui encourage le phénomène milicien. La Turquie est au bord d'un nouveau coup d'État, du fait de la confrontation entre gauche marxiste ou maoïste et droite radicale. La première, marquée par mai 1968 en France, la résistance palestinienne et les mouvements de libération populaire, est tentée par la lutte armée. La seconde est incarnée par le nouveau Parti d'Action nationale du colonel Alparslan Türkeş (1917-1997) et ses « Loups gris », prêts au coup de main contre les communistes, les intellectuels libéraux, les alévis, bref tous ceux qui leur paraissent menacer l'État-nation turc. Les régimes révolutionnaires, enfin, se muent en dictatures militaires, ce qui a pour effet de radicaliser la contestation, non seulement dans une gauche encore dominante, mais dans des milieux islamistes qui lui ravissent sa terminologie et ses idéaux de transformation sociale.

Chapitre 8

Dictatures militaires, affirmation des pays du Golfe et montée de l'islam politique (1970-2003)

La mort de Nasser le 28 septembre 1970, trois ans après la défaite de la guerre des Six jours, sonnait le glas d'une époque : celle du nationalisme arabe et, bientôt, celle d'une politique économique dirigiste qui fit place au libéralisme économique. Après la guerre de 1967, Nasser avait dû accepter le plan de cessez-le-feu avec Israël (plan Rogers, décembre 1969 et juin 1970). Que révélait la *Naksa* ? Fallait-il mettre en cause l'impiété du régime nassérien, comme le firent les Frères musulmans, ou plutôt dénoncer la dictature et l'absence de démocratie ? Après un tel effondrement, la résistance palestinienne serait-elle encore soutenue par des États arabes en marge desquels elle se développait, voire auxquels elle s'opposait ? Le Moyen-Orient durant les années 1960 et au début des années 1970, était identifié en grande partie par l'Occident à ses tendances révolutionnaires de gauche, voire d'extrême-gauche : il était en phase avec des mouvements similaires en Asie, en Afrique, en Amérique Latine, on parlait du Vietnam et on admirait Che Guevara. C'était l'époque de la résistance palestinienne et de rébellions, comme la guerre du Dhofar, qui enflammèrent la jeunesse arabe avant de se fracasser sur la répression des régimes en place, souvent soutenus par l'Occident, et sur les violences de la guerre civile libanaise. Au Proche-Orient comme au Maghreb, dominaient des dictatures stables où l'Égypte de Anouar al-Sadate et Hosni Moubarak, l'Irak de Saddam Hussein et la Syrie de Hafez el-Assad jouaient un rôle central. L'autoritarisme caractérisait

ces régimes où l'armée et les services de sécurité occupaient une place exorbitante.

La période 1970-2000 correspondit aussi à l'irruption spectaculaire des pays de la péninsule Arabique sur la scène internationale. Cette montée coïncida avec les progrès du puritanisme et de l'islam politique sous diverses formes : désormais, le reste du monde allait identifier peu ou prou le Moyen-Orient à l'islamisme. Seul pourtant, l'Iran connut une véritable révolution en 1979, d'abord portée par de nombreux acteurs et courants, y compris gauchistes, mais bientôt accaparée par les mollahs sous le nom de « révolution islamique ». En très peu d'années, le vocabulaire du djihad remplaça celui de la lutte des classes. Dans une acception conservatrice et puritaine, l'Arabie Saoudite et les monarchies pétrolières fraîchement indépendantes proposaient leurs versions de l'islam, tandis que les guerres successives en Afghanistan et celles engagées ou subies par l'Irak à partir de 1980 faisaient de la région, plus que jamais, un foyer de conflits incessants. Riche d'un pétrole désormais plus cher, le Golfe, notamment l'Arabie Saoudite, devint un pôle d'attraction pour des millions de migrants arabes. C'est de là que furent diffusées de nouvelles idéologies et de nouvelles pratiques religieuses. La révolution islamique en Iran, les combats en Afghanistan et le wahhabisme saoudien imposaient de nouveaux modèles islamiques qui concurrençaient, non sans succès, les idéaux nationalistes et égalitaristes portés par la gauche dans le sillage des indépendances. Aux enjeux de la guerre froide et du développement succédaient de nouvelles lignes de fracture.

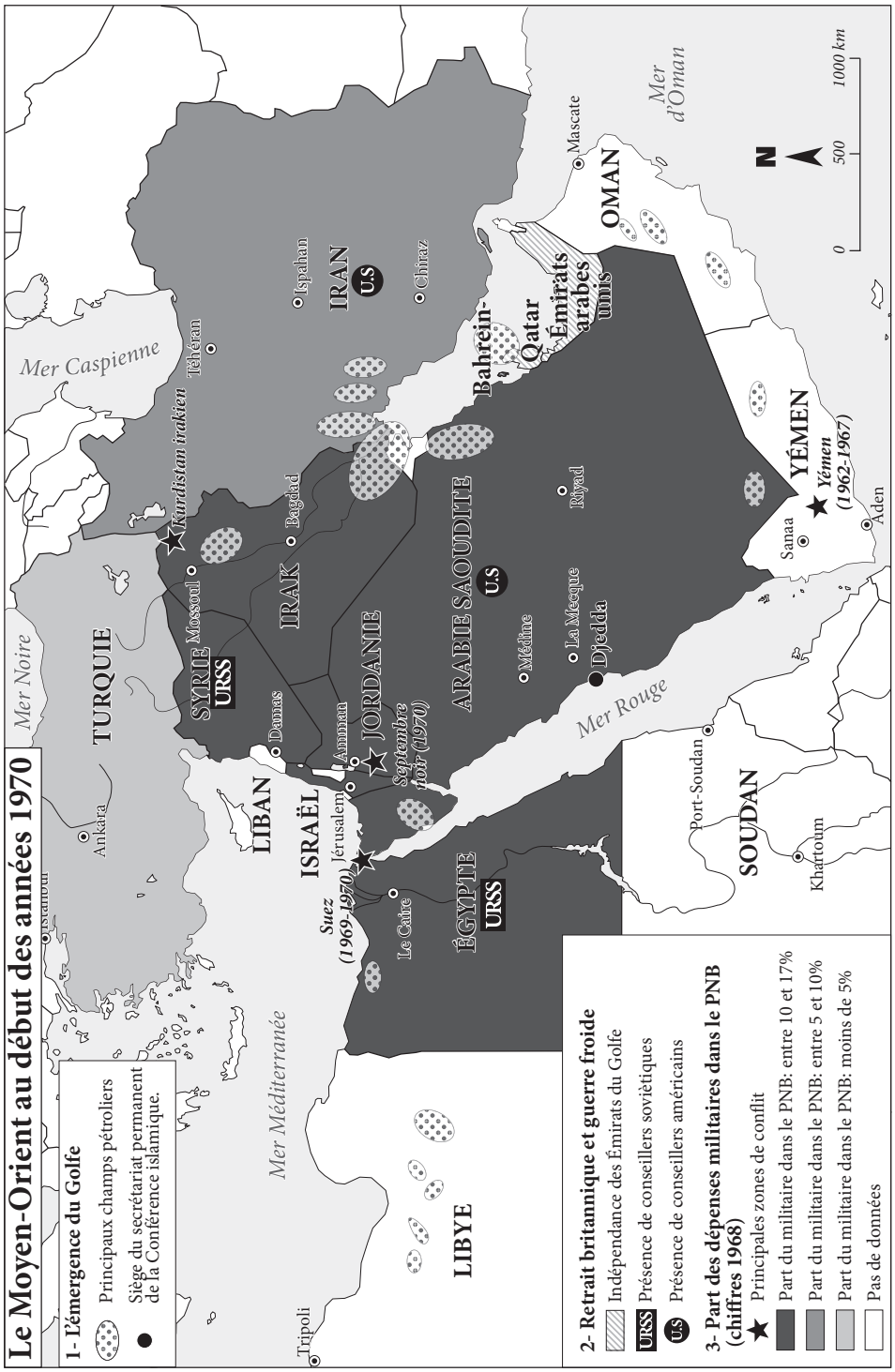
Ce basculement politique s'accompagnait de profondes transformations démographiques. Dès l'an 2000, le démographe Philippe Fargues attirait l'attention sur l'entrée du monde arabe, et en général du Moyen-Orient, dans la deuxième phase de la transition démographique. Après la chute de la mortalité, notamment infantile, le taux de natalité décrut à son tour, inégalement tôt mais partout. Il passa en moyenne de 6,5 enfants par femme en 1970-1974 à 3,5 enfants par femme en 2000-2004. Cette diminution fut très brutale dans les émirats du Golfe. C'est en Iran que la chute fut la plus spectaculaire : en 2000-2004, avec en moyenne 2,1 enfants par femme, la République islamique affichait en dépit de ses discours natalistes l'indice synthétique de fécondité le plus bas de la région, avec le Liban. Cette mutation allait de pair avec une urbanisation de masse : c'est dans les années 1970 que bien des grands pays de la région, comme l'Égypte et l'Iran, comptèrent pour

la première fois plus d'urbains que de ruraux. On peut bien sûr souligner la faible intégration urbaine de ces ruraux ; discuter l'identité urbaine d'agglomérations qui n'en possèdent ni les infrastructures, ni l'identité ; ou souligner inversement la rurbanisation de villages étroitement liés à la ville par des migrations pendulaires ou périodiques, et devenus parfois des banlieues dortoir. Il n'en reste pas moins que la ville, moyenne, grande, parfois tentaculaire, semblait rendre caduques des valeurs de stabilité venues du mode de vie rural, bouleversait les hiérarchies sociales et modifiait grandement la condition des femmes qui devaient désormais évoluer dans un nouveau type d'espace public – d'où le port du voile qu'avaient rejeté les féministes de l'entre-deux-guerres et la classe moyenne urbaine de l'après-guerre. L'essor d'une jeunesse instruite redéfinissait les rapports entre les générations. La ville offrait de nouvelles possibilités d'études, de rencontres ou d'engagements. Source d'inquiétude, elle entraînait aussi un repli sur soi et sur des traditions réinventées, encouragées par des régimes qui ne souffraient aucune contestation.

Le nouveau visage de l'Égypte : de la Guerre d'octobre 1973 aux accords de Camp David

À Nasser succéda en octobre 1970 Anouar al-Sadate, l'un des Officiers libres qui avaient pris le pouvoir en 1952. Il rompit bientôt avec la politique nassérienne, en renvoyant en juillet 1972 les conseillers soviétiques, désormais considérés comme une menace pour l'unité nationale, pour se rapprocher des États-Unis. Une large amnistie libéra de nombreux détenus politiques islamistes et la répression s'abattit sur la gauche nassérienne et l'extrême-gauche. En 1971, *Dérive sur* le *Nil* du réalisateur Hussein Kamal dénonçait pourtant l'hypocrisie du régime et les maux de la société, voilés par les fumées du haschich ; en 1972, le film égyptien *Imberatûriyyat Mim*, toujours de Hussein Kamal, transposait sur le plan domestique et familial, à la fois les aspirations des femmes et la révolte des jeunes, une sorte de mai 1968 qui menaçait d'ébranler le pouvoir en place, les mœurs traditionnelles et les hiérarchies sociales, avant que chacun ne se résigne finalement à l'échec pour confirmer le pouvoir en place, tandis que le personnage féminin, incarné par la grande actrice Faten Hamama (1932-2015), sacrifiait ses rêves.

Carte 11. Le Moyen-Orient au début des années 1970



L'armée au pouvoir fournissait au pays ses chefs d'État successifs. Il en était de même en Syrie à la tête de laquelle se trouvaient depuis 1966 des dirigeants néo-baasistes, Nûr al-Dîn al-Atâsî et son Premier ministre Salâh Jadîd, évincés en 1970 par le ministre de la Défense Hafez el-Assad, dans le « mouvement de rectification ». Assad était soutenu par un clan familial alaouite, qui maintint son hégémonie grâce à des alliances avec des groupes sunnites. L'encadrement de l'armée syrienne devint un bastion alaouite : en 1963, on estimait que les druzes, les ismaéliens et les alaouites formaient 15 % des officiers supérieurs syriens ; dès 1975, ils en représentaient 60 %, divisés en factions à base locale, générationnelle et familiale. De semblables clans familiaux ou locaux s'emparaient ailleurs du pouvoir, comme le clan des Takritis (ou Tikritis, originaires de la ville de Tikrit) autour de Saddam Hussein en Irak après 1968 ; c'étaient parfois des tribus comme celle de Mouammar Kadhafi (Ghadhdhâfî) en Libye après le putsch de 1969 (les Ghadhdhafa appartenaient à la confédération tribale des Warfalla). Autant de groupes au discours nationaliste arabe, mais à base confessionnelle et locale, appuyés sur l'armée et le parti unique, le Baas en Syrie et en Irak. Parti unique de masse, enrégimentement de la société, secteur public hypertrophié grâce à la richesse pétrolière, armée puissante et société très urbanisée caractérisaient la dictature irakienne. Des dirigeants du Proche-Orient, Saddam Hussein fut celui qui recourut à la plus extrême brutalité : selon l'analyse discutée de l'intellectuel irako-américain Kanan Makiya publiée en 1989 et 1993, il fut « le premier à emprunter une voie authentiquement totalitaire » (Jean-Pierre Filiu).

Autour de 1970-1971, s'établirent ou s'affermirent des monarchies conservatrices appelées à durer. Dans les États du Golfe, les souverains d'aujourd'hui appartiennent aux familles au pouvoir lors des indépendances des années 1970. Au Maroc, Hassan II (r. 1961-1999) imposa une domination de fer après les tentatives de coup d'État de 1971 et 1972, et gagna un large consensus national avec la « Marche verte » de 1975, soit l'occupation du Sahara espagnol. En Jordanie, on vient de le voir, le roi Hussein avait réussi à mettre au pas la résistance palestinienne lors de Septembre noir. En dépit des discours habituels de solidarité pour leur cause, les objectifs des combattants palestiniens, repliés au Liban, étaient bien contraires aux intérêts des États arabes.

Le 6 octobre 1973, éclata la guerre du Kippour, appelée par les Égyptiens « Dix de Ramadan », ou plus généralement « Guerre d'octobre » : pour Sadate, il s'agissait de mener une guerre limitée pour

pouvoir négocier sur une nouvelle base l'évacuation du Sinaï ; la Syrie espérait reconquérir le Golan perdu en 1967. 70 000 soldats égyptiens franchirent le canal de Suez et les murs de sable édifiés sur l'autre rive (la ligne Bar Lev), puis entrèrent dans le Sinaï occupé par Israël, avant de s'immobiliser à l'est du canal. De leur côté, 40 000 soldats syriens avançaient sur le plateau du Golan en infligeant de lourdes pertes aux Israéliens. L'armée israélienne qui se ressaisit franchit à son tour le canal et encercla la Troisième Armée égyptienne, dans un mouvement où s'illustra le général Ariel Sharon (1928-2014), tandis que les Syriens devaient rapidement battre en retraite. Le 22 octobre 1973, l'ONU vota la résolution 338 qui ordonnait un cessez-le-feu : ni Israël, ni l'Égypte n'obtempérèrent, et il fallut finalement la menace nucléaire à la fois américaine et soviétique pour que le cessez-le-feu soit finalement adopté. En Égypte, l'impression de victoire était considérable, malgré des résultats modestes sur le terrain : pour la première fois, les armées arabes avaient infligé de lourdes pertes à l'armée israélienne (plus de 2 000 morts, de nombreux prisonniers). Le 6 octobre devint jour férié en Égypte qui put rouvrir le canal de Suez dès 1975, ce qui lui permit de toucher à nouveau les droits de péage, un revenu substantiel.

Durant la Guerre d'octobre, pour soutenir l'effort des troupes arabes, l'OPAEP (Organisation des pays arabes exportateurs de pétrole) avait décidé de réduire sa production de pétrole de 5 % par mois « jusqu'à ce que les forces israéliennes aient complètement évacué tous les territoires arabes occupés lors de la guerre de 1967 ». L'organisation, qui réunissait alors Abou Dhabi, l'Iran, l'Irak, le Koweït, le Qatar et l'Arabie Saoudite, décida aussi l'embargo sur le pétrole à destination des États-Unis et des Pays-Bas, considérés comme les plus fidèles soutiens d'Israël. Cet embargo dura environ cinq mois et fut levé en mars 1974 lors du Washington Oil Summit. Certains membres de l'OPAEP en profitèrent pour renégocier les contrats passés avec les entreprises qui avaient découvert et exploité leurs ressources. L'envolée des prix du baril entraîna une crise économique en Europe, alors étroitement dépendante du pétrole moyen-oriental : le premier choc pétrolier marquait la fin des Trente Glorieuses.

L'utilisation, pour la première fois, de l'arme pétrolière succédait de peu à la nationalisation de l'industrie du pétrole par l'Irak (1972), un an après la nationalisation du pétrole algérien : ceci permit au régime de Saddam Hussein de se consolider, malgré sa faible assise sociale. Une prise

de contrôle graduelle dans les pays du Golfe aboutit au même résultat. Même l'Arabie Saoudite avait considérablement accru sa participation dans l'ARAMCO. L'afflux de travailleurs migrants dans le Golfe, dont beaucoup d'Arabes, ne tarda pas : l'écart entre pays producteurs et pays non producteurs devait s'accroître continûment, ainsi que les tensions sur la politique des prix entre pays producteurs fortement peuplés (Irak, Algérie) et pays producteurs sous-peuplés (les monarchies du Golfe). En dépit des espoirs que « l'arme pétrolière » avait soulevés, les intérêts de chaque État continuaient de primer.

Après des négociations laborieuses entre Israël et, séparément, l'Égype et la Syrie, négociations menées par le secrétaire d'État américain Henry Kissinger et marquées par les accords de désengagement du Sinaï et du Golan (1974 et 1975), le conflit israélo-arabe paraissait fossilisé – ce qui ne laissait d'autre exutoire que le Liban où les combattants de l'OLP constituèrent progressivement un « Fatahland ». Alors que toute négociation était bloquée, le président égyptien Sadate annonça son intention de se rendre à Jérusalem, à la surprise générale. Dans le monde arabe, la crainte se fit jour immédiatement que cette initiative unilatérale n'aboutît à une paix séparée. Dans un discours à la Knesset le 20 novembre 1977, Sadate proposa à Israël d'évacuer tous les territoires occupés, y compris Jérusalem ; demanda l'instauration des droits fondamentaux des Palestiniens, soit l'autodétermination et le droit à un État indépendant (il n'était pas question de l'OLP) ; proclama le droit pour les États de la région à vivre en paix dans des frontières garanties et à entretenir des relations conformes à la charte de l'ONU ; promit enfin la paix à Israël. La réponse du Premier ministre israélien, Menahem Begin (1913-1992), n'évoqua pas les Palestiniens. Elle se contenta de proposer des pourparlers avec les représentants authentiques des « Arabes d'Eretz Israël », et de suggérer une autonomie pour les habitants, non pour les territoires. Il y avait accord sur le principe de la paix, mais non sur son sens. Les réactions arabes allèrent de l'enthousiasme populaire (en Égypte) à l'opposition radicale (Syrie, Irak, Libye, Algérie, Yémen, Arabie), en passant par un certain attentisme (Tunisie, Jordanie, Émirats arabes unis). Seuls le Maroc, le Soudan et le sultanat d'Oman semblaient favorables.

Les négociations et les accords égypto-israéliens de Camp David (17 septembre 1978) furent placés sous l'égide des États-Unis. Les parties s'accordèrent, d'une part, sur la conclusion d'un traité de paix entre l'Égypte et Israël et, d'autre part, sur un cadre de règlement global

du conflit qui prévoyait l'autonomie de Gaza et de la Cisjordanie pour une période transitoire de cinq ans, avant fixation d'un statut définitif. Seul le premier accord aboutit à un traité de paix entre l'Égypte et Israël, qui fut finalement signé le 26 mars 1979 à Washington et en vertu duquel Israël acheva l'évacuation du Sinaï le 25 avril 1982, y compris de sa colonie de Charm el-Cheikh. Le deuxième accord-cadre resta lettre morte : les implantations de colonies dans les territoires profitèrent au contraire de la paix pour se multiplier, Jérusalem réunifiée fut proclamée le 30 juin 1980 la « capitale éternelle » de l'État d'Israël, le Golan fut annexé en décembre 1981, et la domination politique du Likoud depuis 1977 confirmée aux élections de 1981. En juin 1982, Israël lança au Liban l'opération « Paix en Galilée » qui chassa les forces palestiniennes de Beyrouth-Ouest. Les combattants palestiniens étant contraints de partir pour la Tunisie, désormais plus aucun pays limitrophe d'Israël n'abritait de fedayin palestiniens. Menahem Begin affirma nettement son triple refus au retrait sur les frontières de 1967, à la restitution de Jérusalem-Est et, en général, à la constitution d'un État palestinien en Cisjordanie et à Gaza.

Le rejet du traité de paix par de nombreux pays arabes (Syrie, Irak, Algérie, Libye et Sud-Yémen) et, bien sûr, par l'OLP, entraîna l'exclusion de l'Égypte de la Ligue des États arabes. Le siège de la Ligue, déplacé à Tunis, ne devait revenir au Caire qu'en 1990, lorsque l'Égypte fut réintégrée. Le Front arabe du refus regroupait les acteurs les plus à gauche des États arabes, tandis que l'Égypte, longtemps proche du camp soviétique, devenait une sûre alliée des États-Unis.

L'Égypte annonça officiellement le 8 avril 1974 l'ouverture économique (*infitâh*) et le retour à une économie de marché. Bientôt le capital étranger put y être investi sans entraves. Cette politique, encouragée par les institutions financières internationales, fut bientôt adoptée par d'autres États arabes comme modèle de développement : par exemple, la Tunisie, l'Algérie, le Maroc, le Soudan et la Syrie. Dans ces pays, le secteur tertiaire (administration, éducation, transport) resta partout, en réalité, sous le contrôle de l'État, tandis que l'armée, l'un des principaux acteurs économiques, était souvent la première bénéficiaire de l'*infitâh*. En Égypte, une bureaucratie bientôt pléthorique était supposée absorber les diplômés du secondaire ou du supérieur, de plus en plus nombreux. Une nouvelle bourgeoisie se constitua, alimentée par les remises des émigrés du Golfe et des marchés juteux. Les industries nationales héritières d'un passé industriel ancien, créées à l'époque coloniale (surtout

textile et agroalimentaire) ou sous Nasser, furent désormais menacées par la concurrence étrangère. La cherté des biens de consommation contribua à l'exclusion de milliers de pauvres, d'autant que le nombre de produits subventionnés par le fameux ravitaillement (*tamwîn*), avec ses coupons de rationnement, ses files d'attente, son marché noir et ses pénuries, diminuait : farine, huile, sucre, riz… En 1975, 40 % des foyers égyptiens vivaient sous le seuil de pauvreté. Des émeutes de la faim éclatèrent en janvier 1977 après la réduction des subventions aux denrées de première nécessité à l'instigation du Fonds monétaire international (FMI). La hausse des cours mondiaux du pétrole, à une époque où l'Égypte était encore un petit producteur, les remises des émigrés, les droits du canal de Suez et l'aide américaine permirent d'apaiser la colère populaire.

Autoritarisme, néolibéralisme, puritanisme

La politique néolibérale fut amplifiée sous Hosni Moubarak dans un tout autre contexte : la décennie 1980 vit en effet la baisse des cours du pétrole (10 dollars le baril en 1986), qui fit chuter à son tour le taux de couverture des importations par les exportations, les investissements étrangers et les remises des émigrés. Après une longue période de croissance, un tournant manifeste se produisit vers le milieu des années 1980, lesquelles marquèrent le début d'un déclin économique continu pour toute la région du Moyen-Orient. Ce déclin était caractérisé par l'endettement et aggravé par les dépenses militaires et les guerres. La diminution drastique des aides de l'URSS aux pays alliés, lors de la Perestroïka, eut également des conséquences, notamment au Sud-Yémen, ce qui contribua à l'unification de 1990. Au début des années 1990, la plupart des États arabes ployaient sous les dettes. En 1991, le poids de la dette externe s'établissait à 104 % du PNB de la Syrie, 227 % du PNB de Jordanie, 133 % de celui de l'Égypte, 88 % de celui du Yémen. L'inflation rongeait la valeur de la monnaie, obligeant à des dévaluations en rafale à la fin des années 1980. Dans un Liban en proie à la guerre civile, la livre connut une chute telle qu'elle fut pratiquement remplacée par le dollar.

La crise entraîna de vives contestations sociales et des grèves, dans les grandes usines textiles égyptiennes, en 1984, à Kafr al-Dawwâr, puis en 1986 à Shubrâ al-Khîma et à Mahalla al-Kubrâ, enfin en 1989 dans le

complexe sidérurgique de Hélouan, fleuron de l'industrie nassérienne. Écrasés par la dette et par le poids des importations de nourriture, d'autres pays de la région virent éclater des émeutes : en Tunisie, en janvier 1978, la répression d'une grève générale décidée par la puissante centrale syndicale tunisienne, l'UGTT (l'Union générale tunisienne du travail), fit des dizaines, peut-être des centaines, de morts. Le gouvernement Mzali (1980-1986) continua cependant à réduire les subventions aux denrées de base, selon la recommandation du FMI : en 1984, la hausse du prix des pâtes, de la semoule et du pain déclencha des manifestations imposantes à Gafsa, à Gabès, bientôt à Tunis même, entraînant la loi martiale et finalement l'annulation des hausses des prix. En 1986 pourtant, la Tunisie adopta le « plan de réforme économique et d'ajustement structurel » demandé par le FMI, que mit en œuvre le président Zine el-Abidine Ben Ali (1936-2019) après son coup d'État« médical » contre Habib Bourguiba le 7 novembre 1987. Des manifestations similaires éclatèrent au Maroc durant les années 1980, en Algérie (1988) et en Jordanie (1989 et 1996) : les protestations, souvent mises par les gouvernements locaux sur le compte des islamistes, étaient essentiellement celles de citadins pauvres.

Avec l'*infitâh*, en contradiction apparente avec le consumérisme occidentalisé qu'il véhiculait, progressa une piété islamique ostentatoire et puritaine dont le président Sadate donna l'exemple. Sous Sadate comme plus tard sous Moubarak, se diffusa un idéal islamiquement correct de vertu et de piété, en lien avec l'influence saoudienne croissante. Les humoristes égyptiens brocardèrent l'hypocrisie de magnats corrompus qui respectaient à la lettre les interdits de l'islam. Exemple célèbre : 'Uthmân Ahmad 'Uthmân, un magnat du bâtiment proche des Frères musulmans, à la tête d'Arab Contractors, la plus puissante société arabe de la période, était un intime du président Sadate. À partir de 1976, la montée de groupes islamistes radicaux hostiles à l'État se fit menaçante pour le « Pharaon » et l'islam d'État : parmi ces groupes, celui du Djihad islamique égyptien auquel appartenait Ayman al-Zawâhirî, futur leader d'al-Qaïda (*al-Qâ'ida*). C'est par un membre de ce groupe, Khâlid al-Islambûlî, jeune soldat gagné aux idées islamistes, que Sadate fut assassiné le 6 octobre 1981, lors de la commémoration de la victoire de 1973.

Inspiré par la pensée de Sayyid Qutb, un discours radical islamiste hostile aux pouvoirs en place s'était également répandu en Syrie : il dénonçait dans le pouvoir baasiste une dictature impie, servi par une

armée essentiellement oppressive. En 1979, le massacre de 83 cadets à l'école militaire d'Alep, tous alaouites, marqua le début de l'insurrection des Frères musulmans contre le régime de Hafez el-Assad, qui dura jusqu'en 1982. La répression fit des dizaines de milliers de morts, en particulier dans la ville de Hama dont une partie fut complètement détruite. Membre de la communauté alaouite (considérée pourtant comme très hétérodoxe par les sunnites majoritaires en Syrie), Hafez el-Assad posa en véritable défenseur de l'islam. De grands ulémas sunnites, souvent d'obédience soufie rigoriste, acceptèrent de servir le régime syrien, comme le cheikh Ahmad Kuftârû (1915-2004) et le cheikh al-Bûtî (1929-2013) et constituèrent un establishment sunnite analogue à celui mobilisé de longue date par l'État égyptien autour d'al-Azhar et du Dâr al-iftâ' (Maison de la fatwa).

Au-delà de l'Égypte et de la Syrie, l'idée qu'on pouvait contenir le communisme et les forces de gauche par la « ceinture verte » d'un islam moraliste, piétiste et facile à contrôler se fissurait : l'insurrection de Juhayman al-'Utaybî (1936-1980), qui occupa durant deux semaines la grande mosquée de La Mecque (novembre-décembre 1979), fut un choc pour le pouvoir saoudien. Al-'Utaybî était issu d'un groupe de disciples du cheikh salafiste al-Albânî (1914-1999), mais, en rupture avec l'apolitisme proclamé de ce dernier, il professait une foi millénariste et apocalyptique. Le poids étouffant de l'*establishment* hanbalo-wahhabite tenu par les Âl al-Shaykh, descendants de Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb, continua à dominer. Le cheikh Ibn Bâz (1912-1999) et le cheikh Muhammad Ibn 'Uthaymin (1926-2001) étaient les figures marquantes de cet *establishment* qui persécuta des représentants d'autres courants, comme les cheikhs 'Alawî al-Mâlikî : ceux-ci, de père en fils les muftis malékites de La Mecque au cours du XXe siècle, maintinrent presque ouvertement la tradition soufie en Arabie Saoudite, contre le dogme wahhabite. L'islam saoudien cherchait désormais une expansion mondiale : la Ligue islamique mondiale, fondée en 1962, et l'Université islamique de Médine, fondée en 1961, jouaient un rôle important dans cette expansion entamée dans les années 1960. Regroupant une cinquantaine d'États musulmans, l'Organisation de la Conférence islamique avait été fondée en 1969 à Rabat pour défendre les Lieux saints de l'islam, notamment Jérusalem : alimentée par les revenus croissants du pétrole, c'est finalement à Djedda, en Arabie Saoudite, qu'elle fixa son siège, dans l'attente, affirme sa charte (article 21), de la « libération de Jérusalem ».

L'affirmation du Golfe, pôle de richesse et espace de conflits

Le fait nouveau des années 1970 était bien l'émergence des pays du Golfe. C'était le fruit à la fois de la décolonisation britannique et du premier choc pétrolier de 1973. Longtemps, l'Arabie Saoudite, y fut le seul État indépendant, avec le royaume du Yémen. Les fils du roi 'Abd al-'Azîz, mort en 1953, lui succédaient selon un complexe mode de succession adelphique, entre frères ou demi-frères. À Fayçal assassiné en 1975, succéda Khaled, puis Fahd en 1982, puis Abdallah comme régent en 1995 et roi en titre en 2005. Dans les années 1970, à côté de cette grande puissance par la taille et la richesse, s'affirmèrent d'autres monarchies du Golfe. Les Britanniques qui avaient accordé en 1961 l'indépendance à l'émirat du Koweït annoncèrent en 1968 leur intention de se retirer prochainement de leurs autres protectorats. Leur projet était alors de constituer une Fédération qui aurait regroupé les émirats de la Côte de la Trêve (actuels Émirats arabes unis), Qatar et Bahreïn. Après des consultations, le Qatar choisit finalement l'indépendance en solo le 3 septembre 1971, sous la dynastie Âl Thânî – le cheikh Hamad (né en 1952) renversant son père en 1995. Accédant en même temps à l'indépendance, les sept Émirats arabes unis formèrent une Fédération qui fut dirigée de 1971 jusqu'à sa mort par le charismatique cheikh d'Abou Dhabi, le cheikh Zayed ibn Sultân Âl Nahyân (1918-2004). L'émirat de Bahreïn devint également indépendant. Dans le sultanat d'Oman, après avoir évincé son père Saïd ibn Taymur, descendant de la dynastie au pouvoir depuis le XVIIIe siècle, et mis fin à l'insurrection communiste du Dhofar, Qâbûs se lança, comme le cheikh Zayed, dans une politique de développement économique et d'alliance avec l'Occident.

Les frontières et la souveraineté de ces nouveaux États furent contestées par leurs grands voisins. L'Iran, qui avait des vues sur l'émirat de Bahreïn, à peuplement majoritairement chiite, depuis l'entre-deux-guerres, accepta finalement son indépendance. L'Irak revendiqua longtemps le Koweït avant de le reconnaître en 1973. Quelques années après avoir accédé à l'indépendance, inquiets de l'influence grandissante de l'Iran, les émirats du Golfe se placèrent sous la protection de l'Arabie Saoudite dans le cadre du Conseil de Coopération du Golfe, créé en 1981 à l'initiative des États-Unis.

Voisin pauvre de l'Arabie Saoudite où il exportait sa main-d'œuvre, le Yémen était péniblement sorti de la guerre. On l'a vu au chapitre précédent, un accord avait consacré, en 1970, la victoire des républicains, tandis qu'à partir de 1968, le retrait britannique d'Aden avait permis la création de la République démocratique populaire du Yémen, d'inspiration marxiste et bientôt sous obédience soviétique. Cette division entre la République arabe du Yémen, au nord, et la République démocratique populaire du Yémen, au sud, dura jusqu'à l'effondrement du bloc soviétique qui permit finalement leur unification en 1990, au profit du Nord. Ali Abdallah Saleh (né en 1942), un officier qui était issu d'une grande confédération tribale zaydite et dirigeait la République arabe du Yémen depuis 1978, devint le président de la République du Yémen unifié.

Les pays producteurs de pétrole dictaient la politique. On a évoqué l'action de l'OPAEP durant la Guerre d'octobre en 1973 et l'envolée des prix du pétrole qui en résulta. L'enrichissement des pays producteurs fut considérable : leurs revenus pétroliers passèrent de 4 milliards de dollars en 1970 à 184 milliards en 1980. Les pays du Golfe en bénéficièrent d'autant plus qu'ils avaient progressivement pris le contrôle de leur industrie pétrolière et qu'ils étaient peu peuplés. Le boom pétrolier et les politiques de grands travaux attirèrent de très nombreux travailleurs. Originaires d'Égypte, de Jordanie, du Liban, de Syrie, du Yémen, ils étaient moins d'un million dans les pays du Golfe en 1973. En 1985, on comptait 5,5 millions d'étrangers, dont les quatre cinquièmes Arabes, dans les pays suivants : Arabie Saoudite, Koweït, Émirats arabes unis, Oman, Bahreïn et Qatar. L'*infitâh* avait ouvert les frontières égyptiennes : pour la première fois, dans une société égyptienne principalement rurale et réputée pour sa forte sédentarité, des centaines de milliers (jusqu'à deux millions) de travailleurs égyptiens migrèrent vers la péninsule Arabique et vers l'Irak. Peut-être un million de travailleurs égyptiens contribuèrent à remplacer, dans les champs, dans les usines et les boutiques des villes irakiennes, les soldats partis au front contre l'Iran entre 1980 et 1988.

En 2000, 10,5 millions d'étrangers vivaient dans le golfe Arabo-Persique, formant un tiers de la population totale, avec de fortes variations selon les pays : le quart de la population en Arabie Saoudite, les trois quarts au Qatar. Dans les dernières décennies du XXe siècle, au moment où les frontières de l'Europe se fermaient à l'immigration venant du Maghreb, celles des pays du Golfe s'étaient ouvertes aux Arabes du Proche-Orient. Cette histoire migratoire arabe connut bien des aléas après 1990 : en 1991, la

participation de l'Égypte à la guerre du Golfe aux côtés des Occidentaux ferma l'eldorado irakien à ses ressortissants, tandis que les Koweïtiens chassaient des dizaines de milliers de Palestiniens émigrés dans l'émirat, en représailles contre les prises de position de Yasser Arafat en faveur de Saddam Hussein, et que l'Arabie expulsait 800 000 Yéménites. Les pays pétroliers diversifièrent l'origine de leur main-d'œuvre en imposant des restrictions croissantes à la venue massive de travailleurs arabes politiquement inquiétants. S'ils ne pouvaient complètement se passer d'une main-d'œuvre arabophone et bien formée, ils préféraient désormais embaucher Pakistanais, Indiens ou Philippins, tandis que les migrants égyptiens se tournaient vers la Libye.

Les conséquences de ces migrations internes au monde arabe furent considérables : les transferts d'argent des émigrés devinrent l'une des principales ressources des pays de départ, l'afflux mal redistribué de l'argent du pétrole se déversa jusque dans les villages égyptiens ou yéménites, des investissements peu productifs, de nouveaux modes de consommation accélérèrent urbanisation, occidentalisation (c'est-à-dire américanisation) des modes de vie, et accroissement des écarts sociaux et économiques. Ceux qui ne bénéficiaient pas de cette manne ne pouvaient guère compter que sur l'État resté tout-puissant. Quant au tourisme en plein essor dans les années 1980-1990, il profita sans doute à certaines régions de Haute-Égypte (Louxor, Assouan, plus tard la mer Rouge et le sud du Sinaï) ou de Tunisie (Hammamet), tandis que les régions délaissées (l'essentiel de la Moyenne et de la Haute-Égypte, le Nord-Sinaï, l'intérieur de la Tunisie) le furent davantage encore.

Le grand flot migratoire vers le Golfe entraîna la diffusion dans tout le monde arabe d'une doxa et de discours marqués par le wahhabisme, et d'une orthopraxie sunnite rigoriste. L'Égypte y fut particulièrement sensible, sans doute parce que nombre d'ulémas égyptiens, souvent proches des Frères musulmans, accueillaient favorablement ces idées. Des cheikhs égyptiens proches des Frères, chassés par le régime nassérien, avaient du reste émigré vers l'Arabie Saoudite ou en Algérie dans les années 1960 : par exemple le cheikh Metwallî al-Sha'râwî (1911-1998) qui, rentré en Égypte, devint en 1970 le premier télécoraniste ; et le cheikh égyptien Yûsuf al-Qaradâwî (1926-2022), installé au Qatar en 1961, qui fut bientôt l'un des plus célèbres propagandistes de cette pensée sunnite rigoriste.

Basée à La Mecque, la Ligue islamique mondiale, à partir de 1972, se lança dans une politique transnationale, grâce à des associations de

bienfaisance liées à des mosquées, à la propagande prosélyte (*da'wa*) répandue partout et au développement de systèmes d'éducation islamique. En 1973, elle conclut un traité de coopération avec le recteur d'al-Azhar, 'Abd al-Halîm Mahmûd, pour le développement de l'Académie des Études islamiques au Caire. En Turquie, elle appuya – comme la CIA – l'Union nationaliste des étudiants turcs (MTTB), qui luttait contre le communisme tout en prônant le retour à des valeurs morales et religieuses, et où Recep Tayyip Erdoğan (né en 1954) fit ses premières armes de militant. Le début des années 1970 ayant vu le développement de l'émigration de travail vers l'Europe, un Conseil islamique européen fut également créé par la Ligue islamique mondiale. Indépendants et riches de la manne pétrolière, les pays du Golfe devenaient de nouveaux pôles idéologiques, comme en témoignait la diffusion d'une piété imprégnée du wahhabisme. Ces nouveaux modèles étaient pourtant loin d'être uniformes : au piétisme wahhabite répondait depuis 1979 l'élan messianique de la Révolution islamique iranienne.

La révolution iranienne, la République islamique et les conflits des années 1980

En pleine expansion dans les années 1960-1970, l'Iran du chah Mohammed Rezâ s'affirmait en « gendarme du Golfe », allié des États-Unis contre l'influence soviétique dans la région, en compétition avec l'Irak. En 1978, 50 000 conseillers américains travaillaient en Iran dont le budget de la Défense ne cessait d'augmenter. La Révolution blanche lancée par le chah en 1962, dans ses réels succès comme dans ses échecs, avait déstructuré les équilibres anciens. La réforme agraire avait entraîné l'afflux de migrants ruraux, comme le montrait le développement erratique des quartiers sud de Téhéran. L'augmentation vertigineuse des revenus pétroliers après 1973 accentua ces bouleversements : les rentrées d'argent encourageaient les importations et causaient une forte inflation, mais l'enrichissement ne profitait qu'à un petit nombre d'Iraniens dont le consumérisme ostentatoire restait inaccessible à la majorité de la population. Le fossé entre une bourgeoisie ouverte et occidentalisée (les quartiers nord de la capitale) et des classes paupérisées et bientôt radicalisées par un discours islamique (la banlieue sud) était patent. Fossé aussi entre une dictature politique et militaire, servie par la Savak, police politique tristement célèbre pour ses arrestations

arbitraires et ses actes de torture, et une opposition active : le souvenir de la révolution de 1906, du « coup » de Mossadegh en 1953 ou des émeutes de 1963 continuaient à nourrir les revendications et les espoirs du Front national héritier de Mossadegh, du Parti communiste et en général d'une opposition nationaliste urbaine. Le clergé n'était que peu intervenu contre les réformes, excepté pour dénoncer le droit de vote accordé aux femmes en 1963 et la reconnaissance des minorités, ainsi que pour protester contre la réforme agraire qui menaçait ses revenus. L'opposition islamique elle-même était divisée : les ayatollahs Taleghani, Motahari, ou encore Shariatmadari avaient des points de vue variés. Les livres d'Ali Shariati, enfin autorisés en 1977, l'année même de son assassinat à Londres, diffusaient une vision d'un islam révolutionnaire et anticlérical : ils connaissaient un immense succès auprès d'une jeunesse éprise d'idéaux de gauche.

L'ayatollah Khomeyni, exilé à Najaf, en Irak, en 1965, fut bientôt l'une des figures principales de cette opposition. Expulsé de son exil irakien en octobre 1978, il s'était installé en France à Neauphle-le-Château où il suscita l'enthousiasme d'un Michel Foucault : personne n'ayant alors lu le livre de Khomeyni, on ignorait sa condamnation radicale de la démocratie, et son entourage francophone – Ghobtzadeh et Bani Sadr – édulcorait sa pensée à l'usage des intellectuels français. Au rebours de la tradition quiétiste des ulémas chiites, Khomeyni avait pourtant publié en 1971 des conférences qui prônaient le gouvernement islamique (*hokumat-e islâmi*) et le pouvoir des clercs (*velâyet-e faqîh*) : la délégation de la souveraineté de Dieu à 'Alî, le premier imam, puis aux autres imams, devait être transmise aux clercs. Khomeyni développait ainsi un nouveau concept politique que d'autres ayatollahs contestèrent au nom du quiétisme traditionnel. Ce fut notamment le cas de l'ayatollah Kho'i (1899-1992), alors référence principale (*marja'*) du chiisme duodécimain, qui habitait l'Irak. Les tensions sociales en Iran étaient cependant telles que même le bazar de Téhéran adhéra au discours de Khomeyni. Son républicanisme affiché lui permit de convaincre les nationalistes, désireux de renverser un régime impérial corrompu.

La révolution iranienne commença par des grèves en novembre 1977, suivies par des manifestations monstres à partir de septembre 1978 pour demander le rétablissement de la Constitution de 1906 et bientôt la chute du chah. La loi martiale et la répression enclenchèrent un rythme de manifestations impressionnantes qui utilisaient les rituels chiites de deuil pour diffuser de nouveaux slogans : « Mort au chah »,

« chaque jour est Karbala, chaque lieu est 'Ashûrâ' ». En janvier 1979, le chah, gravement malade, finit par recourir à un gouvernement civil du Front National, dirigé par Chapour Bakhtiar, puis quitta l'Iran pour mourir en exil en Égypte en 1980.

Le retour de Khomeyni en Iran, le 1er février 1979, dans une attente quasi messianique, entraîna la création d'un gouvernement révolutionnaire. La révolution se présentait comme tiers-mondiste, anti-impérialiste et anti-américaine : elle avait renversé le régime occidentalisé et corrompu du chah, soutien des États-Unis dans la région, et devenait désormais rivale de l'Arabie Saoudite dans le Golfe. La prise des otages de l'ambassade américaine le 4 novembre 1979, par des étudiants « dans la ligne de l'imam », consacra la rupture avec les États-Unis : les otages ne furent libérés qu'après quatorze mois, en janvier 1981. Entre 1980 et 1983, le nouveau régime élimina ses opposants de gauche, les Modjahedin du peuple, de jeunes militants, lycéens ou étudiants, et finalement le Toudeh en 1983, pour prendre une couleur nettement islamique. Cette Révolution islamique eût pu vaciller si l'armée ne l'avait soutenue, mais la guerre avec l'Irak, soudant les rangs iraniens dans un réflexe nationaliste, assura son succès. L'ayatollah Shariatmadari fut mis en résidence surveillée, l'ayatollah Montazeri qui avait protesté contre les exécutions en masse, écarté, et Khomeyni, au charisme incontestable, n'eut pas de mal à devenir le *marja'* du temps. Il prit le titre officiel de Guide de la Révolution islamique (*rahbar-e inqilâb-e islâmî*), jusqu'à sa mort en 1989.

Restée le seul cas de révolution islamique de masse au Moyen-Orient, la révolution de 1979 présente des traits spécifiquement iraniens et chiites, dans la symbolique et le langage. Il faut souligner la profonde modernité de cet islamisme mortifère, où l'on vise à s'identifier aux imams plutôt qu'à les vénérer, où le quiétisme habituel est bafoué au profit d'un engagement politique direct des religieux. La République islamique fonda un régime original en faisant coexister pouvoir du Guide et des ulémas d'une part (c'était la *velâyat-e faqîh* mise en acte), et l'expression démocratique de la volonté du peuple d'autre part, exprimée par des élections au suffrage universel. La Constitution de la République islamique, massivement approuvée par référendum le 12 décembre 1979, présente des similarités avec celle de la Ve République française, mais pose le principe d'un pouvoir suprême dont la légitimité n'appartient qu'à Dieu et, par délégation, aux clercs (les jurisconsultes chiites, *faqîh*, pl. *fuqahâ'*) dont le Guide domine la hiérarchie. C'est néanmoins

le suffrage universel qui permet d'élire le président de la République et le Parlement, et même, indirectement, le Guide. Un Conseil constitutionnel (littéralement Conseil des gardiens, *shûrâ-ye negahbân*) vérifie la conformité islamique des actes publics et des lois.

La Révolution imposa une nouvelle politique économique et un nouvel ordre social. En 1981, obligation fut faite aux femmes de se voiler strictement tandis que l'alcool était interdit. Les contrevenants étaient punis de peines de prison et de coups de fouet. Une large part de l'économie fut nationalisée, grâce aux confiscations des fondations impériales officiellement à vocation caritative ou de mécénat, et des biens de proches de la famille impériale et de riches exilés. La plus connue de ces fondations révolutionnaires est la Fondation des Déshérités et Invalides (*Bonyad-e Mostazafin va Janbazan*), formée en 1979 à partir de la Fondation impériale Pahlavi et des biens meubles et immeubles confisqués à cinquante-trois industriels partis en exil. L'article 49 de la nouvelle Constitution islamique légitima cette confiscation « en accord avec la loi de l'islam », au motif que ces fortunes auraient été acquises par l'usure, l'usurpation, le jeu, le vol, les détournements de fonds. Les confiscations se poursuivirent durant la guerre Iran-Irak.

Devenues, surtout dans les années 1990, de véritables holdings, les Fondations dépendaient directement du Guide de la Révolution, plus tard de la République : employant 200 000 personnes, la Fondation des Déshérités et Invalides est devenue aujourd'hui la seconde plus grande entreprise du pays après la National Iranian Oil Company et la plus grande holding du Moyen-Orient. La guerre Iran-Irak vit l'essor de la Fondation des Martyrs et Vétérans qui alimentait toute une clientèle dévouée au régime. Durant les années 1980, cette politique économique et la guerre nourrirent une inflation vertigineuse (520 % en dix ans), appauvrirent la population et provoquèrent un formidable exil des classes moyennes vers l'Occident : on l'estime à 1,5 million de personnes.

Le jeu des factions et celui des élections gouvernèrent la vie politique iranienne. À la mort de Khomeyni en 1989, la Constitution de 1979 fut amendée. Le Guide suprême devait être désigné par une assemblée d'experts élus au suffrage universel. Il n'était pas nécessaire qu'il eût atteint le plus haut échelon de la hiérarchie religieuse (ayatollah) : des hodjatoleslam comme Hachemi Rafsandjani ou Ali Khamenei, qui était président de la République islamique depuis 1981, pouvaient prétendre à ce poste. Khamenei chez qui l'apparatchik l'emportait sur le savant religieux, succéda à Khomeyni comme « Guide de la République

islamique » et Rafsandjani resta président de 1989 à 1997. Khamenei joua un rôle prédominant dans les affaires étrangères, la défense, les services de sécurité, la justice et les médias. En 1992, il choisit l'un des fondateurs du Hezbollah, le Libanais Hassan Nasrallah, formé à Najaf puis à Qom, pour prendre la tête du « parti de Dieu » au Liban.

En Iran, comme dans les pays arabes à l'heure de l'*infitâh*, l'État assouplit son contrôle de l'économie et libéralisa le commerce extérieur. Quand, en mai 1997, Mohammed Khatami (né en 1943), ancien ministre de la Culture et de la Guidance islamique de 1982 à 1992, fut élu président avec 69 % des voix, notamment celles des jeunes et des femmes, des tensions complexes opposèrent les factions. La vieille garde de l'ayatollah Khamenei et du président du Parlement, Natiq Nuri, s'opposait au courant favorable à Khatami qui ne prétendait pourtant pas remettre en cause les acquis principaux de la Révolution. Après vingt ans de révolution et de discours islamique, une bonne partie de la jeunesse urbaine aspirait à des améliorations sociales et économiques, ainsi qu'à une ouverture sur le monde. L'évolution se manifestait par les mèches de cheveux échappés des foulards colorés, par l'apparition du vernis à ongles ou l'épilation des sourcils, par le trafic des cassettes de musique occidentale, par l'envie de s'amuser d'une partie de la jeunesse urbaine, par la curiosité pour le reste du monde, au rebours de l'austérité révolutionnaire liée à la longue guerre contre l'Irak, achevée en 1988. La présence d'une importante diaspora, notamment à Los Angeles (« Irangeles »), toujours en contact avec les familles restées au pays, contribua à nourrir cette soif d'ouverture. Le retour au pouvoir du courant islamique le plus dur, avec l'élection de Mahmoud Ahmadinejad comme président en 2005 et sa réélection très contestée en 2009, montra toutefois que les forces qui soutenaient le régime, appuyé sur les richissimes fondations, n'étaient pas négligeables.

Malgré les ruptures évidentes, on pourrait aussi, selon un schéma tocquevillien proposé par Farhad Khosrokhavar, insister sur les continuités et la poursuite de processus déjà engagés auparavant, entre Iran du chah et République islamique. L'État-nation iranien, farouchement nationaliste, ne laissa aucune place aux mouvements régionalistes kurdes ou azéris, non plus qu'aux minorités sunnites discriminées, et continua à nourrir des prétentions hégémoniques dans la région. Il acheva aussi de sédentariser les nomades et de briser les aspirations des dernières grandes confédérations tribales, comme celle des Bakhtiaris. Autre continuité, la récupération sans état d'âme du passé persan préislamique

d'un Iran éternel qui ne veut rien devoir aux Arabes, s'enorgueillit de son patrimoine artistique et culturel, et s'identifie au chiisme duodécimain le plus strict – persécutant les Ahl-e haqq ou les baha'is. La République islamique recueillit d'autres héritages des années 1960-1970 : la révolution démographique et la décrue de la natalité furent très brutales, indépendamment des discours ou de la politique du nouveau régime. Malgré l'obligation du voile (ou grâce à lui), le rôle des femmes et leur accès à l'instruction s'affirmèrent, dans une société où le poids patriarcal restait pesant. Quand seule une minorité d'Iraniennes était alphabétisée encore en 1987, elles étaient une majorité en 1991. La République islamique paracheva l'extension de l'instruction ébauchée dans les années 1960-1970. La curiosité et l'ouverture de l'intelligentsia iranienne, le niveau de formation de nombreux clercs, les nombreuses traductions qui circulent malgré la censure et la répression, la grande qualité éditoriale des livres publiés à Téhéran – y compris les éditions critiques de sources médiévales en arabe – sont des faits impressionnants.

Arabie Saoudite et Iran constituaient deux nouveaux pôles idéologiques qui attiraient autant qu'ils divisaient. Les discours de « révolution islamique mondiale » ou de « libération des opprimés » eurent de réels et durables échos, y compris dans le monde sunnite et jusqu'en Algérie, même si l'exemple iranien ne suscita aucune révolution similaire. Signalons quelques tentatives d'insurrection, vouées à l'échec, en 1979 en Irak et en Arabie Saoudite, en 1981 à Bahreïn. En reprenant et en islamisant des thèmes tiers-mondistes, l'Iran proposait des slogans aux dimensions du monde. Au même moment, l'Arabie Saoudite échafaudait une politique internationale essentiellement conservatrice, tandis que l'Irak prétendait jouer le rôle central dans la région. Les réserves en pétrole et en gaz naturel attisaient les convoitises. À partir de 1980, le Golfe devint un terrain de conflits récurrents, et ses États des acteurs majeurs des conflits, y compris de guerres lointaines comme celle d'Afghanistan.

L'exemple de la révolution iranienne inquiétait les dirigeants irakiens, à la tête d'un État sunnite dont la majorité de la population était chiite. Les grands ayatollahs de Najaf et Karbala, les chiites d'origine iranienne (ou prétendus tels) devenaient suspects, à l'instar de l'ayatollah Muhammad Bâqir al-Sadr, que le régime irakien fit exécuter en avril 1979. Internement ou expulsion de nombreux chiites d'origine iranienne, destructions de quartiers à Najaf ou Karbala s'ensuivirent. Depuis sa fondation en 1920, l'Irak était resté un pays dominé par les

Arabes sunnites : Kurdes au nord et chiites au sud étaient discriminés par le régime. Dans l'armée, l'écrasante majorité des officiers étaient sunnites alors que les conscrits étaient chiites. Saddam Hussein, activiste au sein du Baas, sans aucune formation ni carrière militaire (contrairement à Hosni Moubarak en Égypte et à Hafez el-Assad en Syrie), avait pris le pouvoir en juillet 1979 comme chef de l'État et commandant en chef de l'armée. La révolution iranienne lui parut le moment favorable pour remettre en cause l'accord irako-iranien signé à Alger en 1975 sur les frontières incertaines et disputées du Chatt al-'Arab.

L'attaque irakienne du 22 septembre 1980 déclencha la longue guerre Iran-Irak, que l'on appelait alors « la guerre du Golfe », puis, depuis 1991 : « la première guerre du Golfe ». Surarmé grâce aux revenus du pétrole, soutenu par les puissances occidentales et par les pétromonarchies du Golfe (dont l'aide, via le nouvellement créé Conseil de coopération du Golfe, fut estimée à plus de cinquante milliards de dollars), l'Irak faisait figure de seul rempart possible face à la Révolution islamique. De son côté, l'Iran fut armé par l'URSS et les pays de l'Est, et par des réseaux clandestins qui passaient par les États-Unis et Israël, comme le montra l'Irangate. Après des avancées irakiennes dans le Khouzistan (septembre 1980-septembre 1981), l'armée iranienne, portée par un véritable sursaut national, parvint à stabiliser le front puis à reconquérir les territoires perdus. En juin 1982, l'Iran refusa un premier cessez-le-feu et mena plusieurs offensives par grandes « vagues humaines » qui lui permirent de conquérir les îles Majnoun (1984), puis la péninsule de Fao dans le Chatt al-'Arab (1986) avant de bombarder massivement Bassora (janvier 1987). L'Irak riposta en déclenchant la « guerre des villes » et la « guerre des pétroliers » (à partir de 1984) qui finit par impliquer tout le Golfe, ainsi que les pays occidentaux, soucieux de protéger leur source d'approvisionnement en pétrole. Les premières attaques contre Téhéran (janvier 1988) par des missiles irakiens (dont la portée ne cessait de s'accroître) et la reprise de Fao puis des îles Majnoun par l'armée irakienne eurent raison de la détermination iranienne. En juillet 1988, Khomeyni finit par accepter la résolution 598 de l'ONU en faveur d'un cessez-le-feu (juillet 1987) à laquelle Saddam Hussein avait donné son accord, un an auparavant.

L'armistice du 20 août 1988 mit fin à la guerre, ce qui permit à l'Irak de réprimer la rébellion kurde au nord à coup d'armes chimiques, puis de se lancer dans la funeste invasion du Koweït le 2 août 1990, juste avant de signer hâtivement la paix avec l'Iran (15 août 1990) en revenant

au statu quo des accords d'Alger. La guerre qui n'avait abouti à aucune victoire, aucun gain territorial, n'avait servi qu'à consolider la dictature irakienne d'un côté, la jeune République islamique de l'autre, dans des réflexes essentiellement nationalistes. Le tournant de 1979-1980 renforça « l'État de barbarie » en Irak, selon l'expression de Michel Seurat à propos de la Syrie. Le conflit contribua aussi à islamiser les références du régime baasiste irakien : le souvenir de la bataille de la Qâdisiyya qui ouvrit en 636 à l'islam arabe le chemin de la Perse était mobilisée par les Irakiens, et le langage baasiste fit place à une rhétorique de djihad islamique sunnite. Du côté iranien, c'est le martyre de Hussein à Karbala en 680 qui justifiait la mobilisation des Pasdaran, les Gardiens de la révolution, et le sacrifice des jeunes miliciens Bassidjis.

De part et d'autre, les pertes avaient été considérables, de 600 000 à 800 000 morts et disparus au total, auxquels s'ajoutaient plus de 50 000 prisonniers et un million et demi de personnes déplacées (Iraniens du Khouzistan, Irakiens de Bassora, Kurdes). Pas de ville iranienne qui n'ait ses fresques à l'effigie des martyrs principaux du lieu, parfois très jeunes, pas de village qui n'ait ses petits autels proches du cimetière et de l'*emâmzâdeh* local (mausolée d'un descendant d'imam) : ornés de la photographie des défunts, ces autels font désormais partie du paysage. L'exaltation du culte des martyrs de la guerre donna lieu en Iran à une littérature particulière et à un genre cinématographique. Le traumatisme fut peut-être pire encore en Irak dont les pertes humaines, moins importantes en chiffres absolus, frappaient une population deux fois moins nombreuse que celle de l'Iran – et bientôt soumise à un terrible embargo.

En 1980, la Syrie avait fait le choix stratégique de l'alliance iranienne, principalement pour prendre à revers son rival irakien. Les croyances de la minorité alaouite de Syrie et le chiisme duodécimain au pouvoir à Téhéran ont peu à voir, mais un premier rapprochement avait déjà eu lieu au premier XXe siècle quand les alaouites avait adopté la même école juridique (jaafarite) que les chiites libanais. En 1936, le mufti de Jérusalem Hajj Amin al-Husseini avait même émis une fatwa qui les reconnaissait comme musulmans. Avec la guerre Iran-Irak, les sanctuaires chiites de Syrie devinrent l'objet de pèlerinages de substitution pour les pèlerins iraniens au moment où les Lieux saints chiites d'Irak (le tombeau de 'Alî à Najaf et celui de Hussein à Karbala) devenaient hors d'atteinte. La relation Téhéran-Damas ne cessa de se renforcer après la création du Hezbollah libanais en 1982 (officiellement en

1985) : émanation des Gardiens de la révolution iraniens, soutenue par les services syriens, enracinée dans le mouvement chiite des Déshérités, la nébuleuse Hezbollah devint à la fois parti politique, organisation milicienne et association caritative. Elle fut responsable de plusieurs attentats meurtriers contre les forces des Nations unies, les Américains et les Français, et de l'enlèvement d'otages français, dont Michel Seurat, mort en captivité en 1986.

L'année même où triompha la révolution iranienne, l'armée soviétique entra en Afghanistan. Le pays était depuis longtemps en proie à de graves troubles. Le 17 juillet 1973, soit dix ou vingt ans après les coup d'État révolutionnaires arabes, un ancien Premier ministre et neveu du roi Zâhir Chah, Mohammad Daoud, avait mis fin à la monarchie et proclamé la république, avec un cortège de réformes centrées sur les villes. Refusant ces réformes, des régions du pays étaient entrées en dissidence, selon des fractions ethniques ou tribales réactivées par l'effondrement politique. En avril 1978, Daoud fut renversé à son tour par des officiers afghans qui avaient été entraînés en URSS et adhéraient au Parti démocratique du Peuple, divisé entre nationalistes pachtouns (le Parcham de Hâfiz Allâh Amîn) et une aile socialiste plus mixte ethniquement (le Khalq de Mohammad Taraqi). La réforme agraire rencontrant une forte résistance, Amîn prit le pouvoir : il essaya de se débarrasser à la fois des allégeances ethniques traditionnelles et de la pression croissante de l'URSS. Il fut renversé le 27 décembre 1979 par Babrak Karmal, tandis que les troupes soviétiques (100 000 soldats) envahissaient l'Afghanistan.

La guerre éclata aussitôt. Sans ancienneté nationale, sans construction étatique, le pays se fragmenta en territoires indépendants ; ceux-ci avaient une base ethnique ou linguistique, notamment pashto ou persan dari, parfois une base confrérique avec la Naqshbandiyya ou la Qâdiriyya, ou encore religieuse avec les Hazaras chiites. Des partis de toute sorte se multiplièrent, liés ou opposés par des jeux d'alliance changeant : certains étaient soutenus par l'Arabie Saoudite et le Pakistan. Ni le gouvernement de Kaboul qui s'efforçait de réunir fonctionnaires, classe moyenne et groupes non ethniques, ni les troupes soviétiques ne purent défaire des moudjahidin pourtant fort désunis. De 1982 à 1989, la guerre qui fit sans doute plus d'un million de morts afghans et 13 000 morts soviétiques chassa cinq millions de réfugiés vers l'Iran ou le Pakistan. Pays très pauvre dès avant la guerre, l'Afghanistan était exsangue, et tous les efforts pour dépasser les clivages ethniques avaient échoué.

Il fallut le changement en URSS pour permettre le départ des troupes soviétiques d'Afghanistan, en 1988-1989. Le 26 décembre 1991, l'URSS disparut au profit de la CEI (Communauté des États indépendants). L'indépendance de la Tchétchénie, bientôt occupée par les Russes (1994), annonçait les conflits du Caucase où l'islam djihadiste ne tarda pas à s'implanter, notamment au Daghestan. En Afghanistan, la guerre civile continua entre milices et groupes régionaux, et le gouvernement de Kaboul – une République islamique à partir de 1990 – s'effondra bientôt. Deux traités de paix (1993) ne firent que stabiliser la division en pouvoirs régionaux autonomes correspondant grossièrement à quelques grands groupes ethniques. Venant de Kandahar, les talibans n'eurent pas de mal à prendre Kaboul en septembre 1996. C'était un monde nouveau : de l'extérieur, « jusqu'aux années 1990, écrit Jacques Frémeaux, la guerre froide avait semblé prolonger sans grand changement les conditions de la Question d'Orient et du Grand Jeu, l'URSS succédant à la Russie, et les États-Unis remplaçant l'Angleterre. » Désormais, ce clivage perdait de sa pertinence.

La guerre d'Afghanistan fut le berceau d'une transhumance militaire, pépinière djihadiste internationale qui essaima au Pakistan ou dans le monde arabe. 25 000 combattants étrangers, dont une majorité de Saoudiens, participèrent à la guerre en Afghanistan. Pour l'Arabie Saoudite, le départ des djihadistes permettait de détourner le radicalisme islamique. L'argent saoudien servit à créer dans le Pakistan du maréchal Zia des madrasas hanbalites. Dès le milieu des années 1980,: Peshawar, devint un centre pour bien des groupes de djihadistes au Moyen-Orient. Le cheikh palestinien 'Abdallâh 'Azzâm (1941-1989) qui y recrutait des volontaires arabes pour la résistance afghane, prêchait un djihad individualisé qui n'obéissait plus à une décision hiérarchique ou religieuse. À Peshawar convergèrent salafistes et Frères musulmans djihadistes. Des zones tribales pashtounes du Sud émergèrent les talibans : à la faveur de la guerre civile à la frontière pakistanaise, les « étudiants » (c'est le sens du mot *taliban*) des écoles coraniques issues de l'école deobandi ultraconservatrice s'emparèrent de Kandahar en 1994, puis prirent le pouvoir à Kaboul en 1996 sous la houlette du mollah Omar (m. 2013), autoproclamé Commandeur des croyants.

L'Afghanistan devint la base du mouvement islamiste et djihadiste al-Qaïda, fondé en 1988. L'Égyptien Ayman al-Zawâhirî y rencontra le Saoudien Oussama Ben Laden, avant de voyager au Yémen et aux États-Unis puis de partir s'installer au Soudan en 1991 ou 1992. C'est en 1996

que Oussama Ben Laden, banni d'Arabie Saoudite en 1991 et d'abord réfugié au Soudan s'installa en Afghanistan. Le 23 février 1998, Zawâhirî et Ben Laden diffusèrent *Le Front islamique mondial contre les juifs et les croisés* qui proposait d'étendre les combats à l'échelle mondiale. Ben Laden fut aussi rejoint par le Jordanien Abû Musab al-Zarqâwî, qui était à la tête du groupe « al-Tawhîd wa-l-Jihâd » (Unicité et Djihad), concurrent d'al-Qaïda. En 2004, al-Zarqâwî se rallia temporairement à al-Qaïda et prit la direction de sa branche irakienne – inspirant l'organisation « État islamique », créée en 2006. Tout en partageant les idées de djihad global d'al-Qaïda, Zarqâwî était en désaccord réel et profond avec Ben Laden quant à la stratégie à adopter : quand Ben Laden rêvait d'attentats anti-américains (« l'ennemi lointain ») et de renversement de la monarchie saoudienne, Zarqâwî pensait déjà à faire la guerre au Moyen-Orient (« l'ennemi proche ») où il multiplia bientôt les attentats-suicides.

Après la guerre Iran-Irak et la guerre d'Afghanistan, un troisième conflit vint enflammer la région : la deuxième guerre du Golfe. La guerre contre l'Iran, durant huit ans, avait coûté très cher à l'Irak, lourdement endetté auprès des États du Golfe, de l'URSS et d'États occidentaux. La destruction de ses infrastructures pétrolières, la débâcle de son économie et la baisse des cours du pétrole ne lui permettaient pas de rembourser ses créanciers. Dans le désir de faire annuler les dettes de l'Irak, ce à quoi le Koweït se refusait, de reconstruire son économie et de poursuivre ses programmes d'armement considérables, pour une armée qui comptait, en 1988, un million d'hommes, Saddam Hussein fit valoir que son pays avait combattu l'Iran pour le compte des Arabes, et que ces derniers devaient s'en montrer solidaires à l'heure de la reconstruction. Il commença à réclamer des droits sur les champs de pétrole du nord du Koweït, au motif que cet émirat, indépendant depuis 1961, était une ancienne province de l'Irak ottoman. Posant en défenseur des Palestiniens, il faisait appel à un tiers-mondisme teinté d'islamisme et de nationalisme qui reçut beaucoup d'écho auprès des Palestiniens, de la Jordanie, de la Libye et du Yémen.

Le 2 août 1990, les troupes irakiennes envahirent le Koweït. Saddam Hussein en proclama l'annexion dès le 6 août, alors persuadé que les États-Unis l'avaient tacitement encouragé et ne réagiraient pas. Il fut bientôt détrompé. Une série de résolutions de l'ONU plaça l'Irak sous embargo (25 août 1990, résolution 665) et aboutit à la formation d'une coalition internationale : dirigée par les États-Unis, elle était

composée d'une trentaine de pays, dont la France, les pays du Conseil de Coopération du Golfe, l'Égypte, la Syrie, le Maroc et la Turquie (qui ne prit pas part au combat). Le 16 janvier 1991, la coalition intervint, d'abord par raids aériens puis au sol, dans l'opération Tempête du désert (24 février). Le 28 février, le Koweït était libéré. Cette victoire écrasante ouvrait une *Pax Americana* qui permit aux Américains de dominer la région sans partage durant la décennie suivante. De son côté, l'armée irakienne vaincue réprima très durement l'insurrection massive des Kurdes au nord et des chiites au sud (février-mars 1991) : des armes chimiques furent utilisées pour abattre des soulèvements qu'avait encouragés l'espoir d'un soutien occidental et de la prochaine chute du régime. L'état-major américain, obsédé comme ses alliés iranien et turc par la menace iranienne, renonça à intervenir, ce qui permit le maintien du régime de Saddam Hussein, pourtant dénué de toute légitimité.

La guerre du Golfe de 1991 et les répressions des insurrections kurdes et chiites firent entre 100 000 et 150 000 morts irakiens, et détruisirent l'essentiel des infrastructures et des industries. Elle fut suivie par l'embargo sur le pétrole irakien, décidé par l'ONU avant le conflit, et la surveillance de l'arsenal de l'État irakien, ponctuée de fréquents raids aériens. L'embargo, assoupli en 1996 par la résolution « Pétrole contre nourriture », fut meurtrier directement et indirectement : bombardements réguliers, malnutrition, pénurie de médicaments, marché noir dont profitait la famille de Saddam Hussein, effondrement du système d'enseignement et de santé. Le taux d'analphabétisme augmenta, la mortalité infantile s'accrut : l'Irak, jadis si favorisé, était ramené des décennies en arrière, et plus de deux millions d'Irakiens optèrent pour l'exil. Le régime choisit à la fois la réislamisation (en inscrivant « Allâh Akbar » sur le drapeau) et la retribalisation qui lui permettait de se renforcer. La zone du Kurdistan irakien fut séparée du reste de l'Irak, grâce, d'une part, à Provide Comfort, opération de secours aux réfugiés kurdes en mars 1991, et, d'autre part, aux résolutions de l'ONU : le Kurdistan irakien, du moins sa partie située au nord du 36e parallèle, s'engagea dans une autonomie croissante, avec Erbil pour capitale.

Sur le plan régional, le conflit ne fut pas sans conséquence : la quasi-totalité des 400 000 Palestiniens qui vivaient au Koweït fut expulsée en représailles aux prises de position de l'OLP en faveur de Saddam Hussein, tandis qu'en Arabie Saoudite, la présence militaire américaine suscitait une opposition croissante qui critiquait désormais le régime. La

Syrie, qui avait fait partie de la coalition, y gagna l'aval des Occidentaux pour imposer son ordre au Liban. Avec la « paix syrienne », un conflit de quinze ans prit fin. La gauche nationaliste arabe, déjà bien affaiblie par des dictatures militaires qui n'hésitaient pas à s'appuyer sur les islamistes pour mieux la combattre, en sortit laminée.

La gauche nationaliste à l'épreuve de la guerre du Liban et de la question palestinienne

« Guerre civile », « cinquième conflit israélo-arabe », « guerres des pays voisins » (Syrie, Israël), voire « guerre des autres » ou « pour les autres » (Iran, Irak, pays occidentaux) : toutes les expressions utilisées pour désigner le long conflit libanais (quinze ans) en décrivent, chacune à sa façon, une facette. Son espace géographique réduit (un petit territoire de 10 000 km^2), l'enchevêtrement des affrontements qui s'y succédèrent, l'intervention constante d'États étrangers, la violence aveugle à l'encontre des civils firent de cette guerre un laboratoire caractéristique des conflits de tout le Moyen-Orient. Si les affrontements entre des chrétiens (surtout maronites) et des musulmans furent les plus médiatisés, ils ne furent pas plus meurtriers que ceux qui déchirèrent les communautés elles-mêmes, toutes divisées. La guerre du Liban ne fut pas une guerre de religions opposant essentiellement chrétiens et musulmans, ni même une guerre de communautés, mais davantage une guerre de clans prompts à chercher des alliés à l'étranger, et puisant dans les partitions et les légitimations confessionnelles pour recruter des miliciens.

Quelles en étaient les causes ? À la fin des années 1960, deux débats polarisaient la vie politique libanaise : l'avenir du système confessionnel, établi sur la base du dernier recensement officiel qui datait de 1932, et la légitimité du combat des Palestiniens qui avaient fini par former, on l'a vu, un État dans l'État au sud du pays, en proie à d'incessants combats. Quel rôle la société libanaise était-elle prête à donner aux Palestiniens, très majoritairement musulmans sunnites ? Quel était l'avenir du système confessionnel ? Fallait-il le supprimer, selon une conviction défendue par les partis de gauche ? L'amender, pour accorder davantage de pouvoir aux musulmans, notamment aux chiites en plein essor démographique mais relégués dans des zones délaissées par l'État, ou bien le maintenir tel quel, comme le souhaitaient beaucoup de chrétiens, convaincus qu'il s'agissait

là d'une condition *sine qua non* pour que le Liban reste un refuge ? Ces questions étaient débattues, alors que les idéaux du tiers-mondisme faisaient vibrer les cœurs d'une jeunesse estudiantine masculine et féminine dont le militantisme politique dans des organisations de gauche, ou les choix personnels (mariages « mixtes ») bouleversaient l'ordre communautaire. Combattue par les régimes militaires dictatoriaux, la gauche nationaliste était éclatée en de multiples obédiences que fédérait une commune référence au tiers-mondisme et à la cause palestinienne. La guerre fut, selon l'expression de l'historien libanais Ahmad Beydoun, la « revanche des communautés » qui réaffirmèrent un pouvoir écorné par la fièvre révolutionnaire du début des années 1970. L'exode rural massif dans les villes et à Beyrouth, la revivification des souvenirs traumatiques du passé libanais (comme les massacres de 1860), rumeurs et craintes jouèrent un rôle important dans cette revanche.

L'attaque par des miliciens phalangistes, le 13 avril 1975, d'un autobus convoyant des Palestiniens à 'Ayn al-Rummaneh, un faubourg de Beyrouth, fit vingt-sept morts. Ces représailles mirent le feu aux poudres dans un pays où la violence politique était endémique depuis des mois. Deux années d'une guerre très dure mirent d'abord aux prises des milices chrétiennes qui étaient dominées par les phalangistes de Béchir Gemayel (1947-1982), fils de Pierre, et s'unifièrent sous le nom de Forces libanaises à l'été 1976, d'une part, et le Mouvement national qui regroupait, sous la houlette du leader druze Kamal Joumblatt (1949-1977), les milices des partis de gauche, bientôt rejointes par les Palestiniens, d'autre part. La guerre toucha non seulement Beyrouth, mais aussi la zone montagneuse du Matn, et des camps palestiniens, dont le plus tristement célèbre est Tall al-Za'tar, furent assiégés. Le 31 mai 1976, l'entrée des troupes syriennes au Liban, dans un but officiel de pacification et avec le soutien des phalangistes, visait en réalité, pour la Syrie, à freiner la prééminence de l'OLP et à maintenir le pays du Cèdre sous surveillance. Les Syriens fournirent les plus gros contingents de la Force arabe de dissuasion qui devaient s'interposer entre les belligérants. Cette « guerre de deux ans » détruisit le centre-ville de Beyrouth, symbole et lieu de rencontre de toute la population au-delà des appartenances communautaires. Avec ses hôtels de luxe éventrés par les obus et criblés de balles, ses snipers, ses attentats, ses bombardements, ses enlèvements, Beyrouth fut séparée en deux par une « ligne verte » (en gros la route Beyrouth-Damas), selon un clivage devenu confessionnel, entre un Est chrétien et un Ouest musulman.

En 1978, la guerre reprit dans le Sud-Liban qu'Israël envahit en mars jusqu'au fleuve Litani pour en chasser les Palestiniens et les dissuader d'attaquer Israël. Deux résolutions de l'ONU créèrent la FINUL (Force intérimaire des Nations unies au Liban), et obligèrent l'armée israélienne à évacuer partiellement, en maintenant une bande de sécurité contrôlée par une milice libanaise, l'Armée du Liban Sud. La guerre reprit aussi en zone chrétienne dont les phalangistes, la principale milice maronite, firent un « réduit chrétien » à l'image de l'État juif, sous la houlette du charismatique Béchir Gemayel. L'invasion israélienne « Paix en Galilée », lancée en juin 1982 pour mettre fin à la présence palestinienne au Liban, et l'assassinat de Béchir Gemayel le 14 septembre 1982, trois semaines après qu'il eut été élu président de la République, entraînèrent des massacres, perpétrés par des miliciens chrétiens avec le soutien de l'armée israélienne, dans les camps de Sabra et Chatila en banlieue sud de Beyrouth : 1 000 à 1 500 civils palestiniens furent tués par les Forces libanaises (16 au 18 septembre 1982).

« Paix en Galilée » marqua un tournant. Les conditions économiques se dégradèrent et le conflit devint une guerre de milices à base communautaire, au fonctionnement clientéliste et mafieux, se livrant à tous les trafics (la culture du pavot reprit dans la Bekaa) et rançonnant la population. Aucune milice n'était hégémonique dans sa communauté, sauf pour les Druzes inféodés à Walid Joumblatt, successeur de son père Kamal, assassiné en 1977, vraisemblablement par les Syriens. À partir de 1982, la milice Amal (« Espoir », acronyme de Afwâj al-muqâwama al-lubnâniyya, « les Bataillons de la résistance libanaise ») dut partager les faveurs de la communauté chiite avec le Hezbollah (Parti de Dieu) créé, conseillé et financé par l'Iran révolutionnaire. De violents affrontements opposèrent Amal aux Palestiniens pour le contrôle des camps, puis à ses anciens alliés du Mouvement National, bientôt réduit aux seuls druzes qui se replièrent dans leur bastion (le Chouf). L'armée syrienne, cantonnée au nord et à la Bekaa par l'invasion israélienne, se déploya progressivement dans l'ensemble du pays, sans oser franchir la « ligne rouge » au sud, limite au-delà de laquelle elle s'exposait aux représailles israéliennes (voir carte 12). En 1989, les chrétiens, déjà divisés au début de la guerre, se lancèrent dans une guerre fratricide qui opposa les Forcses libanaises, dirigées par Samir Geagea depuis l'assassinat de Béchir Gemayel, aux partisans du général Michel Aoun : ce dernier agissait au nom de la restauration de l'État libanais, en sa qualité de commandant en chef de

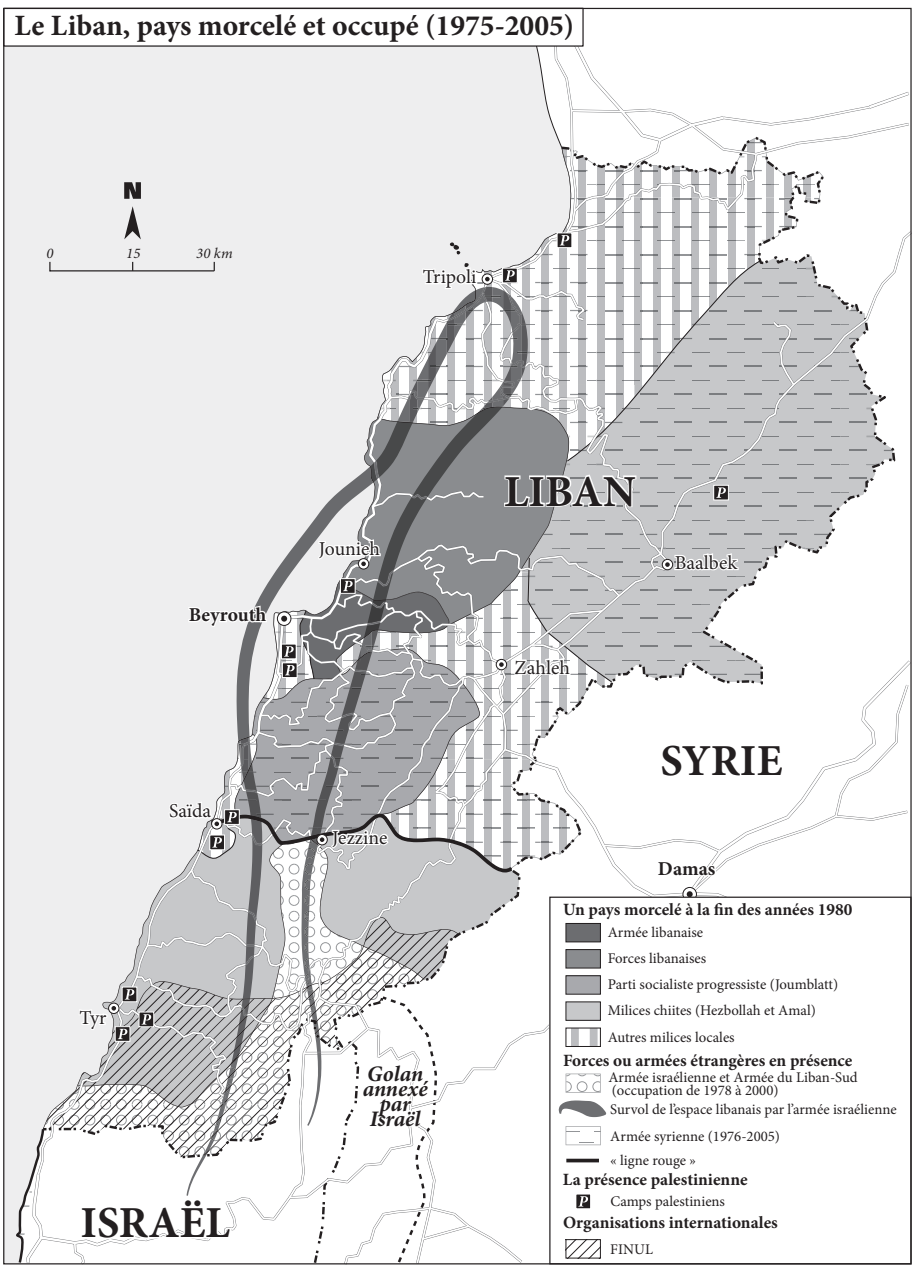
l'armée libanaise depuis 1984 et de chef de gouvernement par intérim, une fonction à laquelle il avait été nommé en 1988 par le président de la République sortant Amin Gemayel, mais qui ne lui était reconnue que par une partie des Libanais. Parfois, une milice n'avait pas d'ancrage particulier : une poignée d'hommes armés de kalachnikov sans obédience clairement affirmée suffisait à tenir un quartier et à en rançonner la population contre une fragile « protection », surtout en zone Ouest (musulmane), beaucoup plus morcelée que l'Est chrétien. L'entrée de l'armée syrienne à Beyrouth-Ouest en 1987 mit fin aux activités de ces milices et accéléra la résolution du conflit. En octobre 1990, une ultime offensive de l'armée syrienne contraignit le général Aoun, soutenu par l'Irak, à l'exil. Les armes se turent dans un pays placé désormais sous tutelle syrienne, tandis que le Sud-Liban restait occupé par Israël. Les grandes familles et les clans au pouvoir maintinrent leur hégémonie, même s'ils furent obligés de faire une place aux chefs miliciens dont le conflit avait permis l'ascension.

Les accords de Taëf, qui furent conclus le 22 octobre 1989 et mirent fin à la guerre, modifièrent les équilibres du pouvoir en faveur des musulmans. Les pouvoirs du président de la République, traditionnellement maronite, furent amoindris au profit de ceux du président du Conseil, traditionnellement sunnite, qui devint le véritable détenteur du pouvoir exécutif. Le président de la Chambre, traditionnellement chiite, était élu pour quatre ans, au lieu d'un an auparavant, et celle-ci comptait désormais autant de musulmans que de chrétiens. Des sphères d'influence israélienne au Sud-Liban et syrienne partout ailleurs, avec armées d'occupation, étaient durablement établies. Les milices, désarmées à l'exception du Hezbollah, se transformèrent en partis politiques dont les « seigneurs de la guerre » devinrent les leaders. La guerre avait fait environ 150 000 victimes (soit plus d'un habitant sur trente, sans compter les Palestiniens), plus de 150 000 blessés et de nombreux « disparus », qui avaient été enlevés pour des raisons idéologiques ou crapuleuses et dont les proches attendaient le retour : en vain. Le conflit avait aussi entraîné de nombreux déplacements de population et une forte émigration de près de 800 000 personnes. Il avait en grande partie coïncidé avec l'éclatement de la guerre Iran-Irak et de la guerre d'Afghanistan : la trilogie composée par « le martyr, le moudjahid et le milicien » (Hamit Bozarslan) devait rester caractéristique du Moyen-Orient, avec ses solidarités clientélistes et sa violence écrasant les civils.

La reconstruction du Liban fut aussi spectaculaire que fragile : les personnes déplacées furent encouragées à rentrer dans leurs régions, comme les chrétiens dans le Chouf dominé par les druzes. La reconstruction du centre-ville de Beyrouth fut l'un des plus gros chantiers d'urbanisme mondial, sous la direction de Solidere, une entreprise privée dont le Premier ministre Rafiq Hariri (1944-2005) était l'un des principaux actionnaires. Le passé pourtant ne revint pas. La classe moyenne, notamment chrétienne, était décimée, les réfugiés ne rentrèrent pas tous chez eux, l'urbanisation s'accentua et le centre-ville de Beyrouth avait perdu ses souks au profit de vitrines du luxe mondialisé. Le conflit avait profondément altéré la mixité confessionnelle et sociale libanaise.

La guerre du Liban met en évidence l'importance du conflit israélo-palestinien et israélo-arabe comme facteur essentiel des drames de la région. L'OLP joua un rôle important au début du conflit. Dominée par le Fatah de Yasser Arafat, conglomérat de « fronts » ou groupes qui mobilisaient la jeunesse palestinienne, l'OLP était un vaste mouvement de libération aux accents tiers-mondistes englobant militants politiques et combattants aguerris. Après Septembre noir, les combats se déplacèrent à la frontière libanaise, et les revendications palestiniennes s'internationalisèrent : aux détournements d'avion et à l'attaque de l'équipe israélienne aux jeux olympiques de Munich (septembre 1972, onze Israéliens, cinq Palestiniens et un policier allemand tués), les Israéliens ripostèrent par des assassinats ciblés de leaders palestiniens en Europe ou au Liban. La fragmentation du camp palestinien reflétait des divergences politiques qui s'accentuèrent bientôt. À l'instigation initiale du FDPLP (Front démocratique populaire de libération de la Palestine, du maoïste Nayef Hawatmeh, devenu en 1974 le FDLP), le Douzième Conseil national palestinien accepta l'idée d'une étape transitoire le 9 juin 1974, c'est-à-dire l'édification d'une autorité nationale indépendante sur « toute portion du territoire palestinien libéré », ou de la Palestine mandataire. Cette concession fut rejetée par une partie des organisations de l'OLP, dont le FPLP (Front Populaire de Libération de la Palestine), qui formèrent le Front du refus. Elle permit pourtant à l'OLP d'être reconnue par les États arabes comme le seul et unique représentant du peuple palestinien, au grand dam de la Jordanie. La même année, l'ONU admit l'OLP avec le statut d'observateur, malgré l'avis du délégué israélien qui avait affirmé : « l'OLP ne représente personne. Elle restera ce qu'elle est et où elle se trouve : hors la loi et en dehors de la Palestine ».

Carte 12. Le Liban, pays morcelé et occupé (1975-2005)



L'activisme des Palestiniens en exil et le déni israélien laissaient dans l'ombre la situation de ceux qui vivaient sous la domination israélienne : « Arabes israéliens », selon la terminologie officielle qui leur refuse le

qualificatif « palestinien », d'une part, et Palestiniens des territoires occupés en 1967, d'autre part. La Cisjordanie, 58 000 km², comptait 660 000 habitants en 1967, en incluant Jérusalem, Gaza, 390 km², en dénombrait 390 000, le plateau du Golan, 1 150 km², de 10 000 à 15 000, druzes en écrasante majorité. Pour la communauté internationale, Jérusalem faisait toujours partie des territoires occupés et refusait de voir en elle la capitale d'Israël, en dépit de la loi fondamentale votée par la Knesset en 1980. La judaïsation de Jérusalem-Est reposa sur l'éviction continue des Arabes et la destruction de maisons qui leur appartenaient, sous prétexte d'absence de permis ou de fouilles archéologiques, tandis que la construction de nombreux logements encourageait le peuplement juif.

Dans tous les territoires occupés, la colonisation prit véritablement de l'ampleur après l'arrivée du Likoud au pouvoir en 1977. Jusque-là, elle avait surtout obéi à des considérations militaires : conformément au plan Allon (1967), elle visait à renforcer les frontières par des cordons de colonies implantées le long des frontières dans la vallée du Jourdain, sur le plateau du Golan, au bord du Sinaï. Dans les années 1980, les gouvernements dirigés par le Likoud entamèrent une vérification systématique des titres de propriété, ce qui leur permit de s'approprier les biens de ceux, appelés « absents », qui avaient fui les combats, et de ceux qui n'avaient pas été régulièrement enregistrés au cadastre. Ils encouragèrent financièrement la colonisation de peuplement à proximité immédiate des zones de population palestiniennes grâce à une politique fiscale avantageuse. Ils appuyèrent enfin le Bloc de la Foi (Goush Emounim) qui fut fondé en 1974 et militait pour le développement des implantations israéliennes dans toute la « Judée-Samarie » (nom israélien de la Cisjordanie), en vertu du lien organique qui unissait, selon lui, le peuple juif et la Terre promise.

À la fin des années 1980, 1 550 Juifs étaient installés dans la bande de Gaza, 6 800 dans le Golan, 52 000 à Jérusalem-Est et 52 000 en Cisjordanie. Les colons juifs possédaient la moitié des terres de Cisjordanie et le tiers des terres de Gaza. La Cisjordanie demeurait largement administrée par le gouvernement jordanien, ce qui réduisait d'autant les coûts de l'occupation pour Israël. À cette période et malgré une répression déjà sévère (des milliers d'Arabes étaient prisonniers politiques), la moitié de la population active de Gaza et 45 000 Palestiniens de Cisjordanie franchissaient quotidiennement la Ligne verte (*i.e.* de 1967) pour travailler en Israël, et les territoires occupés constituaient un marché captif pour

les produits israéliens. Pour les Palestiniens, cette période du *sumûd* (le fait de « tenir ») se manifesta par le maintien d'un très fort taux de fécondité : malgré l'augmentation des colons en nombre absolu, leur part dans la population des Territoires restait stable, autour de 14 %.

Le 9 décembre 1987, un accident entre un camion israélien et un taxi palestinien à la frontière de la bande de Gaza coûta la vie à quatre travailleurs palestiniens. Ce fut le point de départ de l'*intifâda*, un soulèvement spontané qui prit l'OLP au dépourvu. Du point de vue de l'opinion internationale, l'*intifâda* changea à la fois l'image des Palestiniens qui n'étaient plus ces terroristes que les prises d'otages et détournements d'avions avaient fait craindre, et celle d'Israël qui n'était plus ce frêle David menacé par le Goliath arabe en 1967, mais un État dont l'armée d'occupation réprimait durement une révolte non armée. Des blindés face à des jeunes qui lançaient des pierres : cette réalité dégrada sensiblement l'image d'Israël dans les opinions publiques occidentales. La répression, politique et économique, emprunta aussi des voies moins visibles : arrestations, internements, expulsions, destructions des maisons des « fauteurs de trouble ». Au bout d'un an, on comptait 400 morts, 25 000 blessés, 6 000 nouveaux prisonniers et un appauvrissement généralisé en raison du « bouclage des territoires » qui empêchait les Palestiniens d'aller travailler en Israël. L'*intifâda* de 1988 (appelée depuis 2000 la « première *intifâda* ») fut générale. Elle mobilisa toute la population palestinienne, hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, chrétiens et musulmans, selon des formes très diverses : grèves, désobéissance civile, boycott des marchandises israéliennes, barrages, rassemblements massifs, jets de pierres contre les soldats israéliens.

L'OLP, qui n'avait pas été à l'initiative du soulèvement, réaffirma son contrôle sur les Palestiniens des territoires et sa volonté de négocier avec Israël. Yasser Arafat déclara un État palestinien indépendant le 15 novembre 1988 à Alger. La rupture avec la Jordanie était consommée : l'OLP prendrait désormais en charge les traitements des fonctionnaires de Cisjordanie. Le 13 décembre 1988, lors d'un discours devant l'Assemblée générale des Nations unies réunie à Genève (les États-Unis avaient refusé de lui accorder un visa), le leader palestinien se dit prêt à s'engager dans des négociations avec Israël dans le cadre d'une conférence internationale, en vue d'un accord global de paix fondé sur les résolutions 242 et 338 de l'ONU. L'OLP condamnait le terrorisme, reconnaissait le droit à l'existence d'Israël dans des frontières sûres et s'engageait à vivre en paix avec l'État hébreu.

Dans les territoires, l'*intifâda* accéléra l'entrée des mouvements islamistes dans l'action politique : le cheikh Ahmad Yâsîn (1937-2004), un Frère musulman piétiste qui avait d'abord été soutenu par le gouvernement israélien et des associations jordaniennes dans ses actions de bienfaisance et d'éducation, encourageait désormais la révolte. Pour la première fois, le leadership de l'OLP était contesté par le mouvement de résistance islamique que le cheikh Yâsîn avait fondé en décembre 1987, en le dotant d'une charte en août 1988 : le Hamas (*Hamâs*, « ferveur », acronyme de *Harakat al-muqâwama al-islâmiyya* : le Mouvement de la résistance islamique), qui était proche des Frères musulmans. Craignant de voir la société palestinienne échapper à son leadership, le Fatah se mit alors à utiliser thèmes et symboles islamiques dans sa propagande. L'unanimité des premiers mois ne dura pas face à la répression : seuls les *shabâb* (jeunes hommes) restèrent mobilisés, tandis que l'*intifâda* prit parfois des allures de règlements de compte contre les « collaborateurs ».

Au terme de quatre années de soulèvement de 1987 à 1991, les Palestiniens de l'intérieur s'étaient imposés comme interlocuteurs politiques aux côtés de l'OLP. Mais les négociations bilatérales sous égide américaine entre les États arabes et Israël, après la conférence de Madrid d'octobre 1991, ne débouchèrent sur rien. Les élections israéliennes de juin 1992 qui donnèrent la victoire aux travaillistes changèrent la donne. Le gouvernement du Premier ministre israélien Yitzhak Rabin était décidé à geler le développement des colonies dans les territoires occupés, en vue d'un accord de paix fondé sur les résolutions du Conseil de sécurité de l'ONU, notamment la résolution 242. Il se montrait ouvert à une autonomie palestinienne dans l'esprit des accords de Camp David, en posant le problème palestinien en termes de population, non de territoires : l'accroissement naturel des Arabes dans les territoires occupés risquait à terme de menacer la proportion des Juifs dans l'ensemble État d'Israël-territoires. Il était plus ambigu sur la colonisation : il était favorable aux « colonies de sécurité » et à la densification des autres colonies existantes.

Le gouvernement leva, le 9 août 1992, l'interdit qui frappait toute relation entre l'OLP et des citoyens israéliens. Des contacts en Norvège débouchèrent finalement sur les accords d'Oslo en 1993 : précédé de la reconnaissance mutuelle entre Israël et l'OLP le 9 septembre, l'accord intérimaire de paix (ou Déclaration de principes) fut signé le 13 à Washington par Yitzhak Rabin et Yasser Arafat, sous l'égide du président américain Bill Clinton. L'accord sur l'autonomie palestinienne à Gaza et

à Jéricho (4 mai 1994) permit à l'Autorité palestinienne de s'y installer, après l'évacuation de Jéricho par l'armée israélienne. En septembre 1995 (Oslo II), la Cisjordanie fut divisée en trois zones : la zone A comprenait les sept grandes villes palestiniennes de Cisjordanie où il incombait à l'Autorité palestinienne d'assurer la sécurité et l'administration. Elle ne couvrait vingt ans plus tard, en 2015, que 20 % de la Cisjordanie et 55 % de sa population. La zone B comprenait la plupart des autres localités palestiniennes (18 % du territoire et 41 % de la population) où l'Autorité palestinienne avait en principe la responsabilité civile, tandis qu'Israël conservait une responsabilité pour les questions de sécurité. La zone C enfin, qui représentait 62 % des terres de la Cisjordanie, restait sous contrôle total d'Israël pour la sécurité et l'administration. En janvier 1996, les premières élections directes au Conseil législatif palestinien furent un triomphe pour l'OLP. Yasser Arafat fut élu président de l'exécutif palestinien avec 87 % des voix (et un taux de participation supérieur à 75 %).

L'immense espoir d'une paix était né. Dans la foulée, la Jordanie signa un traité de paix avec Israël le 26 octobre 1994. L'opposition au processus d'Oslo fut pourtant immédiate de la part de nombreux Israéliens, surtout les colons, comme de nombreux Palestiniens, surtout les réfugiés qui habitaient les pays arabes voisins. Du point de vue palestinien, les accords avaient eu le tort de laisser de côté trois questions centrales : le problème des réfugiés, la question de la colonisation et la question de Jérusalem. Un Front du refus se dessina, unissant islamistes et gauche palestinienne. Des figures importantes, comme le célèbre poète Mahmoud Darwich (1941-2008), signifièrent leur rejet des accords d'Oslo en prophétisant une évolution que les événements ultérieurs illustrèrent. Israël décida unilatéralement, au nom de sa sécurité, de toute mesure qui affectait le sort des Palestiniens. Sa politique ne cessa de se durcir, après l'assassinat de Yitzhak Rabin le 4 novembre 1995 par Yigal Amir, un ultra-nationaliste israélien, devenu un héros pour une partie de l'opinion de son pays. La colonisation des territoires occupés, loin de s'arrêter, s'accéléra, tandis que la vie des habitants palestiniens se dégradait : entre 1992 et 2002, le nombre de colons doubla à Gaza (de 3 400 à 7 000) et en Cisjordanie (de 100 000 à 200 000) et les confiscations de terres ne ralentirent pas : en 2002, les colonies occupaient 1,7 % de la Cisjordanie, mais 41 % du territoire était mis à leur disposition. L'Autorité palestinienne, divisée et corrompue, fut constamment soumise aux diktats israéliens.

L'aide considérable de l'Europe ne suffit finalement pas à assurer la survie économique des territoires. Ceux-ci étaient asphyxiés par la

surpopulation et par l'enfermement que les incessants bouclages, décidés par Israël en réponse aux attentats, provoquaient. Gaza, surtout, était comme embastillé du côté égyptien comme du côté israélien. De plus en plus, la société israélienne faisait appel à d'autres travailleurs, asiatiques ou africains, pour remplacer la main-d'œuvre palestinienne. Dans les territoires, l'organisation d'élections en 1996 donna une écrasante majorité à Yasser Arafat tandis qu'en Israël, Benjamin Netanyahou triomphait. La deuxième *intifâda* de 2000 devait, dans ce contexte, prendre un visage plus radical, plus désespéré et immédiatement plus violent. La cause palestinienne devenait peu à peu moins une cause arabe qu'une cause islamique, portée par les images sanglantes de la télévision qatarie Al-Jazeera.

La mobilisation au nom d'idéaux religieux et d'extrême-droite gagnait la scène politique israélienne. L'arrivée au pouvoir du Likoud en 1977 avait mis fin à des décennies de gouvernement travailliste et précédé un émiettement de la vie politique israélienne au détriment des deux grands courants qui l'avaient structurée jusque-là. Chaque « vainqueur » des élections était désormais obligé de gouverner avec des coalitions dont il devenait parfois l'otage. Parmi ces formations, les partis religieux et/ou identitaires étaient les plus dynamiques. Issu d'une scission d'Agoudat Israël (parti ultra-orthodoxe askhkénaze), le Shass, fondé en 1983 par des rabbins marocains pour porter haut et fort la voix des Orientaux (les *Mizrahim*, 50 % de la population d'Israël, souvent pauvres et marginalisés par l'élite d'origine ashkénaze), fut de toutes les coalitions de 1996 à 2003, et évolua vers un nationalisme exacerbé favorable à la colonisation. Le guide spirituel du Shass, le rabbin Ovadia Yossef (1920-2013), appela à l'annihilation des Arabes en 2001, et à l'élimination de Mahmoud Abbas quelques années plus tard.

Du côté ashkénaze lui répondait Yahadut Hatorah (judaïsme unifié de la Torah) qui fédérait deux partis ultra-orthodoxes, dont Agoudat Israël : ce mouvement remporta toujours entre quatre et sept sièges aux élections à la Knesset (120 députés) à partir de 1992. Au départ méfiant à l'égard du sionisme et réservé à l'égard de la colonisation qui était susceptible de mettre en danger la vie de juifs, ce parti devint peu à peu opposé à tout compromis politique à propos de Jérusalem et des colonies. Plus identitaire que religieux, le parti Israël Beytenou (Israël, notre maison) d'Avigdor Liberman, rassembla à partir de 1999 les juifs d'origine russe qui arrivèrent en Israël entre 1990 et 1996 et représentaient environ 600 000 personnes. Parmi eux, 300 000, entrés au titre du regroupement

familial, n'étaient pas juifs au regard de la loi israélienne. Ultra-nationaliste et prônant l'expulsion des Palestiniens, le parti Israël Beytenou participa aux différents gouvernements entre 2003 et 2013. Il illustrait la droitisation de la vie politique israélienne depuis l'assassinat de Yitzhak Rabin.

Il y eut néanmoins un bref espoir de paix. Aux élections de mai 1999, le Likoud essuya un grave revers, et le travailliste Ehud Barak qui avait promis la paix avec le monde arabe devint Premier ministre. Des négociations difficiles reprirent pour la mise en œuvre des accords de Wye Plantation (octobre 1998), une étape dans la difficile application des accords d'Oslo. Ehud Barak décida en mai 2000 le retrait du Sud-Liban par Israël, ce qui parut une victoire du Hezbollah, donc un encouragement indirect au jusqu'au-boutisme du Hamas. Un sommet s'ouvrit cependant à Camp David en juillet 2000 sous l'égide du président Clinton : les deux semaines de négociations (11 juillet-25 juillet) aboutirent à un échec, notamment sur les questions du statut de Jérusalem et des réfugiés. Le 28 septembre 2000, Ariel Sharon, alors chef du Likoud, visita l'Esplanade des mosquées: provocation insupportable, qui fit éclater dans les territoires occupés la deuxième *intifâda*. Les factions du Hamas et du Fatah multiplièrent les attentats-suicides. D'ultimes négociations à la Maison Blanche en décembre virent Clinton proposer la création d'un État palestinien sur 95 % du territoire de la Cisjordanie, avec le regroupement de 80 % des colons dans des blocs d'implantations, et une nouvelle division de Jérusalem. À Taba en janvier 2001, on crut s'approcher d'un accord, appuyé de façon concrète par des cartes : mais, dans un climat tendu à l'extrême, il était trop tard et surtout, comme le remarque le journaliste Charles Enderlin, l'administration Clinton avait laissé se créer un écart considérable entre la réalité du terrain et celle qui prévalait à la table des négociations. Le succès du Likoud aux élections de février 2001, qui portèrent Ariel Sharon au pouvoir avec plus de 62 % des voix, ruina les derniers espoirs de paix.

Près de trente ans après l'assassinat de Rabin, il est devenu manifeste que les accords d'Oslo, loin d'être un prélude à la paix, avaient instauré un processus délétère qui éroda en permanence la confiance entre Israéliens et Palestiniens. En repoussant à plus tard négociations et décisions sur le statut final de la Cisjordanie, de Jérusalem-Est et de la bande de Gaza, en évacuant la question cruciale des réfugiés, ces accords donnaient aux Israéliens, soutenus par les États-Unis, la possibilité de modifier la situation sur le terrain en multipliant les faits accomplis. Israël refusa avec constance la souveraineté palestinienne dans les territoires occupés, a

fortiori la création d'un État palestinien : d'où l'encouragement continu à la colonisation du côté israélien et la montée, de part et d'autre, des plus radicaux.

Naissance d'un Kurdistan autonome en Irak, essor de la droite conservatrice et religieuse en Turquie

Durant les années où la gauche palestinienne et la guerre du Liban restaient au centre de l'actualité moyen-orientale, la question kurde était l'autre grande question nationale irrésolue depuis la fin de l'Empire ottoman. Environ trente millions de Kurdes (statistique de 2000, répété depuis et toujours discutée) sont en effet répartis sur un vaste territoire-frontière entre quatre États du Moyen-Orient contemporain : Turquie, Iran, Irak et Syrie, sans parler d'une considérable diaspora au sein même de ces États (Istanbul est aussi une grande ville kurde) et en Europe. En Suède particulièrement, la diaspora kurde est devenue un refuge de la langue-identité et de sa mémoire, ainsi qu'un espace de création linguistique et littéraire (Clémence Scalbert-Yücel).

Les États de la région, peu disposés à donner une place aux minorités ethniques et linguistiques (sauf en Iran), menèrent dans l'ensemble, au long du XXe siècle, une politique coercitive vis-à-vis des Kurdes. Dans les années 1970, les Kurdes fortement politisés (et divisés) appartenaient aux courants de gauche. Comme nous l'avons vu, Mustafa Barzani (Parti démocratique du Kurdistan, PDK-Irak) avait lancé en 1961 au Kurdistan irakien une révolte armée d'inspiration marxiste, bientôt appuyée par l'Iran. C'est pourtant en Irak que les Kurdes obtinrent le plus de concessions culturelles. L'accord d'autonomie des Kurdes d'Irak signé entre Barzani et Saddam Hussein le 11 mars 1970 précédait un statut d'autonomie qui, en 1974, fit du kurde la langue officielle de la région, autorisa une radio et bientôt une télévision kurde en sorani, réunit un Conseil législatif kurde dominé par les baasistes. Cette région autonome qui ne concernait que la moitié des Kurdes d'Irak ne comprenait cependant pas Kirkouk, région pétrolifère restée sous le contrôle de Bagdad. La guerre reprit bientôt mais l'appui iranien, cette fois, fit défaut à la rébellion kurde qui s'effondra.

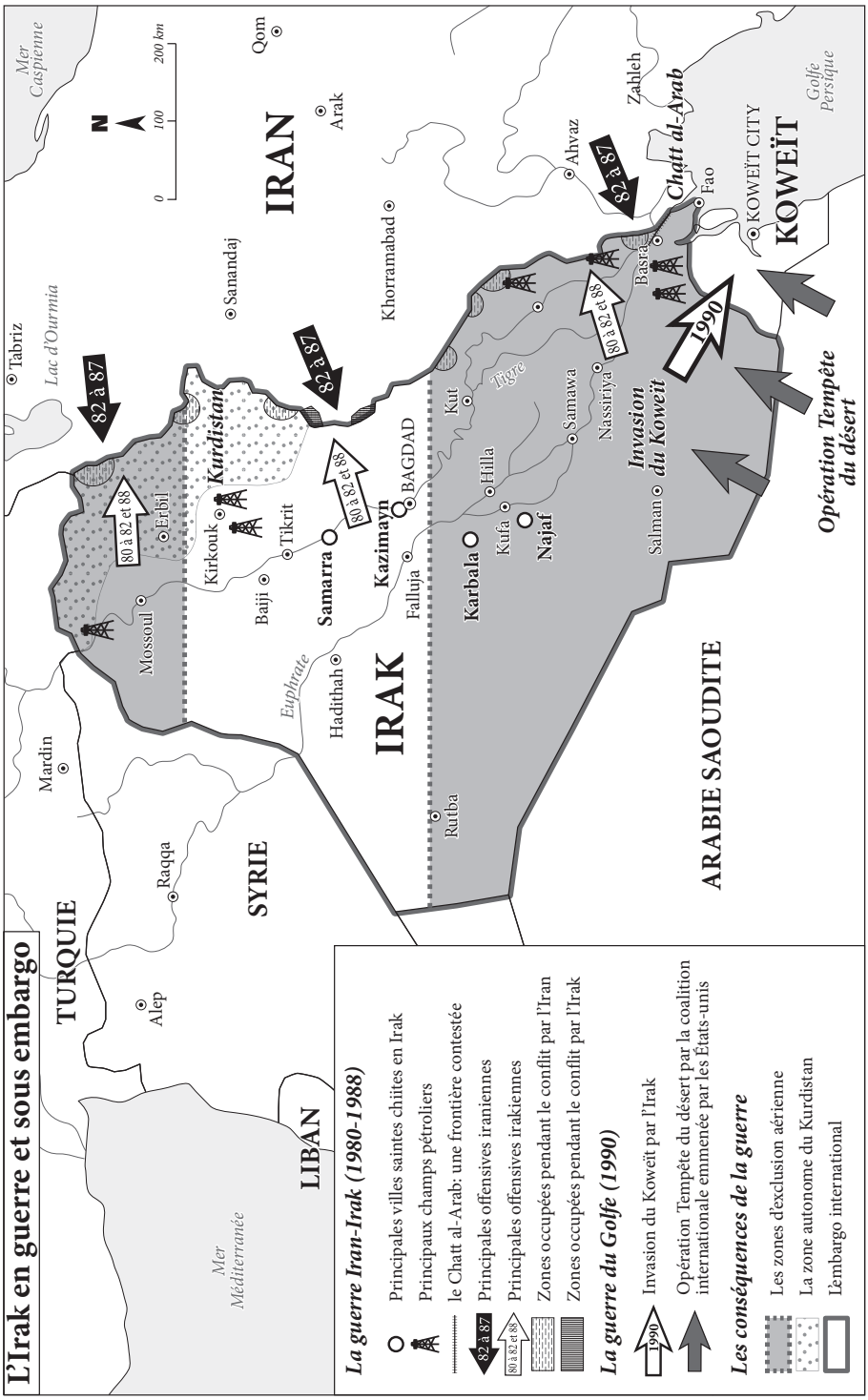
Le régime de Saddam Hussein profita de la guerre Iran-Irak pour faire raser des centaines de villages au bulldozer. Ponctuée par des massacres, déportations, luttes intestines entre le PDK-Irak et l'UPK

(Union patriotique du Kurdistan) de Jalal Talabani, la guerre culmina lors des bombardements à l'arme chimique de villages kurdes comme Halabja en mars 1988. Lors de la guerre du Golfe au printemps 1991, une nouvelle révolte kurde fut écrasée dans le sang par l'État irakien : la répression entraîna l'exode de près de deux millions de personnes. Les opérations Provide Comfort (1991-1996), menée par les États-Unis et leurs alliés pour secourir ces réfugiés, puis Northern Watch (1997-2003) qui définit une zone d'exclusion aérienne au nord du 36e parallèle, favorisèrent l'autonomie des Kurdes. Ainsi naquit le Kurdistan d'Irak, entité politique quasi-indépendante avec son gouvernement, ses villes en rapide croissance (Erbil, Dohuk, Suleymaniye), ses universités. La fragmentation des Kurdes en factions ou en tribus s'en trouva pourtant accrue, malgré le mythe récent du grand Kurdistan ou l'essor de célébrations unitaires comme Nowruz.

En Turquie, où les Kurdes représenteraient 20 % de la population, la question kurde devint centrale, au sein d'une vie politique tendue. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, celle-ci avait été ponctuée de coups d'État militaires : en 1960, l'armée mit fin à l'expérience du Parti démocrate, avant de rendre le pouvoir à une « nouvelle République » en 1962. En 1971, eut lieu une nouvelle intervention dans un contexte de fortes tensions sociales. Dans les années suivantes, le retour à une vie politique plus conforme aux institutions permit l'essor du Parti de l'ordre national (Milli Selamet Partisi) fondé par Necmettin Erbakan (1926-2011), le père de la « Vision nationale », l'islam politique turc. Anticommuniste, opposé à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne, favorable à un capitalisme dont la religion gommerait les excès, le Parti de l'ordre national devint aux élections de 1973, le troisième parti de la scène politique turque. Celle-ci était dominée par des affrontements de plus en plus meurtriers (5 000 morts entre 1976 et 1980).

C'est dans ce contexte extrêmement violent que l'armée reprit le pouvoir le 12 septembre 1980, alors que le pays souffrait de l'embargo décrété après l'invasion de Chypre (1974) et de l'augmentation des prix du pétrole. L'état de siège fut décrété, des hommes politiques arrêtés, la langue kurde interdite de cité, les universités « épurées », le film *Yol* de Yilmaz Güney, Palme d'or au Festival de Cannes en 1982, interdit en Turquie parce qu'il évoquait le conflit kurde. En 1984, le PKK (Parti des Travailleurs du Kurdistan), fondé en 1978 par Abdullah Öcalan (né en 1948), lança la lutte armée : la guérilla qui devait durer quinze ans fit plus de 30 000 morts, conduisit au départ nombre de réfugiés, et ruina le Kurdistan turc.

Carte 13. L'Irak en guerre et sous embargo



Dans le reste de la Turquie comme au Kurdistan, sous la férule de l'armée, les années 1980 furent les « années grises », durant lesquelles 400 militants de gauche furent abattus, 600 000 personnes placées en garde à vue, 85 000 emprisonnées, souvent pour de longues périodes. De vigoureuses réformes économiques furent engagées. En 1983, l'armée céda à nouveau le pouvoir aux civils. L'ANAP (Parti de la mère patrie), parti conservateur libéral fondé par Turgut Özal (1927-1993) et proche des confréries, remporta les élections et se maintint dix ans au pouvoir. L'économie fut libéralisée. La Turquie s'ouvrit aux exportations, au tourisme et à la société de consommation. En 1988, un premier centre commercial fut inauguré à Istanbul. Dans le même temps, la vie politique fut normalisée, la laïcité assouplie, et la loi de 1983, qui interdisait de parler le kurde, abrogée en 1991 par le gouvernement turc, même si la répression restait terrible et que la majorité des troupes turques avait ses bases au Kurdistan. Quand Öcalan finit par être arrêté au Kenya le 15 février 1999, la rébellion s'était essoufflée, tandis que des partis kurdes légalistes comme le HADEP (Parti de la démocratie du peuple, fondé en 1995) décidaient de participer aux élections pour promouvoir leur cause.

À la levée de l'interdiction de participer à la vie politique qui le frappait depuis 1980, Necmettin Erbakan prit la tête du Refah (parti de la Prospérité), fondé en 1983 tandis que s'aggravaient les graves tensions entre islamistes et laïcs. Héritier du Parti de l'ordre national, le Refah émanait d'un courant proche des Frères musulmans, qui jouait depuis longtemps, avec constance et malgré de nombreuses dissolutions suivies de recréations, la carte du parti légaliste et du jeu électoral. Le discours du Refah prônait un État respectueux des valeurs de l'islam, dans la foulée de la « Synthèse turco-islamique » que l'armée turque elle-même avait lancée après le coup d'État du 12 septembre 1980. En 1994, son candidat, Recep Tayyip Erdoğan, remporta les élections municipales à Istanbul et dirigea la première ville de Turquie. En 1995, le Refah fut à nouveau vainqueur aux élections législatives et Necmettin Erbakan devint Premier ministre. Son gouvernement mit en œuvre une série de réformes sur le port des vêtements religieux (suppression de la neutralité religieuse dans l'administration), favorisa les écoles d'imams-prédicateurs et contribua au développement des radios et télévisions islamistes.

En 1997, un nouveau coup d'État de l'armée démit le Refah et contraignit Erbakan à la démission. L'armée supprima les partis islamistes et leurs médias, renforça l'éducation laïque et imposa un « régime de

sécurité nationale », selon l'expression de Hamit Bozarslan. De la dissolution du Refah en 1998 naquit le parti Fazilet (Vertu), qui fut à son tour interdit en 2001 et dont la branche réformiste fonda l'AKP. Recep Tayyip Erdoğan profita en effet de la dissolution du Refah pour rompre avec le « maître » Erbakan et créer l'AKP, le Parti de la justice et du développement. Il prônait le renforcement de l'État de droit et des libertés individuelles (surtout religieuses), le libéralisme économique et, en rupture avec la « Vision nationale », l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. La classe politique était alors complètement discréditée : le séisme d'octobre 1999 (près de 20 000 morts) avait mis en lumière des vices de construction dus à une corruption généralisée. L'instabilité politique ébranlait l'économie (dévaluation de la monnaie, forte inflation, rebonds du chômage qui dépassa 10 % de la population active en 2002).

Aux élections générales de novembre 2002, le nouveau parti rafla plus de 34 % des suffrages. Recep Tayyip Erdoğan devient alors Premier ministre de Turquie (14 mars 2003), poste qu'il mit bientôt à profit pour consolider son pouvoir en réduisant l'opposition laïque, héritière du kémalisme. S'il défendait haut les valeurs morales et la vertu contre la corruption et la liberté contre une laïcité étroite, ce parti se référait alors moins à l'islam politique qu'à la social-démocratie allemande, moins à Hasan al-Bannâ ou Sayyid Qutb qu'à Konrad Adenauer. Lors de son arrivée au pouvoir, sa priorité paraissait l'intégration de la Turquie à l'Union européenne. En 2002, le visage de l'AKP, soutenu par le décollage économique de la Turquie et une forte croissance, était celui de l'ouverture démocratique pour des millions de Turcs.

Les multiples visages de l'islam politique

« L'islam politique » – un concept apparu aux États-Unis vers 1979 – était bien la grande question du tournant des années 1979-1980. On commença à parler d'« islamisme » dans les années 1970, un mot qui, dans le français du XIXe siècle, voire encore du début du XXe siècle, avait été synonyme d'« islam » pour rimer avec « christianisme » et « judaïsme », sans connotation politique particulière. L'apparition ou la transformation de cette nouvelle terminologie dans les langues européennes correspondaient à une réalité, celle de l'islam politique. Au début des années 1970, la conviction que l'islam était capable de remplacer les idéologies venues d'Occident comme le socialisme et le nationalisme

s'affirmait dans la pensée de nombreux intellectuels du monde musulman, d'autant plus aisément que l'argumentation islamique n'avait jamais été absente des discours nationalistes arabes. L'islam devenait lui-même idéologie et discours de combat.

Cette évolution remontait aux débats de l'entre-deux-guerres lorsqu'était née la pensée islamiste, à la fin des années 1920, dans un contexte colonial polémique : c'est le moment où le mot *salafiyya*, le « retour aux pieux ancêtres » avait pris le sens militant qu'il a encore aujourd'hui (salafisme), alors que *salafî* ne désignait jusque-là que de rares individus, particulièrement pieux et ascétiques, généralement soufis, épris de la conformité au modèle prophétique. L'islam politique, donc l'islamisme, affirmait normes et préceptes, critiquait de façon radicale l'état actuel du monde islamique et la plupart des sociétés islamiques elles-mêmes. Le salafisme, généralement apolitique, n'en était qu'un courant – parfois hostile aux islamistes abusivement politisés : il fut bientôt nourri par le discours religieux saoudien au point que ce dernier finit par confisquer à son profit le terme même de « salafisme ». Cette radicalisation normative se fit contre un islam traditionnel encore très majoritaire (l'islam vécu), pour les sunnites comme pour les chiites, et souvent contre l'islam institutionnel des ulémas des États du Moyen-Orient. Certaines tendances de l'islamisme s'inspirèrent partiellement – mais pas entièrement – du wahhabisme de l'Arabie Saoudite et du Qatar. Enfin, les courants islamistes reprirent bien des traits des idéologies que les mouvements islamistes prétendaient remplacer. Au Moyen-Orient, les discours nationalistes et les idées de gauche qui prévalaient dans les années 1970 prirent une teinte islamique, et bien des reconversions d'intellectuels marxisants gagnés à l'islamisme comme langage de combat se firent durant les années 1970-1980.

Ces années correspondaient aussi à de profondes mutations sociales, avec l'essor des migrations de travail vers le Golfe et la diffusion réciproque de la propagande saoudienne grâce à la Ligue islamique mondiale et à l'Organisation de la Conférence islamique. Soutenu par le cours du pétrole, le modèle saoudien devenait attractif, en même temps que la République islamique d'Iran fascinait. C'est alors que les femmes musulmanes se mirent à porter le voile, dans bien des pays arabes où il paraissait jusque là comme un vestige du passé, un apanage rural ou un stigmate social des classes sociales les plus méprisées. Porté d'une façon tout à fait nouvelle, suivant des modes sans rapport avec le voile traditionnel, le « foulard islamique » devenait affirmation militante.

Dans la lignée non seulement du Pakistanais Abul A'la Mawdudi (1903-1979) et de l'Égyptien Sayyid Qutb, mais aussi de l'Iranien Ali Shariati, certains penseurs tentèrent de proposer une philosophie de l'histoire : ces discours d'intellectuels islamistes reprenaient la dialectique nord-sud contre les dictatures au pouvoir et contre l'Occident. Ils disaient vouloir terminer le travail de la décolonisation en « décolonisant culturellement » les sociétés et les États du monde musulman. L'idéologisation de l'islam – essentiellement le fruit de la sécularisation – était moyen de lutte contre la vision séculariste du monde des partis nationalistes au pouvoir : en retour, ceux-ci, y compris le Baas, recouraient de plus en plus à une rhétorique islamique. L'islamisme proposait normes et valeurs rassurantes, moins exactement religieuses que totalisantes, dans une vision englobante et téléologique où les particularismes allaient se dissoudre. Comme l'écrit Reinhard Schulze, cette nouvelle interprétation de l'islam en faisait un concept universel et mondialisé où la culture islamique, intrinsèquement supérieure aux idéologies d'importation occidentale, finirait par triompher. On écartait au passage toutes les formes d'acclimatation et d'acculturation de l'islam dans la tradition vécue. Fallait-il, pour atteindre le but (le triomphe de l'islam comme culture), s'attaquer à l'islamisation de la société ou à celle de l'État ? Penseurs et mouvements de la fin des années 1970 ou 1980 se divisèrent. On connaît mieux aujourd'hui, grâce aux mémoires ou aux témoignages de nombreux Frères musulmans égyptiens repentis – un vrai genre littéraire – leur pensée politique : généralement dogmatique, elle ne répond que peu à des questions précises sur l'exercice éventuel du pouvoir, encore moins sur la politique économique à mener.

En Égypte, la violence des groupes islamistes radicaux visait à la fois l'État et les coptes. De premiers pogroms éclatèrent en juin 1981 à Zawiya al-Hamra', près du Caire. À Assiout, grande ville de Moyenne-Égypte à fort peuplement copte, des groupes étudiants faisaient régner une manière de terreur. Un opuscule de 'Abd al-Salâm Faraj Atiya sur *L'obligation absente : le djihad* identifiait le régime de Sadate aux Tatars médiévaux, c'est-à-dire aux Mongols non musulmans ou superficiellement islamisés contre lesquels le penseur Ibn Taymiyya avait déclaré le djihad licite. Ceci justifiait l'excommunication (*takfîr*) du dirigeant et rendait son meurtre licite. Khâlid al-Islambûlî, frère du chef de la communauté du Jihâd islamique égyptien d'Assiout, s'en inspira et, le 6 octobre 1981, assassina Anouar al-Sadate dans la tribune officielle où celui-ci assistait au défilé commémoratif de la victoire de 1973. Succédant

à Sadate, Hosni Moubarak n'eut aucun mal à réprimer durement, trois jours plus tard, la rébellion d'Assiout. Région sous-développée, la Haute-Égypte, « punie », fut désormais abandonnée par l'État : elle ne fit plus l'objet d'aucune visite présidentielle pendant près de trente ans.

À partir d'une matrice commune proche des Frères musulmans, l'engagement politique au nom de l'islam se déclinait en de multiples variantes liées à la situation particulière de chaque État. Une typologie établie par Olivier Carré pour le début des années 1980 distinguait les partis qui participaient au pouvoir de façon ouverte (Jordanie, Soudan) ou feutrée (Koweït, Yémen du Nord, Qatar) ; les groupes de pression tolérés par le pouvoir (Égypte, Algérie, Arabie Saoudite, Bahreïn, Tunisie, Maroc, Liban) ou réprimés (Cisjordanie et Gaza, Irak, Libye, Syrie). Dans la Syrie baasiste, on l'a vu, l'opposition frontale des Frères musulmans au régime avait été réprimée dans un bain de sang. Dans l'Égypte de Moubarak, en revanche, bien qu'officiellement interdits, les Frères musulmans furent en réalité intégrés au jeu politique et formèrent des coalitions tactiques avec des partis : d'abord le Wafd (à nouveau autorisé à partir de 1984) qui luttait pour le libéralisme économique, puis le Parti du travail socialiste et le Parti socialiste libéral. Soutenus par l'argent du pétrole saoudien, les Frères jouissaient d'une audience sans précédent auprès des petits et moyens propriétaires terriens : dans les campagnes, les investissements permis par les transferts d'argent du Golfe furent soutenus par des banques et entreprises islamiques, venant également du Golfe.

La voie électorale, comme pour les mouvements islamiques successifs de Turquie ou comme en Jordanie, permettrait-elle d'intégrer les Frères dans le débat démocratique ? Régulièrement, la question était posée de savoir quelle était finalement l'armature idéologique de ces Frères musulmans aux métiers respectables – médecins, professeurs, ingénieurs, hommes d'affaires, et si la Confrérie avait le moindre lien avec, par exemple, l'action violente des Gamâ'ât al-islâmiyya (Sociétés islamiques) de Haute-Égypte. En Tunisie, après les émeutes du pain des années 1980 et les grèves d'étudiants de 1987 qui n'avaient rien de spécifiquement islamiste, s'affirma le MTI (Mouvement de la tendance islamique) fondé en 1981 par Rached Ghannouchi (Rashîd al-Ghannûshî, né en 1941). Après le coup d'État de Ben Ali qui renversa Bourguiba le 7 novembre 1987, se tinrent des élections relativement ouvertes en 1989 : la loi électorale interdisant les partis « à base religieuse », le MTI se réorganisa en Hizb al-Nahda al-tûnisiyya (Parti de la Renaissance

tunisienne, En-Nahda), mais fut bientôt impitoyablement poursuivi par le pouvoir en place qui contraignit ses dirigeants et son fondateur à un long exil. Au Soudan, Omar el-Béchir (né en 1944) prit le pouvoir en juin 1989 grâce à un coup d'État militaire et instaura un régime islamiste, sous l'influence de Hassan al-Tourabi (1932-2016), issu d'une famille de dignitaires religieux et ex-membre des Frères musulmans qu'il avait quittés au début des années 1980 pour fonder le Front National islamique. Ce coup d'État, sans assise populaire, résultait du noyautage de l'armée et de l'appareil d'État par les islamistes depuis la fin des années 1960. Soutenu par l'Arabie Saoudite, al-Tourabi se démarqua bientôt de son parrain : le Soudan devint un centre de réseaux islamistes formés par les anciens combattants en Afghanistan.

Ainsi, la guerre du Golfe de 1990-1991 marqua-t-elle un tournant. Des Frères musulmans de l'obédience la plus classique, soucieux d'afficher leur respectabilité, furent dépassés par des mouvements plus radicaux ou plus violents dont ils tentèrent de se démarquer. Le pouvoir saoudien, qui avait soutenu des réseaux très divers à la fois contre les Soviétiques en Afghanistan et pour endiguer la contestation pro-iranienne, était mis en cause : n'avait-il pas permis à des infidèles de fouler le sol des Lieux saints pour mener la guerre contre Saddam Hussein qui s'était positionné comme le défenseur de l'islam sunnite face aux ambitions révolutionnaires chiites ? En Arabie Saoudite, le recours aux troupes américaines et la présence de ces troupes dans le pays soulevèrent une vague de fond : à la fois l'expression de critiques contre la corruption et la négligence religieuse du régime, et des revendications en faveur d'une atmosphère plus libérale, voire d'une Constitution. Un mouvement salafiste politisé, la Sahwa, qui présenta des pétitions au roi, prit la tête de la contestation. La Sahwa existait depuis la fin des années 1960, comme résultat d'une rencontre entre le discours wahhabite et l'idéologie des Frères musulmans à tendance qutbiste, dont beaucoup avaient émigré en Arabie. En mai 1991, plusieurs personnalités religieuses (Salmân al-'Awda et Safar al-Hawâlî) réclamèrent, non seulement un Conseil de consultation d'ulémas, l'islamisation de la politique étrangère et le rejet de la corruption morale, mais aussi un Conseil (*majlis al-shûrâ*) élu par le peuple et soumis au contrôle du Conseil d'ulémas. Les leaders de la Sahwa furent arrêtés et ses militants réprimés, tandis que d'autres salafistes affichaient leur loyalisme envers le pouvoir saoudien en critiquant la politisation des Frères musulmans et de la Sahwa, et leur peu d'intérêt pour la vraie science religieuse. Le

Royaume adopta toutefois en 1992 une « loi fondamentale » (*al-nizâm al-asâsî*) qui décrivait de manière très vague la nature du pouvoir, son lien à l'islam et le mode de succession. Des attentats visèrent bientôt (1995 et 1996) les installations américaines en Arabie Saoudite tandis que se développait al-Qaïda, fondée par Ben Laden qui fut déchu de sa nationalité saoudienne en 1994. En Égypte, les régions délaissées de la Moyenne et Haute-Égypte devinrent dans les années 1990 le terreau de la guérilla islamiste du mouvement Gamâ'ât al-islâmiyya, qui visait les agents de l'État, à l'occasion les coptes et les touristes.

En Algérie, les slogans islamistes réclamaient l'émancipation de la société civile face à l'État-FLN qui confisquait depuis près de trente ans prébendes, pouvoir et mémoire de la guerre d'Algérie. Des spécialistes comme François Burgat soulignèrent à quel point l'islamisme au Maghreb permettait l'expression de voix d'ordinaire étouffées. En Algérie comme ailleurs, l'action caritative d'organisations islamiques soulignait aussi les carences d'un État défaillant, sur fond de situation économique désastreuse et de mesures d'austérité. Des troubles éclatèrent dans l'est de l'Algérie, puis à Alger, dans une jeunesse sans travail et sans espoir. Une nouvelle Constitution autorisa finalement, en 1989, la création de nouveaux partis, dont le premier fut le Front islamique du salut (FIS), lui-même divisé en tendances, tandis que d'autres partis représentaient des mouvements berbérisants ou socialistes. Suivit la création de syndicats de deux tendances opposées. Le FIS l'emporta (54,3 % des voix contre 28 % pour le FLN) aux élections municipales de juin 1990. Le score du FIS au premier tour des élections législatives de décembre 1991 (188 sièges sur 430) l'encouragea à afficher un programme radical, demandant la séparation des sexes dans les écoles et l'instauration de la loi islamique. Un coup d'État militaire le 11 au 12 janvier 1992 conduisit à l'annulation du second tour, tandis que la loi martiale était décrétée, les municipalités tenues par le FIS dissoutes, et le FIS finalement interdit.

La dure répression qui suivit fut le prélude à une terrible guerre civile. L'Armée Islamique du Salut qui attaquait surtout l'État et les institutions fut bientôt marginalisée par les Groupes islamiques armés (GIA), par des groupes criminels organisés et par des noyaux terroristes à peu près autonomes. Tous s'en prenaient indistinctement aux civils, eux-mêmes organisés en groupes de défense civile à partir de 1997. Les spécificités du terrain algérien, propice à l'organisation de maquis, comme la faiblesse ou les compromissions de l'État, laissèrent se développer la violence à une échelle considérable et donnèrent lieu à des massacres de

villages pour le contrôle de territoires. On considère que la « décennie noire » fit jusqu'à 200 000 morts et disparus. À partir de 1995, l'État tenta de revenir à une politique d'apparence démocratique, légitimée par un discours et des mesures islamiques comme la loi de juillet 1998 qui proclamait l'arabe seule langue nationale. Il fit ainsi une place aux Frères musulmans et à leur Mouvement de la société pour la paix (MSP) qui participa à presque tous les gouvernements de la fin des années 1990 à 2013. Les revendications berbéristes en furent exacerbées, et le « Printemps noir » kabyle (2001) fit des milliers de victimes.

Face aux déceptions successives du nationalisme, du socialisme et du néolibéralisme, le discours islamique restait partout mobilisateur, mais il avait changé. De plus en plus varié, il était loin de se réduire à l'islamisme politique, voire violent, habituellement décrit. Après 1989, année de la mort de Khomeyni et de la chute du Mur de Berlin, le discours islamique « classique » qui prônait l'utopie sociale disparut au profit d'un post-islamisme varié, qui usait d'un répertoire de symboles et de concepts imprégnés d'islam. De ce fait, l'islamisme passait d'une interprétation du monde à celle des sphères concrètes de la vie, à un moment de mutation fondamentale des sociétés arabes ou de la société turque. La morale, les mœurs (*akhlâq*), les codes forgés de la façon la plus normative, s'étendirent de façon croissante dans le monde musulman, d'autant plus que cet ordre moral islamique, prôné en Iran, en Égypte, bientôt en Turquie, s'accommodait parfaitement du libéralisme économique des années 1990. Son emprise ne cessa de grandir dans les années 2010 et 2020, au point de susciter par réaction le rejet, des proclamations de laïcisme et des cas nombreux (mais rarement déclarés) d'athéisme.

La légitimité islamique était devenue désormais indispensable pour justifier, par exemple, une loi en faveur des femmes, un nouveau code de la Famille, une décision bioéthique. On choisissait partout d'« islamiser la modernité plutôt que de moderniser l'islam », selon la formule brillante d'Olivier Roy. Ce post-islamisme ouvrit la porte à des mouvements contradictoires, tous fondés sur une individualisation croissante des comportements. Parmi ces mouvements post-islamistes, des aspirations démocratiques se firent jour. À partir du début des années 1990, un mouvement général montra l'aspiration des sociétés à une ouverture. Des intellectuels de La Mecque et de Djedda – donc du Hedjaz notoirement plus ouvert que d'autres régions de l'Arabie Saoudite – appelèrent en janvier 1991 à un « État islamique moderne » et à « une société islamique ouverte » dans leur pays, en réclamant des réformes du système

légal et administratif, ainsi qu'un régime démocratique et constitutionnel. Un tel discours se généralisait chez une partie des élites sunnites, comme au Liban où Hariri incarna un islam sunnite qui était financé, certes, par l'argent saoudien, mais ne dédaignait ni la musique, ni les arts, et affichait une volonté de dialogue religieux. En Jordanie, le prince Hasan, frère du roi Hussein et alors prince héritier du trône jordanien, présentait un islam sunnite capable de dialoguer avec le christianisme dans son Institut royal d'études interconfessionnelles, fondé en 1994.

Parallèlement, et de façon plus visible, l'islamisme politique ne cessait d'engendrer des mouvements plus violents. Nés lors du conflit afghan, avec le soutien de bases pakistanaises, ces mouvements essaimaient. Avec al-Qaïda, l'islam politique s'internationalisa : il délaissait désormais « l'ennemi proche », les régimes politiques du monde musulman (l'Arabie Saoudite en particulier) jugés compromis avec un Occident pernicieux, pour s'attaquer à « l'ennemi lointain », leur soutien politique sur la scène internationale, c'est-à-dire les États-Unis. Issu d'une famille privilégiée du Royaume, opposé au soutien par l'Arabie Saoudite de la guerre contre l'Irak en 1991, Oussama Ben Laden fut l'artisan de cette mondialisation de la résistance. Al-Qaïda s'en prit aux intérêts américains lors des attentats contre la base militaire américaine de Khobar en Arabie Saoudite (1996), les ambassades américaines de Tanzanie et du Kenya (1998), le USS Cole au Yémen (2000). Sa lutte contre les États-Unis culmina le 11 septembre 2001, avec les attentats contre le Pentagone et les tours du World Trade Center qui firent 3 000 morts.

Contrairement à al-Qaïda, réseau transnational et largement déterritorialisé, d'autres mouvements d'inspiration islamique continuaient à s'ancrer dans un cadre national. Au Liban, le Hezbollah, apparu au début des années 1980 comme un mouvement chiite guidé et financé par l'Iran, s'intégrait à la vie politique libanaise. En 1992, il renonça officiellement à fonder un État islamique au Liban, mais, dans les années 1990, il mit en place un vaste réseau d'institutions de service dans les régions à majorité chiite (banlieue sud de Beyrouth, Sud-Liban, plaine de la Bekaa) : hôpitaux, établissements scolaires, espaces de loisirs, banques de micro-crédit. Sa popularité tenait aussi à son discours axé sur la « résistance islamique » nationale contre Israël. En ce sens, il apparaissait comme une synthèse entre les préoccupations sociales dont la communauté chiite fut longtemps porteuse au Liban, des ambitions nationales aux accents tiers-mondistes contre l'occupation israélienne, l'impérialisme américain et l'Arabie Saoudite, et enfin l'islamisme

politique. Ses techniques, dont les attentats-suicides, furent bientôt assimilées par d'autres mouvements comme le Hamas sunnite, militarisé à son exemple. En 2000, le retrait du Sud-Liban par Tsahal, ce qu'Israël avait pourtant décidé de façon unilatérale, fut célébré comme une victoire triomphale du Hezbollah. Ce dernier n'en refusa pas moins de rendre les armes et, arguant que l'État hébreu occupait toujours les fermes de Chebaa – série de hameaux qui sont coincés entre Israël, la Syrie et le Liban et que les Israéliens considèrent comme syriens – affirma sa volonté de poursuivre la lutte.

Cet événement – un retrait de Tsahal interprété comme un succès éclatant du Hezbollah – eut des échos dans les territoires occupés où il accréditait l'idée que seule la lutte armée pouvait venir à bout de l'occupation israélienne. La voie de la négociation choisie par l'OLP avait mené à une impasse : près de dix ans après les accords d'Oslo, le calendrier prévu était lettre morte, l'Autorité palestinienne n'exerçait son autorité que sur un chapelet de villes et de villages discontinus qui formaient autant d'enclaves entre lesquelles il était de plus en plus difficile de circuler. La deuxième *intifâda* avait éclaté, on l'a vu, le 28 septembre 2000. En janvier 2001, on dénombrait déjà 300 morts dont 51 Juifs israéliens, une quinzaine d'Arabes israéliens et de très nombreux Arabes palestiniens. L'affrontement fut beaucoup plus violent qu'en 1987-1988 : les avions de combat F-16 et leurs missiles remplacèrent les chars ; les attentats-suicides, les lanceurs de pierre. L'armée israélienne lança des opérations militaires d'envergure en 2002 en Cisjordanie et en 2004 à Gaza. Des assassinats ciblés firent disparaître ceux qui auraient pu devenir d'éventuels négociateurs, tandis que les opérations contribuèrent à rendre insupportable la vie quotidienne des Palestiniens (maisons en ruines, arbres arrachés). Du côté des Palestiniens, l'objectif principal était d'infliger des pertes humaines à Israël pour rendre le coût de l'occupation trop élevé. Les attentats-suicides qui se multiplièrent ne représentèrent, en fait, qu'une part réduite des attaques, mais furent les plus meurtriers et les plus médiatisés. Dans la mythologie palestinienne, la figure du martyr se substitua désormais à celle du combattant, celle du *shahîd* au *fidâ'î*. Déconsidéré par son échec politique et la corruption de ses membres, le Fatah cédait la place au Hamas ou au Djihad islamique qui articulaient, dans une version sunnite assez proche du Hezbollah chiite, les revendications nationalistes, le souci des plus pauvres et le discours religieux.

Depuis la fin des années 1970, le discours de l'islam politique dominait donc la scène politique moyen-orientale. Une multitude de

mouvements y recouraient, différents par leur structure (État, parti politique, groupe combattant), par leur agenda politique plus ou moins contestataire, par leur mode d'agir (action caritative, participation électorale, attentats-suicides), et finalement par leur rapport au territoire, qui allait d'un solide ancrage nationaliste au réseau transnational globalisé. Polysémique et polymorphe, l'islam politique donna lieu à des interprétations diverses, voire divergentes, de la part des spécialistes français de science politique. Dès 1992, Olivier Roy constatait *L'échec de l'islam politique*, d'après son incapacité à occuper durablement le pouvoir, si ce n'est en Iran et dans une moindre mesure, en Turquie et au Soudan. À ses yeux, l'islamisme se transformait en post-islamisme, qui était caractérisé par des aspirations et des pratiques religieuses non plus politiques mais individuelles (devenir martyr relève d'un choix individuel) et mondialisées, où l'on s'intéressait moins à prendre ou à transformer le pouvoir qu'à rejeter toute forme d'occidentalisation et promouvoir des mœurs puritaines et rigoristes. Islamisme et post-islamisme étaient alimentés par une même « sainte ignorance », qui était d'ailleurs commune aux autres monothéismes gagnés, eux aussi, par des raidissements doctrinaux caricaturaux. Cette grille de lecture renvoyait à la marge la centralité de l'islam, en refusant des explications jugées culturalistes. Après avoir dénoncé « l'islamisation de la modernité » par les islamistes, Olivier Roy reprit la même formule à propos des attentats de 2015 : ils étaient dus à « l'islamisation de la radicalité », non à la « radicalisation de l'islam ».

D'autres auteurs (Alain Roussillon, François Burgat) voyaient dans le recul de l'islam politique et dans la virulence de ses combats, moins une défaite de ce projet politique que la victoire de régimes policiers extrêmement répressifs et la conséquence – parfois sur le long terme (François Burgat, Jean-Pierre Filiu) – de la politique des pays occidentaux au Moyen-Orient : colonisation, interventions brutales, soutien indéfectible aux dictatures et aux monarchies pétrolières, lecture culturaliste des affrontements pour se dédouaner de ses responsabilités en Palestine ou au Liban. Défini comme le langage et le mode d'action de ceux qui mettent en cause la domination occidentale et des régimes dictatoriaux, l'islamisme relevait moins de la « revanche de Dieu » que d'un « retour du Sud ». Sa violence manifestait la crise d'un monde musulman confronté à une modernité reçue comme exogène et imposée, même si son rejet lui-même participait à cette modernité déracinée.

Gilles Kepel, pour sa part, relevait dans les textes des islamistes égyptiens, un bricolage intellectuel et différentes généalogies intellectuelles. Son analyse montrait la façon dont l'idéologie islamique maniait et remaniait un certain patrimoine islamique. Il y avait là, aux yeux de Kepel, toute une argumentation qui devait être étudiée de près sans qu'en soit écarté le caractère proprement doctrinal et religieux – lequel était source d'adhésion et de légitimation et rendait difficile l'élaboration de contre-discours. Difficile à vrai dire de parler *sub specie aeternitatis* de mouvements qui revendiquent des héritages, mais se révèlent extrêmement sensibles aux oscillations politiques. Plusieurs élèves de Gilles Kepel allièrent étude des textes et étude de terrains, notamment Stéphane Lacroix, devenu un expert à la fois de l'islam en Arabie Saoudite et du salafisme égyptien. Bernard Rougier, dirigeant en 2008 le premier ouvrage collectif en Francesur le salafisme, y signalait les conséquences paradoxales de la mondialisation sur les militants salafistes : « ils affirment combattre les effets néfastes de la mondialisation sur l'intégrité de la foi musulmane alors que cette même mondialisation est largement à l'origine de leur succès. En effet, l'accélération des échanges et la perte des certitudes ont facilité en retour la construction d'une appartenance religieuse pensée à partir de fondamentaux – le Coran et le hadith – qui donnent au croyant une identité musulmane d'autant plus solide qu'elle prétend s'ancrer dans le socle de l'origine […]. La réinvention de soi ne passe pas par un renouvellement de l'interprétation du Coran et du hadith – exercice condamné par principe – mais par la capacité des acteurs à mettre en rapport une diversité d'objets et de situations avec les sources scripturaires de l'islam pour en tirer de nouvelles normes ».

Rien de tout cela n'était réellement nouveau, mais le contexte, les moyens donnés à la diffusion des idées par Internet et les possibilités de scissiparité étaient sans précédent. Les sites djihadistes des salafistes se multiplièrent au début des années 2000, et les réseaux sociaux leur donnèrent bientôt un écho sans précédent. Une majorité des salafistes restèrent pourtant apolitiques et pacifiques, et se divisèrent en courants variés selon leurs rapports au wahhabisme, au pouvoir, à la tradition musulmane. Il faut rappeler que la très grande majorité des musulmans ne s'identifiaient à aucun de ces courants – et ne s'identifient toujours pas. Ils n'en étaient pas moins souvent gênés pour formuler leur opposition au salafisme et à ses raisons.

Une violence omniprésente

Vus d'un Occident obsédé par une vision dichotomique et généralement fausse entre « laïcs » et « islamistes », les régimes autoritaires mis en place dans les années 1970 paraissaient les meilleurs remparts contre la prise de pouvoir des partis islamiques. La plupart avaient fait des concessions importantes aux islamistes : on a mentionné les discours de Hafez el-Assad se présentant comme le véritable défenseur de l'islam, la propagande de Saddam Hussein qui le montrait récitant la *Fâtiha* (première sourate du Coran), l'alliance entre le gouvernement égyptien et al-Azhar. Soutenus par les diplomaties occidentales, les régimes maintenaient une démocratie de façade, avec des élections régulières boudées par les électeurs et entachées d'irrégularités : elles ne servaient qu'à plébisciter le parti unique ou le « parti hégémonique ». L'état d'urgence en vigueur depuis 1963 en Syrie, depuis 1981 en Égypte était devenu le mode normal de fonctionnement des institutions. Au Proche-Orient comme dans le Golfe, l'armée, la police et des services de sécurité intérieure pléthoriques et répressifs agissaient sans contrôle judiciaire et multipliaient les arrestations arbitraires, les actes de torture, les détentions sans jugement (donc sans limitation de durée établie à l'avance), les condamnations à mort et les exécutions (voir carte n° 16). Les prisons, dont l'expérience a donné naissance à un vrai genre littéraire dans le monde arabe, la littérature de prison (*adab al-sujûn*), étaient remplies d'abord de militants de gauche, puis d'islamistes d'obédience diverses, enfin de tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, défiaient le régime. Les détenus subissaient d'intenses pressions pour empêcher toute forme de solidarité entre eux, entre leurs familles, entre anciens détenus : ils sortaient de prison brisés ou radicalisés. Beaucoup y disparaissaient.

La violence était aussi économique : l'ouverture néolibérale qui s'accentua dans les années 1990 fut promue par le Fonds monétaire international, la Banque mondiale et l'Organisation mondiale du commerce. On comprend que cette politique néolibérale ait pu séduire des élites avides d'occidentalisation et d'efficacité face à des secteurs publics corrompus et inefficaces. Le modèle de réussite des pays du Golfe dictait les rêves des pays plus pauvres du Moyen-Orient. Les résultats furent incontestables : la Turquie, la Tunisie, le Maroc, la Jordanie et l'Égypte affichèrent à la fin des années 1990 et au cours des années 2000 des taux de croissance enviables. Malgré cette croissance et d'incontestables progrès dans le domaine des infrastructures, l'option néolibérale s'exerça

toutefois, en général, au détriment des plus pauvres, voire des classes moyennes. En Égypte, les salaires réels baissèrent par rapport à ceux des années 1970 ou 1980, des centaines de milliers d'emplois disparurent dans le secteur public et le taux de chômage augmenta. À la campagne, la fin des coopératives rurales (1995) et surtout la libéralisation des loyers de la terre après 1992 eurent des conséquences catastrophiques : six millions d'individus quittèrent leur terre, les exploitations familiales de subsistance furent frappées et la population rurale fut composée, de plus en plus, par des paysans qui ne vivaient plus du tout des activités agricoles. D'importants déséquilibres régionaux s'accentuèrent, et le PIB dépendait trop souvent de secteurs à faible valeur ajoutée (textile, tourisme), sans fournir assez d'emplois pour les diplômés, pourtant de plus en plus nombreux.

C'étaient *Les années de Dhât*, un roman de Sonallah Ibrahim (1991)[11] dont l'héroïne, femme ordinaire de la petite classe moyenne du Caire, assiste impuissante à l'inexorable détérioration de ses conditions de vie, sur fond de bigoterie et de corruption généralisée. L'œuvre dénonce les mœurs politiques, sociales, culturelles et religieuses de l'Égypte des années 1970 et 1980. L'héroïne est constamment écrasée, incapable de « comprendre la réalité qui l'entoure et de la rendre historiquement « reconnaissable » » (Yoav Di Capua). L'adaptation en feuilleton du roman par la scénariste Mariam Naoum (Maryam Na'ûm), née en 1977 et elle-même fille de l'écrivain Nabil Naoum, fut tournée en 2013 sous les Frères musulmans, et sortit juste après leur chute, sous le titre « Une fille nommée Dhât » (*Bent esmahâ Dhât*). Elle étend le récit du coup d'État des Officiers libres, date de naissance de l'héroïne, à la révolution de 2011 où cette femme, jusque-là mère au foyer exemplaire et stoïque, finit par manifester. Porté par l'actrice Nelly Karim, le feuilleton narre finalement l'*empowerment* d'une femme soumise devenue rebelle, à travers les maux chroniques de la société égyptienne, dont la corruption et la violence. Le succès que cette adaptation remporta illustre la netteté du diagnostic.

Sous Moubarak, cette violence était renforcée par l'essor même du tourisme et du secteur bancaire que le filon de la « finance islamique », en plein essor, ne protégeait ni de manipulations ni d'opérations au détriment des plus faibles ; elle s'exerçait dans la puissance économique

11. Sonallah Ibrahim, *Les Années de Zeth*, traduit de l'arabe par Richard Jacquemond, Arles, Actes Sud, 1993.

de l'État, de l'armée et des services de sécurité. En Turquie, mais cette situation vaut *mutatis mutandis* pour l'Égypte, l'armée disposait de 16 % du budget national, soit 4,5 % du PNB entre 1994 et 1998, argent dont l'utilisation échappait au contrôle du pouvoir civil. Elle dominait l'industrie de défense du pays dont le chiffre d'affaires s'élevait à 5 milliards de dollars à la fin des années 1990. Le holding de sa mutuelle (OYAK, Fondation d'entraide de l'armée) constituait la troisième ou la quatrième puissance économique du pays selon les années, et détenait chaînes de distributions, agences immobilières, conserveries, cimenteries, banques… En Syrie, les multiples services de sécurité parallèles constituaient une force économique et sociale de premier plan. Au Liban, l'armée et l'État restaient faibles, laissant la place aux anciens chefs de milice, aux clientèles et aux communautés. Partout, la collusion avec les hommes d'affaires était la règle. En Égypte, leur proportion à l'Assemblée égyptienne tripla entre 1995 et 2005. L'État paraissait comme « une mafia qui avait réussi », selon l'expression de Hamit Bozarslan, ce qui encourageait à la fois la contestation sourde et le développement d'autres mafias parallèles. Telle fut l'une des principales causes du délitement des sociétés après les révolutions de 2011.

En 2000, Bachar el-Assad, l'un des fils de Hafez el-Assad, né en 1965, devint à la mort de son père président de la République arabe syrienne : après un éphémère « printemps de Damas », le régime reprit son fonctionnement autoritaire et arbitraire. En Égypte, Hosni Moubarak (né en 1928) s'apprêtait à laisser son fils Gamal lui succéder avec le soutien du parti unique, le PND. Au Yémen, Ali Abdallah Saleh fut réélu président en 1999 avec 96,3 % des voix. Au milieu des années 2000, il laissait entendre que son fils pourrait lui succéder. En Libye enfin, Kadhafi entouré d'un véritable clan préparait son fils Sayf al-Islâm à sa succession. En Égypte, Syrie, et Libye, cet accaparement dynastique de pouvoirs constitutionnellement républicains, donna naissance à des néologismes en arabe, « *jamlaka* » ou « *jumlukiyya* », mot valise né de *jumhûriyya* (République) et *mamlaka* (Royaume).

Dans les royaumes arabes, le pouvoir restait défini par la transmission dynastique. En 1999, Abdallah II, né en 1962, avait succédé à son père, le roi Hussein, à la tête de la Jordanie, tandis que Mohammed VI, né en 1963, succédait au sien, Hassan II, au Maroc. Une courte période de libéralisation (élections municipales, autorisations d'ouvrages censurés, libération de prisonniers politiques) salua le changement de monarque en Jordanie. La guerre de 2003 en Irak offrit le prétexte à une opportune

reprise en main. Dans le Golfe, le pouvoir demeurait au sein des mêmes familles et la vie politique tenait surtout aux rivalités de leurs différentes branches, qui constituaient autant de factions. La loi fondamentale de 1992, en Arabie, n'avait pas véritablement changé la nature du pouvoir. Les révolutions de 2011 mirent rétrospectivement en lumière la fragilité de ces régimes répressifs qui n'avaient plus d'autre projet politique que de se maintenir au pouvoir.

Lorsque, après les attentats du 11 septembre 2001, les néo-conservateurs américains décidèrent d'intervenir, l'attaque américaine eût pu viser l'Arabie Saoudite, dénoncée par tous : quinze des kamikazes engagés par al-Qaïda étaient en effet saoudiens, comme Ben Laden lui-même, bien que déchu de sa nationalité. Devant faire face aux critiques aussi bien internationales qu'intérieures, la monarchie saoudienne connut une crise profonde, mais c'est finalement l'Afghanistan des talibans, soutien d'al-Qaïda et considéré comme un « État-voyou » qu'attaquèrent les États-Unis le 7 octobre 2001. Sur la chaîne Al-Jazeera, Ben Laden « posait en résistant, en lutte contre l'oppression israélienne en Palestine et contre l'occupation américaine en Arabie », comme l'écrit Jean-Pierre Filiu : pure propagande que la « guerre globale contre la terreur » du président George W. Bush contribua à accréditer. Quant à la riposte américaine, elle s'avérait « si disproportionnée et si peu adaptée à la nature de la menace, analyse Jacques Frémeaux dans la *Question d'Orient*, qu'il paraît certain qu'elle a servi de prétexte à la mise en œuvre d'une politique globale ». Les Américains entraient dans un pays meurtri depuis deux décennies : l'invasion soviétique du 29 décembre 1979 avait été suivie d'une longue guerre et de souffrances ininterrompues qui avaient permis aux talibans d'apparaître et de prospérer sur la scène, avec le soutien du Pakistan. Renversant les talibans, les États-Unis imposèrent une république dirigée par Hamid Karzai (né en 1957), puis décidèrent, après l'Afghanistan, d'envahir l'Irak et de causer la chute du régime de Saddam Hussein. L'invasion de l'Irak en mars 2003 aboutit en définitive, au-delà du régime, à l'effondrement de l'État irakien et de sa société et, bientôt, à l'implosion de tout le Moyen-Orient.

Chapitre 9

Depuis 2003, une « histoire pleine de bruit et de fureur ». Conflits, révolutions, désagrégations

Aurait-on écrit ce chapitre en 2011 que l'on aurait insisté sur l'espoir soulevé par les révolutions arabes. Aujourd'hui, c'est l'accablement qui prévaut devant la violence qui délite la région ; devant le retour de l'autoritarisme le plus arbitraire et devant un terrorisme durablement implanté ; devant l'effondrement d'une partie des sociétés arabes ; devant la crise économique et climatique qui l'accompagne ; devant le nombre de réfugiés et déplacés chassés par les conflits ; enfin, devant l'absence de perspective de paix, de liberté et de prospérité partagée.

En envahissant l'Irak en 2003, George W. Bush et ses conseillers rêvaient de remodeler le Moyen-Orient. Vingt ans plus tard, le bilan est plus que désastreux. Les conflits provoqués par les révolutions arabes, l'essor des organisations djihadistes, la multiplication des milices comme des services de sécurité des États nourrissent une violence d'une cruauté inouïe. Les politiques économiques néolibérales mises en œuvre à partir des années 1970 conduisirent à un désengagement des États, de moins en moins capables de fournir des services élémentaires (électricité, carburant, éducation, santé). Ces politiques sont sans doute l'une des causes, non seulement des révolutions arabes en quête de dignité, mais aussi d'un terrible accroissement des inégalités sociales que la pandémie de Covid-19 accentua encore. Cette violence relègue au second plan le conflit israélo-palestinien qui reste pourtant un abcès purulent, en dépit de la récente « normalisation » entre Israël et plusieurs pays arabes.

On s'est efforcé, dans ce chapitre, de faire le point sur quelques grands moments de ces vingt dernières années, en isolant successivement des cas régionaux pour éviter la simple chronique. Partant de l'invasion de l'Irak par les États-Unis en 2003 et de ses conséquences, on traitera successivement de l'Irak et du Liban depuis l'*intifâda* de l'indépendance de 2005 et le départ des troupes syriennes. On évoquera ensuite les révolutions du printemps arabe de 2011 (Tunisie, Égypte, Libye, Syrie) et leurs conséquences, notamment l'irrésistible essor de l'État islamique (Daesh) en Irak et sa conquête d'une partie de la Syrie. Revenant en arrière, on commentera la période où les Frères musulmans furent au pouvoir en Égypte et en Tunisie et la contre-révolution aujourd'hui en cours dans ces deux pays. On traitera ensuite de l'état de la Syrie après la terrible guerre civile, avant de faire le point sur le conflit israélo-palestinien, d'une part, et sur la guerre menée par l'Arabie saoudite au Yémen d'autre part. Une place sera faite aux États du Golfe qui investissent toujours pour développer une économie non pétrolière et « durable ». Les deux dernières parties seront consacrées à la Turquie depuis que l'AKP est au pouvoir (2002), et à l'Iran.

L'invasion de l'Irak (2003) : la boîte de Pandore

Davantage que le 11 septembre 2001, c'est l'invasion américaine de l'Irak en 2003 qui marqua le début d'une période nouvelle dans l'histoire du Moyen-Orient. La France de Jacques Chirac avait pourtant opposé son veto à l'intervention, illustré par le discours prophétique du ministre des Affaires étrangères Dominique de Villepin, au Conseil de sécurité, le 14 février 2003 : « L'option de la guerre peut apparaître a priori la plus rapide. Mais n'oublions pas qu'après avoir gagné la guerre, il faut construire la paix. Et ne nous voilons pas la face : cela sera long et difficile, car il faudra préserver l'unité de l'Irak, rétablir de manière durable la stabilité dans un pays et une région durement affectés par l'intrusion de la force ». Malgré l'absence de mandat de l'ONU, mais soutenus par une coalition de quelques États européens dont la Grande-Bretagne, les États-Unis affichèrent une détermination sans faille. Prétexte à l'intervention : des armes de destruction massive que l'on ne devait jamais trouver. Les Américains avaient plusieurs objectifs : non seulement assurer l'approvisionnement en pétrole, mais aussi faire de l'Irak un modèle

démocratique pour tout le Moyen-Orient où les régimes autoritaires et stables n'étaient manifestement plus tolérés par les populations, que ce fût en Égypte, en Arabie Saoudite, en Syrie ou en Libye. Le « Grand Moyen-Orient démocratique » dont rêvaient les États-Unis était-il possible ? C'était méconnaître que l'Irak était en guerre depuis 1980, de façon ininterrompue, et soumis au dur embargo des puissances occidentales depuis qu'il avait envahi le Koweït en août 1990. Avant même l'arrivée des Américains, le régime baasiste avait favorisé la résurgence des tribus, dans un retour à la violence d'État. L'invasion américaine (mars-mai 2003), qui entraîna le pillage de la bibliothèque de Bagdad, riche en manuscrits arabes anciens, et fit de l'Irak une proie pour le trafic international d'antiquités, marqua une nouvelle étape du basculement dans la violence extrême, les attentats quotidiens et le chaos.

En Irak, l'autorité provisoire de la coalition, dirigée par Paul Bremer (né en 1941), procéda à la dissolution de l'armée considérée comme inféodée au régime. Bremer interdit le parti Baas par décret, supprima toute restriction à la liberté d'association, et réunit un Conseil de gouvernement intérimaire en juillet 2003, pour « garantir la représentation des intérêts du peuple irakien ». Mais l'occupation, en démantelant l'État irakien, contribuait simultanément à durcir les lignes de fracture et les clivages confessionnels. La dé-baasification de l'armée jeta de nombreux officiers dans l'opposition, avec leurs armes. Les partis religieux chiites, qui semblaient les seuls structurés pour s'emparer du pouvoir, jouissaient de l'appui iranien. Sous le couvert du fédéralisme inscrit dans la Constitution d'octobre 2005, les Américains exacerbèrent le communautarisme : le président devait être kurde, le chef du gouvernement chiite et le président du Parlement arabe et sunnite. Quant aux chrétiens, bien que les droits des assyriens et chaldéens (mais non des syriaques orthodoxes) aient été mentionnés dans la Constitution de 2005, l'unanimité ne se fit pas entre un Mouvement démocratique assyrien qui réclamait un territoire autonome dans la plaine de Ninive et des chaldéens qui prônaient la citoyenneté irakienne. D'une façon générale, les partis politiques devinrent des partis religieux et ethniques. Tandis que les exportations d'hydrocarbures reprenaient au profit d'élites ou de régions alliées au régime et que la corruption sévissait, plusieurs soulèvements éclatèrent, dont celui des tribus de Falluja en 2004. Un terrorisme sunnite lié à al-Qaïda se développa contre l'occupation américaine. L'invasion américaine donna aussi un élan considérable au djihad du Jordanien Abû Mus'ab al-Zarqâwî, chef de la branche

d'al-Qaïda en Irak, qui organisa des attentats meurtriers contre la représentation des Nations unies à Bagdad et contre l'ayatollah Muhammad Bâqir al-Hakîm, mort en 2003, à Najaf, dans le sud de l'Irak. Après la mort de Zarqâwî en juin 2006, le mouvement djihadiste – appuyé sur un ancrage populaire et tribal – devint plus spécifiquement irakien, donnant naissance à « l'État islamique en Irak » : n'ayant d'abord d'État que le nom, il était en fait un prolongement – bientôt concurrent – d'al-Qaïda. Le terrorisme favorisé par le chaos irakien affecta l'Europe, avec les attentats de Madrid (2004) et de Londres (2005).

De 2006 à 2009, sévit en Irak une guerre confessionnelle entre chiites et sunnites, d'un type nouveau dans l'histoire de l'État irakien : particulièrement meurtrière, elle fit des dizaines de milliers, peut-être des centaines de milliers, de morts (en 2013, le chiffre de 110 000 victimes civiles irakiennes fut avancé) ; elle conduisit à des déplacements massifs de population (plus de 150 000 personnes déplacées en 2006) et à une « purification ethnique » des quartiers mixtes de Bagdad, au profit des chiites. Des brigades chiites, comme l'Armée du Mahdî de Moqtadâ al-Sadr et les brigades al-Badr organisèrent la vie quotidienne des quartiers périphériques chiites tels que Sadr City, mais se livrèrent aussi à des exactions, enlèvements, rançons, exécutions sommaires. À partir de 2006, les Américains recoururent aux profits du pétrole pour armer et payer des milices arabes sunnites (les « Conseils de réveil »), à condition qu'elles luttent désormais contre al-Qaïda. Patronnée par les pays occidentaux, l'autocratie libéralisée (*liberalized autocracy*) de Nouri al-Maliki, Premier ministre de 2006 à 2014, échoua à intégrer ces milices sunnites dans l'armée que les chiites dominaient, tandis que la population des régions sunnites se tournait vers la violence. Les États-Unis soutinrent pourtant la politique de Maliki en dépit de son confessionnalisme exacerbé.

En commençant son mandat de président des États-Unis en janvier 2009, Barack Obama annonça le départ de ses troupes dont l'effectif, à cette date, se montait à 39 000 individus. Le dernier soldat américain partit effectivement le 18 décembre 2011, près de neuf ans après l'invasion. Au total, l'armée américaine avait engagé en Irak un demi-million de soldats. Environ 4 500 d'entre eux y trouvèrent la mort. Nombreux sont ceux qui revinrent blessés dans leur chair et dans leur âme : parmi les vétérans, on compte jusqu'à aujourd'hui plus de chômeurs, de sans domicile fixe et de tentatives de suicide que dans l'ensemble de la population américaine. Côté irakien, le nombre de morts, durant ces neuf

ans, est sujet à controverse : le chiffre de 250 000 morts, dont une grande majorité de civils, durant le conflit et les guerres civiles qui suivirent (2003 à 2011), est une estimation plausible, et qui reste peut-être en dessous de la réalité.

En 2011, l'Irak était devenu un État fédéral où les chiites étaient désormais au pouvoir. L'année 2013 vit à la fois des mouvements de protestation pacifiques chez les sunnites, réprimés durement à Tikrit et Mossoul, la reprise des heurts confessionnels entre chiites et sunnites (seconde guerre confessionnelle irakienne) et la montée de milices djihadistes. De cette violence naquit l'État islamique en Irak et au Levant (EIIL, Daesh) qui prit Falluja en janvier 2014, et bientôt plusieurs villes de la province sunnite d'al-Anbar. L'EIIL put passer dans certaines grandes villes irakiennes sunnites comme une armée de libération : en juin 2014, il ne lui fallut qu'une journée pour prendre Mossoul, ville de deux millions d'habitants ruinée par dix ans d'occupation, d'insurrection, de gangstérisme, où l'armée fédérale irakienne (surtout chiite) avait instauré une occupation inique et corrompue insupportable pour la population, majoritairement sunnite.

Lorsque tomba Mossoul, la fracture entre chiites et sunnites était devenue commune à tout le Moyen-Orient. Il ne s'agissait pas d'une inéluctable fracture entre deux communautés nécessairement et éternellement antagonistes, mais d'une rupture géopolitique intervenue au début des années 2000. Cet antagonisme ne signifie pas que les communautés chiite et sunnite soient chacune parfaitement unies. Au sein des sunnites irakiens, existent deux lignes de clivage, celle qui sépare les sunnites sécularisés (parfois auparavant liés au parti Baas) des mouvements islamistes, et celle qui oppose les sunnites prêts à participer au régime mis en place depuis 2005 à d'autres hostiles à cette participation. Parmi les chiites, les partisans d'une alliance étroite avec l'Iran se distinguent de ceux qui défendent l'indépendance de l'Irak.

En Irak, après la démission de Nouri al-Maliki à l'été 2014, la priorité du nouveau Premier ministre Haïder al-Abadi, membre du parti Da'wa, était la reconquête des territoires perdus au profit de l'État islamique, avec le soutien militaire de très nombreux États. On verra dans un autre paragraphe le détail de combats qui, au niveau irakien, impliquèrent des forces kurdes, des milices chiites coalisées au sein des Hashd al-sha'bî (Hachd al-Chaabi) ou Unités de mobilisation populaire, et l'armée irakienne. Ils prirent fin officiellement en décembre 2017 : les combattants de l'État islamique chassés des

principales villes irakiennes poursuivirent leurs attentats et leurs actions de guérilla. Représentant un fort courant chiite nationaliste anti-iranien, Moqtadâ al-Sadr remporta les élections de 2018, mais ce fut ʻAdil ʻAbd al-Mahdî (né en 1942) qui devint Premier ministre, à la suite d'un accord avec son prédécesseur dont il avait été ministre du Pétrole. ʻAbd al-Mahdî devait mettre en œuvre le chantier de la reconstruction après la fin de l'État islamique et apaiser des tensions toujours vives avec le Kurdistan. Le 2 octobre 2019, comme au Liban et en Algérie, éclata finalement un *Hirâk* irakien : des centaines de milliers d'Irakiens dénonçaient la corruption des élites et le chômage des jeunes, et réclamaient la chute du régime. Malgré une répression meurtrière qui fit des centaines de morts et des dizaines de milliers de blessés, l'affrontement des deux grands pôles du chiisme politique continua à bloquer la vie du pays. Les élections de 2021 virent le parti de Moqtadâ al-Sadr, accroître encore son avance (73 sièges sur 329 au Parlement), mais en 2022, un an après des élections législatives, les partis irakiens ne pouvaient toujours pas s'accorder sur le choix d'un Premier ministre et d'un président.

Le Liban de « l'*intifâda* de l'indépendance » à l'effondrement

Les tensions entre sunnites et chiites étaient également fortes au Liban dont « l'*intifâda* de l'indépendance démocratique et pacifique » (selon les termes de l'opposition libanaise à la présence syrienne) en 2005, est parfois analysée comme un prélude aux révolutions de 2011. Dans les années 1990, la paix fragile obtenue lors des accords de Taëf de 1989 avait permis la reconstruction de Beyrouth et le retour de l'espoir. Les années 2000 correspondirent à une montée en puissance du Hezbollah chiite, fleuron de la « résistance » à Israël et auréolé de sa « victoire » sur ce dernier après le retrait de Tsahal du Sud-Liban en 2000. Cet essor était regardé avec amertume par une partie de la communauté sunnite, dont des pans se radicalisèrent sur le mode salafiste, comme à Tripoli, dans le camp anti-syrien. La Syrie qui redéployait son armée au Liban après près de trente ans d'occupation subissait de fortes pressions de la communauté internationale pour un retrait : c'est alors qu'advint l'assassinat, le 14 février 2005, de Rafiq Hariri, Premier ministre libanais, sunnite. Cet assassinat, sans doute décidé en accord entre Damas,

Téhéran et le Hezbollah, visait un homme qui était étroitement lié à l'Arabie Saoudite et à la France, et dont les projets inquiétaient aussi bien la Syrie que l'Iran : Hariri espérait libérer le Liban de la tutelle syrienne (30 000 soldats syriens y stationnaient encore) afin de faire advenir en Syrie un nouveau régime détaché de l'orbite iranienne.

Les chrétiens libanais furent pris au piège de ces affrontements. Ils étaient sortis divisés et affaiblis de la longue guerre civile durant laquelle les clans maronites avaient chanté les vertus tantôt de l'État-nation libanais, tantôt d'un petit État chrétien sur le modèle de l'État d'Israël. En 2005, les chrétiens libanais se divisèrent, participant à deux blocs antagonistes, soit au mouvement du 8 mars 2005 (manifestation de soutien à la Syrie organisée par le Hezbollah et Amal, 800 000 participants), soit au mouvement du 14 mars 2005 (un million de manifestants « anti-syriens »). Ces mouvements entraînèrent le retrait des troupes syriennes fin avril 2005, après près de trente ans d'occupation : aux yeux des Libanais opposés à la présence syrienne, « l'*intifâda* de l'indépendance » – le « soulèvement de l'indépendance » – l'avait emporté. Le général Michel Aoun, en exil depuis quinze ans, rentra à Beyrouth où il fonda le Courant patriotique libre. Celui-ci s'allia rapidement au Hezbollah qui fit alors son entrée au Parlement. En 2005-2006, le pays fut frappé par une série d'attentats politiques qui visèrent des figures politiques et des journalistes, dont l'historien et éditorialiste Samir Kassir.

À l'été 2006, durant « la guerre de 33 jours », Israël intervint au Sud-Liban contre le Hezbollah et la mainmise chiite. L'opération, meurtrière, contribua au renforcement du Hezbollah qui put, à cette occasion, se targuer d'une véritable victoire militaire. Son leader Hasan Nasrallah (né en 1960) y gagna une réelle popularité dans le monde arabe, ses modes d'action devenant un modèle pour d'autres mouvements, pourtant sunnites, comme le Hamas palestinien auquel il livra des armes. Un engouement qui masqua un temps l'antagonisme sunnite-chiite. Nasrallah revint sur le devant de la scène au printemps 2008, quand, pour faire face aux menaces que laissait peser le gouvernement libanais dirigé par un sunnite, le Hezbollah prit le contrôle, *manu militari*, d'une partie de Beyrouth-Ouest. L'accord de Doha (25 mai 2008) mit fin à cette courte guerre civile dont les chrétiens n'avaient été que les spectateurs. Il traça la limite du pouvoir d'action de l'État libanais, que concurrençait une milice armée fortement soutenue par l'étranger (Syrie, Iran), et permit l'élection à la présidence du général Michel Sleiman, après une vacance de plusieurs mois.

En 2011, lorsque la révolution éclata en Syrie et dégénéra en conflit armé, il devint patent que le Liban ne resterait pas à l'écart, d'autant qu'une partie des sunnites libanais soutenait l'Armée syrienne libre ou les djihadistes de Jabhat al-Nusra (appelé aussi Front al-Nusra), tandis que les combattants du Hezbollah intervinrent dès 2012 aux côtés du régime d'Assad.

Des flots de réfugiés syriens arrivèrent au Liban. En novembre 2015, 1,5 million de réfugiés, très majoritairement des femmes et des enfants de confession musulmane, s'ajoutaient aux 200 000 Palestiniens déjà présents, ce qui appauvrissait et menaçait d'implosion un petit pays densément peuplé (entre 4 et 5,5 millions de Libanais sur 10 000 km² avant 2019). Les divisions libanaises au sujet de la politique à tenir vis-à-vis du conflit syrien nourrirent la paralysie du système politique. Les élections législatives qui devaient se tenir en 2013 furent plusieurs fois repoussées et n'eurent lieu qu'en mai 2018. Ceci empêchait du même coup la désignation d'un successeur au président de la République Michel Sleiman dont le mandat prit fin en mai 2014. En janvier 2016, un accord entre les deux principaux partis chrétiens, les Forces libanaises de Samir Geagea et le Courant patriotique libre, permit l'élection de Michel Aoun à la présidence de la République. La vacance institutionnelle entre 2013 et 2018 s'accompagna d'une dégradation des services publics. En 2015, d'importantes manifestations dénoncèrent la gestion défaillante des déchets, tandis que certains secteurs, comme l'éducation ou l'électricité (avec un recours massif aux générateurs privés), étaient de plus en plus privatisés. La croissance économique se fondait en grande partie sur les remises des Libanais de la diaspora et l'endettement de l'État. En 2018, celui-ci atteignit le niveau inquiétant de 150 % du PIB, ce qui mit en péril jusqu'à la Banque centrale du pays.

En octobre 2019, éclata une nouvelle révolution, présentée comme telle par les manifestants. Les manifestations se succédèrent à Beyrouth et dans les grandes villes pour dénoncer l'incurie de tous les dirigeants du pays, toutes confessions confondues : « tous, c'est-à-dire tous » était un des slogans repris par les foules. Ce mouvement de protestation s'éteignit cependant en quelques semaines. Il n'avait pas de leader incontesté, était menacé de répression, et, surtout, fut englouti par la pandémie de Covid-19 et la crise économique.

En mars 2020, l'État libanais déclara renoncer à rembourser les dettes arrivées à échéance. Ce défaut de paiement plongea le pays dans la déroute financière. En quelques mois, la livre libanaise perdit 90 %

de sa valeur et l'inflation se mit à galoper. La Banque mondiale estimait en 2022 que 80 % de la population vivait au-dessous du seuil de pauvreté. La guerre en Syrie, la banqueroute de l'État libanais, la pandémie de Covid-19 et l'explosion du port de Beyrouth le 4 août 2020 figurent parmi les causes directes de cet effondrement, accentué par l'attitude nouvelle des bailleurs de fonds traditionnels de l'État libanais : la plupart d'entre eux conditionnent désormais le versement d'éventuelles aides à la mise en œuvre effective de réformes structurelles. Face à leurs exigences, les élites politiques et économiques prédatrices, divisées par les tensions régionales et internationales, ont choisi la paralysie des institutions. Personne, parmi les hommes politiques, n'a véritablement intérêt à reconnaître l'ampleur de la crise bancaire et financière, encore moins à engager de coûteuses réformes. Si le Liban reste un pays plus libéral que bien d'autres dans la région, des meurtres et violences, comme l'assassinat en février 2021 de Lokman Slim, intellectuel chiite critique à l'égard du Hezbollah, viennent rappeler les enjeux de pouvoir. Ils rappellent aussi que la violence confessionnelle peut resurgir, comme en octobre 2021 lors des affrontements entre partisans du Hezbollah et de Amal et partisans des Forces libanaises à Beyrouth. En mai 2022, les élections législatives ne changèrent pas véritablement la donne, l'opposition – un rassemblement de personnalités et d'organisations politiques qui dénoncent le « système » politique (le confessionnalisme, le népotisme, le clientélisme et la corruption) et appellent à des réformes profondes – n'étant pas parvenue à s'unir. L'appauvrissement généralisé de la population renforce en outre les communautés qui fournissent aides et subsides à leurs membres.

Les « révolutions » arabes (Tunisie, Égypte, Libye, Syrie)

Le sombre tableau d'aujourd'hui ne devrait pas faire oublier que l'espoir avait eu son heure. Loin des fractures entre chiites et sunnites, entre pro-Iraniens et pro-Saoudiens, le grand moment révolutionnaire de 2011 avait révélé la vitalité et les attentes des sociétés arabes. Il était le résultat d'années de gestation, que peu d'observateurs avaient su réellement décrire et analyser, de mouvements de la « société d'en-bas », non seulement ceux des jeunes, mais aussi, dans bien des pays, ceux des ouvriers. Les révolutions exprimèrent l'exaspération de larges pans

de la population face à la croissance des inégalités, encore amplifiée par la crise de 2008, face au déclin des services publics, face à la corruption de l'État et à l'arbitraire policier. Au-delà de ces traits communs entre les révolutions, les différences sont notables selon les pays. L'intervention d'acteurs extérieurs fut également très variable : inexistante en Tunisie, très réduite en Égypte malgré les récits complotistes, massive en Syrie ou en Libye, ainsi qu'à Bahreïn. En 2019, en Algérie, en Irak, au Soudan, au Liban, d'autres révoltes (*Hirâk*, « mouvement ») éclatèrent, qui apparurent comme une seconde vague des révolutions arabes. Trois ans plus tard, en 2022, la contre-révolution conservatrice, servie par la pandémie de Covid-19 et les confinements, semblait partout l'emporter, avant que le soulèvement iranien ne fasse irruption.

Revenons sur le printemps arabe de 2011. En Tunisie comme en Égypte, c'est hors des structures nationales des syndicats (considérés comme inféodés au régime) qu'éclata la grande vague contestataire. En Syrie ou en Égypte, des associations de bienfaisance (*jam'iyya khayriyya*) de toute sorte s'étaient développées à partir des années 1990 et peu à peu professionnalisées sous surveillance étroite de l'État, alors même que leur dépendance s'accroissait vis-à-vis des bailleurs de fonds internationaux, qu'il s'agisse des pays occidentaux ou des pays du Golfe. Les ONG venaient répondre au désengagement de l'État dans les domaines éducatif et caritatif, dans la politique de santé ou dans la politique environnementale. Se voulant apolitiques, contraintes de composer avec des régimes politiques autoritaires, ces associations urbaines privilégiaient les sociabilités traditionnelles, celles du quartier, de la famille, de l'appartenance confessionnelle. Elles remirent pourtant en cause, par leur nature même, l'impéritie de l'État autoritaire et la confiscation de l'accès aux ressources par quelques groupes. Elles introduisirent enfin des formes de militantisme, prélude aux révolutions de 2011, et certaines ONG au rôle politique émergèrent dans les années 2000, comme, en Tunisie, la Ligue tunisienne des Droits de l'homme (fondée en 1976), le Conseil national pour les libertés en Tunisie et le Rassemblement pour une alternative internationale de développement.

Dans l'Égypte de Moubarak, à partir de 2004, un « gouvernement d'hommes d'affaires » avait accéléré la mutation néolibérale de l'économie égyptienne et la liquidation du secteur public. Hosni Moubarak remporta la première élection présidentielle officiellement multipartite d'Égypte avec 88,5 % des voix, le 9 septembre 2005. Malgré les

performances économiques du pays, la corruption liée au régime et la dégradation de la situation sociale amplifièrent le mouvement de contestation. Les grèves de 2007 touchèrent non seulement le secteur public, mais aussi le secteur privé. Le mouvement du 6 avril 2008, né dans les grandes usines de Mahalla al-Kubra (une ville du Delta), fut appuyé par l'intelligentsia cairote et par les mouvements de jeunes contestataires. Les ouvriers demandaient un salaire minimum mensuel de 1 200 livres. Lorsque la révolution triompha, des grèves importantes se multiplièrent dans tout le pays. Faute de vraie représentation et par manque de syndicalisation, les ouvriers, dont les revendications étaient dédaignées comme catégorielles par les jeunes progressistes des classes moyennes supérieures, continuèrent à agir principalement sur le plan local.

Autres prémices des révolutions de 2011, des manifestations d'étudiants avaient éclaté dès 2003 contre le pouvoir du président Moubarak, et des formes de vie politique locale renaissaient en Égypte. Contrairement à la Tunisie, muselée, une nouvelle presse égyptienne exprimait des opinions critiques. Les télévisions satellites libéraient dans d'innombrables émissions d'un genre nouveau une parole parfois anodine, mais où s'exprimaient des individus, hommes et femmes, leurs rêves et leurs besoins. Le cinéma égyptien lui-même, durant les années 2000, proposa des films contestataires qui remettaient en cause le discours dominant ou levaient le tabou sur des questions sociales et politiques : corruption, torture, tensions interconfessionnelles, collusion du pouvoir et des islamistes dans des affaires juteuses, arbitraire policier, voire (en 2009 dans le film *Le Dictateur* de Îhâb Lam'î) prédiction d'une révolution et de son échec.

Lorsque les révolutions tunisienne et égyptienne éclatèrent, on insista à juste titre sur le rôle de Facebook dans les mobilisations animées, non seulement par des jeunes de plus en plus instruits, mais aussi par des jeunes de petite classe moyenne, voire de milieux simples et de condition défavorisée qui formaient la masse des manifestants. Tous rejetaient le *nizâm* (à la fois régime et système) en parlant de dignité. Les filles, voilées ou non, participaient. En Occident, on s'étonna du caractère séculier et sécularisé des revendications de sociétés que l'on décrivait depuis 1979 environ, depuis 2001 surtout, comme essentiellement islamiques, voire naturellement islamistes. Or ce n'est pas un État islamique que réclamaient les manifestants. Comme l'écrit Hamit Bozarslan, « le colonialisme, l'autoritarisme, l'islamisme, la donne confessionnelle, la question palestinienne même, parurent, durant cette courte période, cesser de

fonder l'altérité dans le monde arabe. Même l'impératif de s'accrocher à une tradition, à une authenticité […] semblait ne plus faire sens »[12].

La base idéologique des régimes était devenue message creux depuis plusieurs décennies, et les sociétés ne toléraient les États autoritaires que parce qu'ils jouaient un rôle de redistribution et assuraient les services attendus (santé, enseignement, infrastructures). Or, pour l'ensemble de la région, le processus de libéralisation de l'économie, à l'œuvre depuis l'*infitâh* (ouverture) des années 1970 mais amplifié depuis les années 1990 (Égypte) ou 2000 (Syrie), avait accentué des déséquilibres entre régions, entre villes et campagnes, et fait perdre à l'État son pouvoir de redistribution. Nul hasard si c'est de Gafsa, où la Compagnie des phosphates avait supprimé des milliers d'emplois, et de Sidi Bouzid, au centre-ouest négligé de la Tunisie, que naquit la révolte ; nul hasard si ce sont d'abord le monde rural et les régions délaissées par l'État qui, en Syrie, s'engagèrent dans le soulèvement. En Égypte, la vague d'économie libérale depuis 1991, la forte et très inégale croissance du début des années 2000, les déceptions des classes moyennes paupérisées et l'aggravation spectaculaire des écarts sociaux s'alliaient, de façon inédite, à une information diversifiée, grâce aux télévisions satellites et à Internet. À partir du milieu des années 2000, des incidents confessionnels de plus en plus graves posaient la « question copte » avec une netteté sans précédent et renvoyaient à la citoyenneté en général, devenue la question centrale.

C'est alors, à partir du milieu des années 2000, qu'éclatèrent dans toute la région des contestations de tous ordres. Ce fut le cas au Liban en 2005, comme on l'a vu. En Iran, en 2009, le mouvement de contestation « vert » révéla la vigueur de l'opposition au régime du président Ahmadinejad dans une société civile qui ne s'accommodait plus ni des freins ni de la crise économique dus à l'embargo. L'opposition, très durement réprimée, ne donna pas naissance à une révolution, mais l'élection en juin 2013 d'un nouveau président, Hassan Rohani, considéré par l'Occident comme « modéré » et pragmatique, permit une certaine détente – dans le cadre d'un régime toujours très répressif.

C'est en Tunisie que la dynamique révolutionnaire prit naissance en décembre 2010 avec le suicide par le feu de Mohammed Bouazizi devant la préfecture de Sidi Bouzid : le jeune homme, un vendeur à la sauvette dont la charrette et même la balance avaient été confisquées,

12. Hamit Bozarslan, *Révolution et état de violence. Moyen-Orient 2011-2015*, CNRS Éditions, Paris, 2015, p. 10-11.

et qui n'avait pu se faire entendre d'aucune instance, mourut deux semaines plus tard. « Du pain, de l'eau, oui ; Ben Ali, non », scandait la foule. Le parti né dans l'ombre des Frères musulmans, En-Nahda, ne fut pas l'instigateur de la révolution, non plus que le puissant syndicat tunisien, l'Union générale tunisienne du travail (UGTT), qui ne la rallia que tardivement. Sous la pression de la foule et sur le conseil de la hiérarchie militaire, le président Ben Ali prit finalement la fuite pour l'Arabie Saoudite le 14 janvier 2011.

Tous les partis et tendances participèrent à l'élaboration d'une nouvelle République et à l'organisation des élections pour former une Assemblée Constituante. Le parti En-Nahda, fondé en 1981 (sous le nom de Mouvement de la tendance islamique) et interdit en 1989, fut bientôt autorisé et son leader Rachid Ghannouchi rentra d'exil. En-Nahda était sans doute le seul mouvement d'opposition organisé : s'il puisait son origine dans la confrérie des Frères musulmans (Ghannouchi avait même, un temps, représenté la Tunisie au sein de l'organisation internationale des Frères), il avait commencé à s'éloigner de la ligne fériste dès les années 1990, au point qu'en Égypte, dans les années 2000, les Frères musulmans interdisaient à leurs membres la lecture des ouvrages de Ghannouchi, considérés comme trop libéraux. En 2011, En-Nahda et les Frères Musulmans égyptiens ne partaient donc pas du même point. L'écriture d'une nouvelle Constitution suscita de longs débats autour des définitions de l'identité tunisienne, sur fond de violences et d'émergence de groupes islamistes variés, décrits de façon rapide par les médias comme salafistes. Le 23 octobre 2011, les Tunisiens votèrent en masse pour En-Nahda, portant au pouvoir un parti qui affichait sa proximité avec l'AKP de Recep Tayyib Erdoğan en Turquie. Né de la scission du Fazilet (parti de la Vertu), à l'instar du Saadet Partisi (parti de la Félicité), plus conservateur, l'AKP était lui aussi issu de la « mouvance fériste ».

Quand éclata la révolution tunisienne, le calme semblait régner en Égypte. En réalité, de fortes tensions s'accentuaient. Même les soutiens du régime, l'armée en tête, avaient commencé à contester le clan familial qui entourait le président, et l'aspect dynastique que prenait la succession prévisible de Moubarak en faveur de son fils Gamal, tandis que militants et opposants manifestaient en petit comité. Lorsque rendez-vous fut pris pour une manifestation le 25 janvier 2011, nul ne pensait que cette date marquerait le début de la révolution et le succès de la manifestation, encouragé par l'exemple tunisien, surprit ses organisateurs eux-mêmes. L'utopie de Tahrir – la place du Caire où se réunissaient les manifestants – dura

dix-huit jours qui aboutirent à la démission de Moubarak, lâché par l'armée, le 11 février 2011. À Tahrir, ce furent bien jeunes et vieux, individus et familles, coptes et musulmans, et même hommes et femmes qui manifestèrent pour demander la chute du régime, la liberté, la dignité et la justice sociale. Cette mixité sociale et surtout de sexe était extraordinaire au sens propre du terme. Il y avait eu très peu de femmes à manifester en 1919 (et elles manifestèrent en carriole ou en voiture), et les manifestations n'étaient pas mixtes. Même en 1977, les manifestations étaient ségrégées. « Pain, liberté, justice sociale » scandaient les manifestants de 2011. Ces manifestations pacifiques spontanées, d'où les slogans islamistes étaient absents, donnèrent une grande légitimité à la révolution, reconnue par les puissances occidentales. Une immense fierté s'empara des Égyptiens dont la majorité, en province surtout, avait vécu les événements dans la crainte : « *Egyptian and proud* » arboraient les tee-shirts bientôt vendus à la jeunesse sur la place Tahrir.

Une fois Moubarak renversé, le pouvoir échut à l'armée durant les dix-huit mois qui suivirent. Malgré des efforts de réforme et un début de lutte contre la corruption, elle ne procéda à aucun moment à un réel renversement du régime – resté en place pour l'essentiel de ses cadres – a fortiori à aucune épuration dans ses rangs, alors qu'elle était toujours reconnue par la population égyptienne comme ciment et protection de la nation. La montée des tensions communautaires et confessionnelles depuis trois décennies déboucha sur de véritables pogroms contre des coptes par des mouvements salafistes. L'absence de police favorisa une insécurité grandissante, toute nouvelle en Égypte.

En Libye, l'espoir d'une révolution aussi pacifique que les révolutions tunisienne ou égyptienne s'avéra bientôt illusoire. Ce fut une guerre civile qui opposa dès le début partisans et opposants au régime de Kadhafi, selon des lignes de fracture qui correspondaient à des oppositions anciennes entre la Tripolitaine à l'ouest, près de Tripoli, la capitale, et la Cyrénaïque à l'est, avec sa capitale régionale de Benghazi. À cela s'ajoutaient des jeux d'allégeances tribales que le régime avait entretenues depuis le putsch de Kadhafi en 1969. Les tribus libyennes qui jouèrent un rôle majeur dans la révolution avaient été puissamment remodelées par l'urbanisation, les mutations économiques et de fortes migrations. Extrêmement violente, la répression menée par le régime conduisit à la radicalisation de groupes armés qui luttaient au nom de l'islam. L'intervention militaire de l'OTAN en mars 2011 accéléra la chute du régime et la proclamation d'un Conseil national de Transition,

le 8 août 2011. Kadhafi, en fuite, fut tué le 20 octobre 2011. Le pays sombra dans le chaos et la loi des milices, et bientôt éclata, à l'été 2014, une deuxième guerre civile. La coalition islamiste Fajr Libya (Aube de la Libye) qui s'empara de Tripoli ne reconnut pas la légalité des élections parlementaires de 2014, remportées par une majorité hostile à l'islam politique, et rétablit le Parlement élu en 2012 – Parlement dont le mandat avait pourtant expiré. Le gouvernement reconnu par la communauté internationale fut alors contraint à s'exiler dans l'est du pays.

Bien qu'un accord de réconciliation ait été signé sous l'égide de l'ONU entre des membres des deux camps (accord de Skhirat au Maroc le 17 décembre 2015) en vue de former un gouvernement d'union nationale, le pays reste divisé entre le gouvernement de Tobrouk, dans l'est du pays, reconnu par la communauté internationale après les élections de juin 2014 et celui de Tripoli, lié à la ville de Misrata, proche des Frères musulmans, et soutenu par le Qatar et la Turquie. Parti de Benghazi, le maréchal Haftar, soutenu par l'Égypte, les Émirats arabes unis, la France, la Russie et finalement les États-Unis, avait combattu les islamistes. Il tenta une offensive sur Tripoli en 2020, en vain, notamment à cause de l'opposition de la Turquie et du Qatar. En mars 2021, un gouvernement de transition s'engagea dans un processus de paix sous l'égide de l'ONU, qui devait conduire à des élections législatives et présidentielles en décembre 2021. Mais le report du scrutin et l'échec des négociations accentuèrent encore le blocage politique entre le gouvernement de 'Abd el-Hamid Dbeibah à Tripoli, et celui de Fathi Bachagha à Syrte. Quand le gouvernement de Dbeibah plaça un proche de Haftar à la présidence de la Compagnie nationale pétrolière (NOC), institution cruciale du pays, il redonna à celui-ci une carte essentielle. L'économie libyenne, particulièrement peu diversifiée, dépend toujours, pour l'essentiel, de la production pétrolière qui reste l'une des clés des conflits pour le pouvoir. Et bien que le secteur public emploie l'essentiel des Libyens, le taux de chômage reste élevé chez les jeunes.

Dès 2011, la guerre civile en Libye et l'intervention de l'OTAN entraînèrent une prolifération incontrôlée d'armes qui se mirent à circuler dans toute la frange sahélienne, au sud, étendant les conflits du Moyen-Orient au Tchad, au Nigéria, au Niger, au nord du Cameroun et au Mali, déjà déstabilisés par al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI). Ainsi l'Afrique occidentale subsaharienne apparaît-elle désormais dans les configurations géopolitiques du Moyen-Orient. La déstabilisation de la Libye, devenue une plaque tournante du trafic d'armes et de migrants vers l'Europe, menace à ses frontières poreuses la Tunisie, l'Algérie et l'Égypte.

Début 2015, l'État islamique (Daesh) avait profité des désunions libyennes pour s'implanter à Syrte et attaquer le « croissant pétrolier » (c'est-à-dire les ports qui exportent une grande partie du pétrole brut vendu à l'étranger). Les forces pro-gouvernementales reprirent Syrte en juin 2016, et les djihadistes durent fuir. L'État islamique en Libye avait cependant formé des djihadistes qui commirent de graves attentats en Tunisie en 2015, au musée du Bardo, dans un hôtel de Sousse et à Tunis. Les djihadistes de l'État islamique restent présents en Libye dans le Fezzan et dans le désert, notamment sur les territoires de la tribu des Warfalla où ils contribuent à persécuter ou rançonner les migrants d'Afrique subsaharienne.

Contrairement à la Tunisie et à la Libye, l'Algérie et le Maroc parurent avoir échappé au souffle révolutionnaire, malgré d'importantes manifestations demandant des réformes. Au Maroc, Mohammed VI annonça en mars 2011 des réformes constitutionnelles, et laissa en novembre 2011 le parti islamiste Justice et Développement devenir la principale force politique du pays. Peu à peu, l'usure du pouvoir et les compromissions déconsidérèrent en grande partie les partis islamistes marocains, sans pour autant que l'injustice sociale ait cessé ou que le salafisme ait décliné : après la Tunisie, le Maroc fut l'un des pays arabes d'où partirent le plus de djihadistes combattre en Syrie pour Daesh, proportionnellement à sa population.

En Algérie, Abdelaziz Bouteflika (1937-2021), président depuis 1999, promit une plus grande ouverture du jeu politique, mais l'action du pouvoir consista surtout à élever les salaires des fonctionnaires pour apaiser immédiatement toute contestation sociale. Le maintien au-delà du raisonnable d'un président âgé et malade, pourtant candidat officiel du FLN lors des présidentielles de 2014, fragilisa l'avenir algérien, tandis que le régime défendu par l'armée et des groupes d'intérêt continuait à produire un récit national fondé sur la crainte des complots étrangers, et à préserver la manne financière venue de la vente des hydrocarbures – pétrole et gaz. L'aptitude de Bouteflika à gouverner le pays était mise en cause et son entourage familial accusé de corruption. Lorsqu'approcha l'échéance de l'élection présidentielle de 2019 et que le régime envisagea de maintenir Bouteflika au pouvoir, des manifestations considérables éclatèrent à partir du 16 février 2019, chaque vendredi et chaque mardi : c'est ce que l'on appelle le *Hirâk* (« mouvement »). Le chef de l'État dut renoncer à briguer un cinquième mandat et démissionna finalement, sous la pression de l'armée, le 2 avril 2019. C'est l'ancien Premier ministre Abdelmadjid Tebboune qui remporta

l'élection présidentielle du 12 décembre 2019. Bientôt, la pandémie de coronavirus, puis la répression, eurent raison du *Hirâk*. Sans surprise, le FLN remporta les législatives anticipées du 12 juin 2021, dans un scrutin rejeté par le *Hirâk* et une partie de l'opposition, tandis que l'économie rentière, centrée sur le pétrole et surtout le gaz, subissait les soubresauts de la pandémie avant de redémarrer. Située, comme la Libye, aux portes du Sahara, l'Algérie rejette comme elle, sans états d'âme, des milliers de migrants vers le désert du Niger (120 000 migrants refoulés de 2018 à 2022).

En Syrie, la révolution avait commencé au printemps 2011. Les rassemblements pacifiques du début, à Damas et à Deraa, réclamaient davantage de démocratie, avec le slogan « une Syrie sans tyrannie ». Les jeunes, de toute confession, y participaient en masse. Ce soulèvement se transforma rapidement en révolte armée à cause de la brutalité inouïe de la répression. L'Armée syrienne libre (ASL) fut constituée en juillet 2011 par des déserteurs de l'armée régulière, tandis que le Conseil national syrien (CNS), destiné à rassembler les différents courants de l'opposition, était créé le 2 octobre. Il réclamait le départ d'Assad et une Syrie démocratique. Refusant de partir, Bachar el-Assad opta pour la politique du pire et choisit une confessionnalisation à outrance du conflit : ce choix visait à affaiblir et à discréditer l'opposition, d'abord laïque et démocratique, et l'ASL, au discours nationaliste syrien. Très vite, la crise s'internationalisa. Opposés, Arabie Saoudite et Qatar soutinrent et financèrent, via des donations privées ou des ONG islamiques, qui les salafistes, qui les Frères musulmans, et diverses forces anti-Assad, y compris l'EIIL à ses débuts. Le Qatar apporta son soutien à des groupes proches de l'islam politique, tant Frères musulmans que salafistes (notamment Ahrâr al-Shâm, « les Libres du Shâm »). L'Arabie Saoudite apporta l'essentiel de son soutien à l'Armée syrienne libre, le roi 'Abdallah craignant les islamistes de toute tendance. Il y eut une exception pour le groupe Jaysh al-Islâm, issu du salafisme traditionnel, soutenu par des Saoudiens à titre privé, avec le blanc-seing du pouvoir… Les réseaux privés du Golfe (Saoudiens, Qataris et Koweïtiens principalement) participèrent également à ces financements.

Au printemps et à l'été 2013, l'armée syrienne recourut aux armes chimiques contre les populations civiles, notamment kurdes. Le massacre à l'arme chimique de la Ghouta le 21 août 2013 (plusieurs centaines de morts) parut déterminer la France et le Royaume-Uni à intervenir militairement contre le régime syrien, même hors vote de l'ONU, mais les

États-Unis, d'abord partie prenante, se ravisèrent, suivis par le Parlement britannique. La France dut suspendre son projet de frappes aériennes, tandis que la Russie et la Chine opposèrent fermement au Conseil de sécurité de l'ONU, et à plusieurs reprises, leur veto à toute intervention militaire sur le terrain. La violence du régime et les exactions aveugles de nombreux groupes rebelles contribuèrent à fragmenter très vite la Syrie et la société syrienne, avec des déplacements massifs de réfugiés, tant à l'intérieur du pays que vers les pays frontaliers, Liban, Turquie, Jordanie, mais aussi plus loin, en Égypte. L'éclatement de l'opposition syrienne en courants rivaux fit de la Syrie un pays morcelé en territoires dominés par des milices de tout ordre : parmi les troupes loyalistes, l'armée arabe syrienne, les Forces de défense nationale pro-gouvernementales où s'enrôlèrent des druzes, des alaouites ou des chrétiens désireux de défendre leurs territoires, la force al-Quds équipée et entraînée par l'Iran – avec le soutien du Hezbollah libanais, de Gardiens de la révolution et de volontaires iraniens ou pakistanais. Parmi les rebelles islamistes, on trouvait en 2015-2016 : Jabhat al-Nusra, affiliée à al-Qaïda, présente à Alep, et bien implantée dans les grandes villes de l'ouest ; le Front du Levant au nord d'Alep, constitué en décembre 2014 et regroupant, avec le soutien de l'Arabie Saoudite, du Qatar et de la Turquie, divers groupes sunnites ; Ahrâr al-Shâm, décrit comme « salafo-nationaliste », le groupe doté du plus gros effectif et présent dans la quasi-totalité du territoire contrôlé par l'opposition (20 000 combattants au moins) ; Daesh, l'État islamique, au nord-est, qui contrôlait au printemps 2015 plus de 95 000 km², soit la moitié du territoire syrien, il est vrai surtout désertique. Les Américains et la coalition internationale en lutte contre Daesh soutenaient les Forces démocratiques syriennes dont le cœur était formé par les Kurdes des YPG (Unités de protection du peuple), branche armée du PYD (Parti de l'Union démocratique) lui-même antenne syrienne du PKK kurde de Turquie. Les YPG qui contrôlaient les zones kurdes du nord-est du pays étaient épaulées depuis 2015 par des milices chrétiennes du Conseil militaire syriaque ; celles-ci estimaient que seule une action militaire permettrait aux chrétiens de jouer plus tard un rôle politique dans la région. Mais la plupart des derniers chrétiens de Qamishli ou de Hassaké restèrent acquis au régime de Damas, tandis que ceux qui le pouvaient tentaient de partir pour l'Europe.

Toutes les milices étaient financées et soutenues par des États ou mouvements régionaux : l'Arabie Saoudite ; le Qatar ; le Hezbollah libanais qui reconnut officiellement au printemps 2013 son implication aux côtés

du régime syrien ; l'Iran qui combattait, par État syrien interposé, l'Arabie Saoudite et ses milices radicales ; la Turquie qui soutenait la Coalition nationale syrienne et des groupes islamistes comme Ahrâr al-Shâm, tout en laissant passer sur son territoire les djihadistes venus soutenir Daesh… En 2015, le régime avait perdu le contrôle des deux tiers du territoire et dut se contenter de contrôler la « Syrie utile » de Damas, Hama, Homs et la région côtière de Lattaquié, le pays alaouite. Le régime et les milices diverses recoururent à toutes les armes possibles, dont celle du siège : en janvier 2016, on estimait qu'environ 400 000 personnes étaient assiégées, et souvent affamées, en Syrie. Plusieurs guerres s'y déroulaient en parallèle. En avril 2016, le conflit avait déjà fait près de 300 000 morts (dont un tiers de soldats et miliciens pro-régime), au moins 1,5 million de blessés et plus de onze millions de réfugiés ou déplacés, soit la moitié de la population syrienne. Le régime syrien qui luttait pour sa survie avec l'aide russe s'en prenait aux opposants de toute nature avec une extrême cruauté : sur le terrain, son principal ennemi était pourtant Daesh, « l'État islamique », dont l'essor était d'abord une réaction à l'invasion américaine de l'Irak.

L'État islamique : une menace toujours présente

L'effondrement irakien et le conflit syrien avaient favorisé l'essor de Daesh qui n'était initialement qu'une milice islamiste radicale parmi d'autres, d'inspiration salafiste, née en 2006 pour combattre l'invasion américaine en Irak, quelques mois après la mort de son inspirateur, le djihadiste jordanien Abû Mus'ab al-Zarqâwî. Une milice parmi d'autres, à laquelle les circonstances donnèrent une expansion territoriale imprévue et un rayonnement idéologique mondial lorsqu'elle devint l'État islamique en Irak et au Levant (EIIL, *Dawla islâmiyya fî l-'Irâq wa-l-Shâm*, dont l'acronyme Daesh est utilisé de façon péjorative par ses adversaires). Jabhat al-Nusra recevait des financements qataris jusqu'en 2013, ainsi que des financements saoudiens privés. Quand le chef de Daesh, Abû Bakr al-Baghdâdî (1971-2019), révéla que Jabhat al-Nusra était en fait une branche de l'État islamique en Irak, lors de sa déclaration d'une fusion des branches irakienne et syrienne du mouvement pour créer l'EIIL au printemps 2013, une partie des membres syriens refusèrent de rejoindre l'EIIL et conservèrent le nom Jabhat al-Nusra. Leur chef, Abû Muhammad al-Jawlânî (né en 1981), prêta allégeance à al-Qaïda, contre l'EIIL.

Sans doute eût-il été encore possible d'arrêter l'EIIL en janvier 2014 à Falluja, l'une des grandes villes de la province irakienne d'al-Anbar, à 60 km à l'ouest de Bagdad, mais ni les autorités irakiennes, ni les États-Unis, attentistes, ne mesurèrent l'importance de la chute de Falluja. Contrôlant bientôt le tiers de l'Irak (essentiellement les régions sunnites), Daesh prit Mossoul, deuxième agglomération irakienne, en juin 2014 : Abû Bakr al-Baghdâdî y proclama aussitôt le califat, tandis que l'EIIL devint l'État islamique tout court (EI), sans spécification géographique. À Mossoul comme à Falluja ou à Tikrit en juin 2014, comme plus tôt en décembre 2013 à Raqqa ou Deir ez-Zor sur l'Euphrate, l'EI s'implanta selon un schéma éprouvé. S'appuyant par la force et la crainte sur les élites locales, chefs tribaux ou chefs de clan, dont il exigea une allégeance exclusive, luttant ostensiblement contre la corruption, pratiquant une épuration impitoyable et imposant une politique des mœurs d'une extrême sévérité, il diffusa une vision marquée à la fois par une rationalité totalitaire et par un nihilisme eschatologique. Le titre de son magazine *Dabiq,* publié de 2014 à 2016, est le nom d'un village syrien qui, d'après des hadiths connus, sera le site d'une ultime bataille avant le Jugement dernier, quand les musulmans vaincront Byzance et Rome.

La prise de Mossoul en juin 2014 donna à Daesh accès à des ressources considérables – ressources financières (dollars et or de la Banque centrale de Mossoul) estimées à 313 millions d'euros, et armes venues de l'armée régulière irakienne –, tandis que les taxes prélevées et l'exportation illicite de pétrole bon marché vers la Turquie et la Syrie d'Assad assuraient une manne bienvenue. C'était la reprise des pratiques anciennes de l'Irak de Saddam Hussein, à l'époque de l'embargo. Désormais riche, doté d'un pouvoir territorialisé dont n'avait jamais disposé al-Qaïda, et soutenu par l'intégration de cadres venus du Baas et de l'armée de Saddam Hussein, l'État islamique devint en 2014 une puissance étatique entre Syrie et Irak. Comme le résume Matthieu Rey, « l'émergence de l'État islamique tient directement à deux expériences récentes – la guerre civile irakienne et la révolution syrienne – et à une matrice commune – le règne du parti Baas pendant trente ans », c'est-à-dire des régimes où « l'État de droit a cédé la place à une nébuleuse de polices politiques en charge de réduire les populations à l'obéissance d'un chef »[13].

13. Matthieu Rey, « L'État islamique est aussi la créature du baasisme », *Le Monde*, 18 novembre 2015.

Daesh dans son environnement immédiat occupa une partie de l'Irak en concurrence avec l'État officiel, réduit à une clientèle chiite, et une partie du Kurdistan irakien. Massoud Barzani (PDK), président du gouvernement régional du Kurdistan irakien, avait d'abord laissé l'EI s'implanter à Mossoul, tandis que le PDK gardait Kirkouk et ses champs de pétrole, et que les Kurdes du parti de Talabani (UPK) pactisaient pour leur part avec l'État irakien. Les deux factions kurdes, manipulées de longue date par l'Iran (UPK) et la Turquie (PDK), ne perdaient pas de vue le pouvoir à prendre dans l'État indépendant à venir au Kurdistan irakien. Quoi qu'il en soit des dissensions internes, la brève entente de l'EI avec les Kurdes fut rapidement dénoncée par les deux parties : certes sunnites mais surtout nationalistes, les Kurdes devinrent pour l'EI des ennemis.

Quant aux chiites, directement menacés par l'EI, ils furent appelés au djihad contre les « mécréants » par la référence religieuse la plus élevée du clergé chiite duodécimain irakien, le grand ayatollah ʻAlî al-Sîstânî le 13 juin 2014, depuis la ville sainte chiite de Najaf. D'autres factions chiites plus radicales, comme celle du jeune Moqtadâ al-Sadr, leader de l'Armée du Mahdî, agissaient déjà, et très violemment, contre l'EI. Affirmant son soutien à l'État et à l'unité du pays, Sîstânî dut même dénoncer les exactions des forces paramilitaires chiites lors de la reprise de localités sunnites aux mains des djihadistes. Dans les zones-frontières, des villages sunnites qui avaient soutenu Daesh furent détruits par les milices chiites, comme des villages chiites le furent par Daesh : dans ces régions naguère mixtes, les destructions systématiques menées au gré des offensives visaient à empêcher les résidents de l'autre bord de revenir. La confrontation avec Daesh donna aux chefs des milices chiites une puissance nouvelle et renforça le soutien iranien : la confessionnalisation poussée du conflit minait non seulement l'État irakien, mais aussi tout espoir de vie commune.

À partir de l'été 2014, avec la résistance des Kurdes et des chiites, l'expansion de l'EI était stoppée et la conquête de Bagdad désormais impossible. L'Irak était *de facto* divisé en trois parties, le Kurdistan, les régions dominées par les chiites liés à l'État central, et le « Sunnistan », en grande partie contrôlé par les djihadistes. Si on voulait mettre fin au conflit, il fallait se mettre d'accord sur un partage des richesses entre Kurdes, chiites et sunnites. Réduit à un territoire communautaire arabe sunnite, l'EI, en proclamant le califat, optait pour un État dont il soulignait le caractère international, avec ses combattants ouzbeks, tchétchènes,

tunisiens ou européens, tout en s'employant à occuper des zones non sunnites comme les villages chrétiens de la plaine de Mossoul ou le Jabal Sinjar, peuplé par les Yézidis, à cheval sur la frontière syro-irakienne. Les chrétiens de Mossoul choisirent en masse l'exil au Kurdistan plutôt que d'être soumis aux persécutions et aux spoliations qui les attendaient, tandis que les Yézidis considérés par l'EI comme apostats et soumis aux pires exactions furent massacrés, pour les hommes, ou réduits en esclavage, pour les femmes.

Au moment où l'EI proclamait le califat, il abolit symboliquement la « frontière Sykes-Picot » entre Irak et Syrie. S'il faut rappeler que les accords Sykes-Picot de 1916 n'avaient jamais été appliqués comme tels et n'ont pas le sens que leur prêtait l'EI, ils restaient toutefois dans le souvenir comme l'expression d'un volontarisme occidental et colonialiste. Les rejeter permettait à l'EI de nier les États actuels et leurs frontières. Comme l'écrit Pierre-Jean Luizard, « à travers l'internationalisation délibérée du conflit et la dénonciation générale de la légitimité des États de la région, l'État islamique peut (de façon paradoxale du point de vue occidental) se revendiquer alors comme le seul véritable héritier des printemps arabes qui ont contribué à affaiblir ces mêmes États. Il se proclame comme le seul protagoniste totalement autonome et dépendant uniquement de ses bases dans la société civile locale ».

Les États-Unis intervinrent tardivement, le 8 août 2014, en bombardant des positions de Daesh qui menaçait directement le Kurdistan irakien après la prise de Mossoul. Rapidement se forma une coalition de pays occidentaux, auxquels s'allièrent des États directement menacés, à leurs frontières, par l'EI : la Jordanie dont le roi voyait le conflit comme une « Troisième Guerre mondiale » et l'Arabie Saoudite dont le Grand Mufti dénonça le calife al-Baghdâdî comme un usurpateur. À cette coalition se joignirent les Émirats arabes unis, Bahreïn, le Qatar – qui rivalisa longtemps avec l'Arabie Saoudite pour le leadership wahhabite de la région, mais lui faisait désormais allégeance. La coalition servit notamment à aider les Unités de protection du peuple (YPG) kurdes de Syrie qui participaient activement à la lutte contre Daesh.

Au sein de la coalition menée contre l'État islamique et divisée par les arrière-pensées et les calculs (États-Unis, France, Arabie Saoudite, Russie), comme au sein des alliés d'Assad (Moscou et Téhéran), les tensions étaient considérables. La Russie, d'abord aux côtés des pays occidentaux pour condamner l'utilisation d'armes chimiques, ne tarda pas à s'engager militairement aux côtés du régime d'Assad, en justifiant

son intervention en septembre 2015 par la lutte contre le terrorisme islamique mondial. Quant à la Turquie, longtemps attentiste, elle finit par intervenir militairement sur sa frontière fin juillet 2015, en bombardant non seulement les positions de Daesh, mais aussi – c'était son objectif principal – celles du PKK au Kurdistan d'Irak.

Du côté de l'État islamique et des djihadistes, le tableau n'était pas simple : Raqqa était tombée le 6 mars 2013 aux mains de plusieurs groupes, dont Ahrâr al-Shâm, Jabhat al-Nusra et l'Armée syrienne libre, avant que l'EIIL ne s'y impose par les armes contre les brigades rivales en janvier 2014. L'État islamique avait désormais deux capitales, Mossoul en Irak et Raqqa en Syrie. Mossoul fut coupée du monde, la route d'Erbil barrée par des murs de béton, les ponts détruits et les villages environnants minés. En janvier 2015, le réseau mobile fut coupé par Daesh et les habitants devaient se rendre pour téléphoner la nuit sur des collines de banlieue couvertes par le réseau téléphonique kurde. L'EI prétendait suivre la *sharî'a* et elle seule, appliquée par des juges de la façon la plus littéraliste : amputation pour vol, décapitation pour infraction jugée grave, retour de l'esclavage avec les femmes yézidies, devenues des esclaves sexuelles. Dans son armée et ses services de renseignement, d'anciens officiers baasistes jouèrent un rôle essentiel. Outre les considérables revenus du pétrole, l'État prélevait des taxes islamiques comme la *zakât* ou le tribut (*djizya*), appliqué de la façon la plus discriminante aux non-musulmans qui étaient revenus au statut inférieur de « protégés » (*dhimmî*). Selon des informations fragmentaires, une Assemblée consultative en Irak regroupait des prédicateurs, imams, chefs de tribu et notables de l'époque de Saddam Hussein. Une autre Assemblée siégeait en Syrie.

Délibérément obscurantiste autant que moderne, l'État islamique, en Irak, avait épuré son système d'enseignement, qui était centré sur le Coran et le hadith et d'où toute science humaine et sociale était bannie, sans parler des arts plastiques, du sport et, bien sûr, de la musique. Les manuels scolaires enseignaient le maniement des armes. Les fonds de la bibliothèque centrale et de la bibliothèque de l'université de Mossoul furent expurgés, ce qui donna lieu à des autodafés. Enfin, l'État islamique soumit ses sujets à une rigoureuse police des mœurs qui punissait de mort l'homosexualité, interdisait toute mixité et obligeait les femmes à porter le voile intégral et des gants. Musique, danse, alcool étaient interdits : la police de la *hisba* y veillait. La moindre défaillance donnait lieu à exécution spectaculaire par lapidation ou par décapitation. La

lutte affichée contre la corruption avait fait sans doute partie du succès initial de Daesh, mais ses combattants, soit qu'ils aient participé aux razzias contre chrétiens et Yézidis, soit qu'ils trafiquent du pétrole, soit qu'ils aient confisqué les plus belles maisons, vivaient confortablement, tandis que la majorité de la population survivait de plus en plus difficilement, avec la baisse du prix du pétrole et les échecs militaires essuyés par l'EI en 2016. Daesh passait pourtant, aux yeux d'une partie de ses habitants, pour un État qui « fonctionnait », comme avait fonctionné l'État baasiste, souvent avec les mêmes méthodes telles que l'enrégimentement d'enfants et de jeunes. Simultanément, Daesh s'internationalisa, un peu comme al-Qaïda : on a déjà évoqué son action en Libye.

L'État islamique veillait à mener une politique de communication démonstrative, par Internet et par un magazine de luxe diffusé en plusieurs langues (*Dabiq*), à la fois sur sa politique de terreur et ses exécutions de masse, et sur un islam salafiste prosélyte. La volonté de détruire les traces du passé (temples, églises, livres non conformes) démontrait une hostilité profonde au multiculturalisme et au pluralisme religieux, finalement à l'histoire. Désireux d'éradiquer en profondeur les signes d'altérité et de faire du passé table rase, l'EI se livra à la destruction de mausolées chiites ou soufis, comme le mausolée du prophète Jonas sur une colline dominant le site de Ninive et la ville moderne de Mossoul. L'ardeur des djihadistes à détruire les vestiges préislamiques, comme à Palmyre, visait plutôt à provoquer l'Occident. Cela n'empêcha pas Daesh de vendre sur le marché international les manuscrits anciens et les antiquités de toute époque tirées des musées ou trouvées lors de fouilles clandestines : transitant par la Turquie et le Liban, les objets arrivaient à Munich via des intermédiaires turcs, avant d'être revendus dans toutes les capitales occidentales, ou à Dubaï d'où ils partaient pour les États-Unis, pour l'Arabie Saoudite ou pour les Émirats. La CIA estimait en 2015 le montant d'antiquités trafiquées par l'État islamique entre six et huit milliards de dollars, ce qui aurait situé ce trafic au troisième rang mondial du crime organisé, après la drogue et les armes.

Une évidente volonté de terrifier les ennemis, et aussi de provoquer l'Occident par des scènes d'horreur comme les décapitations d'otages, s'affirmait dans cette politique de communication qui était destinée à créer un « choc des civilisations » et empêchait tout retour en arrière pour les combattants enrôlés dans les rangs de Daesh. Non seulement des dons privés continuaient à alimenter l'État islamique, en provenance de pays du Golfe, mais ses troupes furent également renforcées par de

nombreux Tunisiens, Yéménites, Saoudiens ou Égyptiens, ainsi que par des musulmans européens, dont un certain nombre de convertis. L'imaginaire était religieux, non le passage à l'acte. Attirés par Internet, les uns partirent dans un souci généreux et vague de défendre les musulmans ou d'aider les Syriens. D'autres furent sensibles au discours radical de « choc des civilisations » propagé par Daesh. Parmi ces djihadistes occidentaux, le plus important contingent était français, mais en proportion de la population, les Européens les mieux représentés furent les Belges. Beaucoup s'engagèrent par soif d'aventure et par souhait de transformer un itinéraire de petit délinquant en destin héroïque. Certains djihadistes revinrent commettre des attentats terroristes en Europe, à Paris le 13 novembre 2015 et à Bruxelles le 22 mars 2016 : le projet général, conçu par Abû Mus'ab al-Sûrî, ancien compagnon de route syrien de Ben Laden, consistait à provoquer par les attentats une montée de l'islamophobie et, par contrecoup, un ralliement massif à Daesh des communautés musulmanes d'Occident – ralliement qui ne se produisit aucunement.

En Syrie, la guerre civile battait son plein et Daesh était à son zénith lorsque, à partir du 30 septembre 2015, la Russie de Poutine intervint officiellement à la demande du président syrien Bachar el-Assad, en bombardant à son tour les positions de l'État islamique en Syrie, et en réalité celles de l'opposition syrienne. Les bombardements russes avaient quatre priorités : sauver le régime syrien, ancien allié de l'URSS puis de la Russie ; montrer les capacités militaires et diplomatiques de la Russie aux États-Unis et à l'Union européenne, ainsi qu'à la Turquie hostile ; maintenir à Tartous la base militaire russe qui s'y trouvait depuis des décennies, avec accès à la Méditerranée ; éviter le retour en Russie des nombreux Tchétchènes qui combattaient pour Daesh. Un cessez-le-feu entre le régime et l'opposition syrienne, qui entra en vigueur le 27 février 2016, fut annoncé par Moscou et Washington, mais il ne concernait pas les djihadistes de l'État islamique. En mars 2016, les forces aériennes russes amorcèrent leur retrait. L'action russe avait sauvé le régime qui put alors reprendre Palmyre et viser désormais Deir ez-Zor. Elle avait changé la donne pour une opposition désormais divisée en modérés et en djihadistes que noyautaient l'État islamique et Jabhat al-Nusra. Les belligérants en Syrie – les rebelles, le régime ou les Kurdes – concentrèrent désormais leurs opérations contre l'EI qui connut une série de défaites, à un moment où la chute des prix du pétrole l'affaiblissait notablement.

Les aides russes et iraniennes furent décisives pour la reconquête de la Syrie par le régime qui s'appuya sur toutes les armes possibles dont celle du siège. Alep divisée depuis 2012, entre une partie Ouest soumise au régime et une partie Est aux mains de l'opposition, fut impitoyablement bombardée et assiégée à la fin de l'été 2016. En décembre 2016, le régime reprit le contrôle de la ville et les combattants de l'opposition furent évacués vers Idlib. Progressivement le régime restaura son autorité sur les grandes villes et la « Syrie utile ».

En 2017, Daesh reflua. Bombardées par des avions surtout américains, mais aussi français, qui décollaient d'une base aérienne située en Jordanie, Mossoul fut reprise en juillet, Raqqa en octobre. Appuyées par la coalition internationale, les Forces démocratiques syriennes lancèrent une vaste offensive en direction de Deir Ez-Zor. En mars 2019, les dernières poches de résistance de l'État islamique furent conquises. En octobre 2019, Abû Bakr al-Baghdâdî fut tué à Idlib ; en février 2022 son successeur, Abû Ibrâhîm al-Hâshimî al-Qurashî trouva la mort dans la province d'Idlib, lors d'une opération du contre-terrorisme américain. Ces revers ne firent pas pour autant disparaître l'État islamique dont l'influence s'étendit à l'est de Deir Ez-Zor, à la frontière entre l'Irak et la Syrie. En janvier 2022, l'attaque de la prison Sina'a, à Hassaké, par des troupes de Daesh pour libérer ses combattants retenus prisonniers montra que la menace était toujours là.

Des Frères musulmans au pouvoir à la contre-révolution conservatrice en Égypte et en Tunisie

En Tunisie et en Égypte, les révolutions arabes avaient entraîné la venue au pouvoir des Frères musulmans grâce à des élections démocratiques, respectivement en 2011 et 2012. Malgré ce parallélisme, l'évolution d'En-Nahda, issue, comme elle le disait elle-même, de « l'école des frères » (*al-madrasa al-ikhwânjiyya*), l'avait nettement différenciée des Frères musulmans égyptiens.

Longtemps maintenus dans la clandestinité ou dans une action officieuse, les Frères musulmans égyptiens avaient fondé en avril 2011 le parti Liberté et justice qui prônait la réforme. L'Association des Frères elle-même fut maintenue, dans une dualité mal assumée avec le parti. En furent exclus ceux qui, parmi les Frères, souhaitaient une réforme interne : ces réformistes publièrent peu à peu des critiques contre

l'Association des Frères musulmans, dénonçant son caractère totalitaire et le fait qu'elle soit devenue un but en soi. Liés de façon ambiguë au régime de Moubarak dans une dépendance antagoniste mutuelle, les Frères n'avaient donc pas été à l'origine de la révolution dont, pourtant, ils recueillirent les fruits À la différence de la Tunisie, les Égyptiens avaient opté pour l'élection rapide d'une Assemblée législative où triomphèrent le parti Liberté et justice des Frères musulmans et le parti salafiste al-Nour (novembre 2011 et janvier 2012, 70 % des voix en tout pour ces deux partis et leurs alliés). Ce raz-de-marée donna aux islamistes la majorité absolue, mais l'armée, avec le Conseil supérieur des forces armées, conserva le pouvoir jusqu'en août 2012. Au premier tour des présidentielles de juin 2012, derrière le candidat des Frères, Mohammed Morsi, et l'héritier du régime Moubarak, Ahmad Shafîq, on relevait les bons résultats de Hamdîn Sabâhî (candidat de la gauche nassérienne) et de 'Abd al-Mun'im Abû al-Futûh, réformiste ex-Frère, qui avait pris la tête d'une campagne rassemblant islamistes réformistes et figures de la gauche, et reçut, contre toute attente, le soutien du parti salafiste al-Nour. Ces résultats du premier tour comme le très bon score du candidat parvenu au second tour, Ahmad Shafîq, pourtant un *fulûl* (représentant de l'Ancien Régime), auraient dû alerter les Frères sur la réalité des oppositions possibles. La victoire très courte de Morsi (51 %) soulignait les tensions à venir, d'autant que cette élection, la première élection démocratique au suffrage universel en Égypte, avait vu le Qatar intervenir lourdement pour financer la campagne du nouveau président et sa propagande. De leur côté, les Frères musulmans en Tunisie (le parti En-Nahda) avaient obtenu en octobre 2011 la majorité relative aux élections à l'Assemblée constituante, et un Premier ministre issu de leurs rangs avait formé un gouvernement de coalition. En Tunisie comme en Égypte, les partis religieux triomphaient, apparemment sur le modèle turc de l'AKP, alors au pinacle. Des divisions, longtemps masquées par la solidarité face à la répression, apparurent toutefois : au courant des Frères musulmans, lui-même varié, s'ajoutait la variété proliférante des mouvements salafistes qui oscillaient entre une version littéraliste, apolitique et piétiste, une version réformiste (avec la formation de partis), et une version radicale, djihadiste dans sa forme extrême.

Sans expérience du pouvoir, les Frères firent en Égypte de nombreuses erreurs : dans le domaine économique dont ils ne comprirent pas le caractère prioritaire, tandis que s'effondraient les infrastructures étatiques ; dans le domaine politique en sous-estimant leurs adversaires,

magistrats, intellectuels, militaires et policiers, et finalement les salafistes, au départ leurs alliés objectifs ; dans le domaine social, l'organisation syndicale fériste refusant le pluralisme syndical demandé par les révolutionnaires de 2011. De son côté, l'islam « officiel » d'al-Azhar, affaibli par les compromissions avec le Parti national démocratique au pouvoir, mais surtout par le vieillissement de ses cadres face à une jeunesse avide d'autres repères et d'autres médias, continuait cependant à jouer un rôle important, et bientôt militant, contre les Frères musulmans. Le maintien en place de nombreux cadres du régime précédent, les rivalités entre salafistes et Frères, comme leur impréparation à l'exercice du pouvoir, devaient contribuer à l'échec final des Frères : pas de programme précis, hors les formules incantatoires, dans les domaines économique et social, encore moins sur le pluralisme et les minorités religieuses, et pas même de politique claire d'alliance (ou non) avec les salafistes ou avec les partis non religieux.

Les Frères s'insérèrent dans les réseaux mafieux de commerce d'engrais ou de financement des campagnes, ce qui conduisit à un endettement sans précédent des paysans égyptiens. Des séries de mesures déclamatoires et menaçantes sur les mœurs, la liberté des femmes et les coptes finirent par inquiéter des Égyptiens surtout avides de voie médiane et de sécurité. L'insistance même des Frères sur la morale permit à leurs adversaires de les dénoncer d'autant plus facilement comme menteurs ou hypocrites quand il s'avéra qu'ils profitaient à leur tour du système. La pauvreté s'accroissait : si un tiers des habitants de Haute-Égypte vivaient sous le seuil de pauvreté en 2011, ils étaient déjà plus de la moitié en 2013.

D'abord très populaire, le président Morsi adopta bientôt une politique sectaire pour récupérer à son profit le nationalisme égyptien attaché à l'État, au prestige de l'armée et à la justice sociale. Lui-même passait pour n'agir que sur ordre du Guide suprême des Frères et de Khayrat al-Shâtir, un millionnaire, véritable homme fort de la confrérie. Quand Morsi tenta de s'arroger des pouvoirs exceptionnels en décembre 2012, une désaffection massive succéda au triomphe des Frères, et le mouvement Tamarrod (Rébellion), soutenu par l'appareil sécuritaire, n'eut aucun mal à remporter des millions de signatures (22 millions au 29 juin 2013, selon un chiffre non vérifié), pour demander le renversement du régime des Frères.

Ce fut chose faite le 30 juin 2013 avec le coup d'État (baptisé « deuxième révolution ») du maréchal al-Sissi – incontestablement

soutenu par une grande majorité de citoyens égyptiens, mais aussi par l'Arabie Saoudite exaspérée par le soutien du Qatar aux Frères musulmans et inquiète de voir se développer un autre modèle d'islam conservateur, mais plus démocratique. Le nouveau pouvoir égyptien réprima avec une extrême brutalité les sit-in des Frères musulmans, tués par milliers. La Constitution fut suspendue, la confrérie encore une fois interdite. À partir du 3 juillet 2013, les Frères furent à nouveau pourchassés, emprisonnés, condamnés à mort ou à de longues peines lors de procès de masse expéditifs, en proie à un lynchage médiatique obsessionnel qui tendit à leur attribuer toutes les difficultés de la société égyptienne. De 2013 à 2016, au moins 40 000 personnes furent emprisonnées.

Une opinion dominante crut reconnaître un complot américain et sioniste, soutenu par l'argent du Qatar, dans l'arrivée même des Frères au pouvoir et dans le dépeçage programmé de l'Égypte et du Moyen-Orient, dont la Syrie et l'Irak faisaient les frais. Quant aux Frères, incapables de reconnaître leurs erreurs et fidèles à une idéologie essentiellement qutbiste ou, peut-être davantage encore, à un conservatisme obtus peu idéologique, ils arguaient que les suppôts de l'ancien régime soutenu (lui aussi !) par les États-Unis, par les sionistes et par l'argent saoudien, ne les avaient laissés accéder au pouvoir que pour mieux les faire échouer et finalement les éliminer. Ainsi le durcissement des analyses et des points de vue ne laissa aucune place à un débat démocratique entre partisans et adversaires des Frères, dans une manière de *Kulturkampf* caricatural, selon le mot de Hamit Bozarslan. Le retour des Frères à la clandestinité favorisa le développement d'un terrorisme sporadique en Égypte contre les postes de police et les militaires, une guérilla et bientôt une véritable guerre dans le Nord-Sinaï, menée par les djihadistes des Ansâr Bayt al-Maqdis (les Défenseurs de Jérusalem, groupe appelé ensuite Wilâyat Sinaï, la Province du Sinaï).

De leur côté, les salafistes, qui soutenaient avec enthousiasme le pouvoir du maréchal al-Sissi, reprenaient du terrain. L'implantation de Daesh en Libye menaça, à partir de 2015, les frontières occidentales du pays. Des attentats de l'État islamique visèrent particulièrement les coptes : ainsi deux attentats à la bombe contre des églises le 9 avril 2017 à Tanta et à Alexandrie. L'État islamique fut aussi désigné comme responsable de l'attaque contre une mosquée du Sinaï fréquentée par des soufis en novembre 2017 (300 morts). Le pouvoir égyptien en profita pour réprimer durement toute critique, qu'elle émane des islamistes, des anciens révolutionnaires, des militants des droits de

l'homme, ou des féministes. La hantise d'un vaste soulèvement social entraîna des milliers d'arrestations et de disparitions, dues à la police ou à la Sûreté d'État : sans doute ces disparus sont-ils morts sous la torture, comme Giulio Regeni, jeune chercheur italien enlevé le 25 janvier 2016 et retrouvé mort le 3 février.

Les efforts du gouvernement d'al-Sissi pour appliquer les réformes demandées par le FMI portèrent cependant des fruits : en juillet 2014, alors qu'un tiers du budget du pays était consacré aux subventions du secteur énergétique(essence et électricité), qui profitaient surtout aux plus aisés et détournaient les ressources publiques aux dépens des dépenses d'éducation, le gouvernement choisit de les réduire drastiquement afin de maintenir les subventions alimentaires. La réforme du système de subvention du pain au Caire en août 2014, dans le reste du pays au printemps 2015, permit d'éliminer les fraudes à grande échelle depuis des décennies.

La Conférence économique internationale pour l'Égypte, le 15 mars 2015 à Charm el-Cheikh, avec vingt-deux chefs d'État présents et 3 500 participants, se termina par l'annonce de 36,2 milliards de dollars de contrats (en grande partie dans le secteur énergétique, pour le développement de nouveaux champs pétrolifères et gaziers), auxquels s'ajoutaient 5,2 milliards de dollars en prêts et aides, notamment de l'Union européenne, et des contrats d'investissement pour 18,6 milliards de dollars. Un accord-cadre tripartite entre France, Émirats arabes unis et Égypte prévoyait le développement du secteur énergétique, des transports et des télécommunications. Grand projet, le doublement du canal de Suez fut inauguré le 6 août 2015 après une souscription nationale qui fut un grand succès et un an de travaux menés en un temps record. La construction de nouvelles villes pour désengorger Le Caire est en cours, et la nouvelle capitale bientôt achevée et desservie par un monorail futuriste a été à l'origine de nombreux emplois. Le système ferroviaire est en train d'être modernisé. En Haute-Égypte, la construction de ponts et de routes illustre la création à marches forcées d'infrastructures nouvelles. Les projets et leur réalisation se heurtent au manque de retombées pour les plus pauvres, voire pour une classe moyenne, dans un pays où l'armée continue à monopoliser les richesses. Importante source de revenus avant 2011, le tourisme, durement frappé dans la vallée du Nil depuis la révolution, se maintint en mer Rouge jusqu'à un attentat en octobre 2015 contre un avion russe, revendiqué par le groupe Wilâyat Sinaï lié à l'État islamique. La sécurité revenue vers 2016-2017 permit

un retour des touristes avant la rupture due aux deux années de Covid. Mais la reprise dynamique de la natalité depuis la révolution (croissance estimée de 2,3 % par an) assombrit fortement l'avenir d'un pays qui, peuplé de plus de 100 millions d'habitants sur une surface agricole utile réduite que la révolution contribua à amputer, dépend plus que jamais de l'extérieur.

En 2016, la dévaluation de la livre égyptienne provoqua un appauvrissement de la population et entretint une forte inflation (plus de 30 % par an). Certains indicateurs macro-économiques s'améliorèrent ensuite, mais pour une courte durée : la crise du Covid, privant l'Égypte de la manne touristique, plomba bientôt la croissance et renforça l'endettement de l'État. Une nouvelle dévaluation (20 %) eut lieu au début de 2022. La croissance sembla repartir (+ 8 % pour le début de l'année) avec la reprise du tourisme, de la circulation dans le canal de Suez, des industries manufacturières et de bâtiment. Mais l'inflation galopa à nouveau (plus de 15 %) et les hausses du prix des matières premières agricoles continuèrent à peser lourd sur le budget de l'Égypte (premier importateur mondial de blé), surtout après l'invasion de l'Ukraine par la Russie. Pour les reconstituer, l'Égypte souhaite augmenter les exportations de gaz naturel liquéfié qui était exploité depuis 2017 (gisement gazier d'Al-Zohr) pour répondre en priorité à une demande locale en plein essor. Pour accroître ses exportations de gaz et reconstituer ses réserves en devises, l'Égypte a ainsi décidé d'investir massivement dans les énergies renouvelables en espérant produire 42 % de son électricité en 2035. Selon des chiffres officiels, la dette atteindrait 90 % du PIB, mais dépasserait 100 % selon l'opposition. Pour combler ces déficits, le président Sissi lança en 2022 un vaste programme de privatisation à travers le Fonds souverain d'Égypte. Deux entreprises de l'armée (dont l'emprise économique représente peut-être 45 % de l'économie égyptienne) seraient concernées. Les pays du Golfe (Arabie saoudite, Émirats Arabes Unis) et la Chine où le Président Sissi se rendit à plusieurs reprises, s'imposent comme les partenaires privilégiés de ces privatisations qui menacent l'indépendance du pays.

En mars 2018, Sissi avait été triomphalement réélu (97 % des voix) lors d'une élection où son principal adversaire était l'un de ses partisans. Il consolida encore son pouvoir un an plus tard (2019) grâce à une révision constitutionnelle controversée qui lui permit d'allonger son mandat de quatre à six ans et de se représenter pour un troisième mandat à la fin de celui-ci (2024).

En Tunisie, la trajectoire des Frères musulmans tunisiens fut à la fois moins triomphale et moins sombre que celle de leurs homologues égyptiens. Élu avec une majorité relative à l'Asssemblée constituante en octobre 2011, le parti En-Nahda souleva bientôt des inquiétudes par son laxisme envers les tendances salafistes radicales. Les constructions de mosquées se multiplièrent. Dans la confusion, des imams autoproclamés, dont de nombreux salafistes, s'installèrent en 2013 dans des centaines de mosquées. Lorsque des personnalités en vue de l'opposition, Chokri Belaïd et Mohamed Brahmi, furent assassinées, respectivement en février et juillet 2013 (assassinats revendiqués depuis par Daesh), l'affrontement entre tenants de l'islam politique et défenseurs d'une Tunisie « laïque » sembla conduire aux portes de la guerre civile. Sans doute l'exemple égyptien (le coup d'État du 30 juin 2013) fit-il reculer les dirigeants du parti islamiste En-Nahda, ce qui permit la mise en place en décembre 2013 d'un gouvernement de technocrates pour remplacer la coalition dominée par les islamistes. Le 26 janvier 2014 fut adoptée par l'Assemblée constituante, à une écrasante majorité, une nouvelle Constitution, la troisième de l'histoire tunisienne : le préambule rappelait la lutte des Tunisiens pour l'indépendance, le combat pour la démocratie, l'attachement aux droits de l'homme et à une identité arabo-musulmane, ainsi qu'à un État civil républicain fondé sur le droit. Les deux premiers articles de la Constitution n'étaient pas amendables : l'article 1 spécifiait que l'islam était la religion de l'État tunisien, l'arabe sa langue et la république son régime, tandis que l'article 2 insistait sur l'État à caractère civil, fondé sur la citoyenneté, la volonté du peuple et la primauté du droit. L'article 6 affirmait la liberté de conscience et de croyance, ce qui rendait désormais difficiles les poursuites pour apostasie. Le texte prenait aussi des engagements en faveur des femmes : il protégeait les acquis des femmes tunisiennes, et s'engageait à favoriser leur représentativité dans les assemblées élues et à lutter contre les violences dont elles étaient les victimes.

Les élections législatives d'octobre 2014 furent remportées par le parti anti-islamiste Nidaa Tounès (*Nidâ' Tûnis*, Appel de la Tunisie), coalition hétéroclite soutenue par une large base populaire, tandis que l'élection du président Béji Caïd Essebsi, à l'âge de 88 ans, en décembre 2014, montrait la difficulté à renouveler des élites qui n'appartiennent pas aux Frères, dans un pays où des proches de l'ancien régime restaient influents.

En décembre 2014, l'instance Dignité et Vérité, qui devait se pencher sur les crimes commis par le pouvoir entre 1955 et 2013, commença ses

travaux qui devaient durer quatre ans. Ses difficultés illustrent celles de la transition démocratique. Présidée par une femme, Sihem Bensedrine (née en 1950, militante des droits de l'homme), cette instance fut rapidement critiquée pour son choix des victimes à auditionner, au motif que les islamistes y auraient été trop nombreux. L'action de « Dignité et Vérité » fut en outre entravée par les services de l'État, peu enclins à collaborer avec elle, parce qu'elle pouvait mettre en cause certains dirigeants, comme le président élu en 2014, Béji Caïd Essebsi, qui avait été ministre de l'Intérieur de 1965 à 1969. En 2018, le Parlement refusa de prolonger le mandat de l'instance Dignité et Vérité qui remit finalement son rapport en mars 2019 : il dénonçait des décennies d'abus, et recommandait de réformer la justice et les forces de l'ordre.

Au terme du printemps arabe, la fragile démocratie tunisienne semblait pourtant la seule à porter des espoirs d'avenir, grâce au maintien d'une société civile active et bien formée, grâce à des débats démocratiques que les anathèmes réciproques rendaient malheureusement très difficiles. Les espoirs de la révolution, « Liberté, travail, dignité », n'en furent pas moins déçus. L'ampleur de la contestation sociale, alimentée par des taux de chômage de 40 % dans les villes du sud, avait contribué au rejet des partisans d'En-Nahda qui n'avaient pas tenu leurs promesses. Le durcissement de l'opposition islamiste et les circulations d'armes, aux frontières avec l'Algérie à l'ouest, avec la Libye à l'est, entraînèrent un terrorisme qui visa en 2015 les infrastructures touristiques et enfonça le pays dans un marasme économique durable. La répression du mouvement salafiste Ansâr al-sharîʿa (les Défenseurs de la *sharîʿa*) entraîna le basculement de nombreux groupes radicaux dans la clandestinité. Après les attaques terroristes, la Tunisie décida de fermer les mosquées salafistes non réglementaires du pays, et destitua des imams au discours « encourageant l'extrémisme et le terrorisme ». Le projet de loi antiterroriste proposé à l'Assemblée tunisienne fin juillet 2015 comportait néanmoins des dispositions contraires aux normes internationales de protection des droits humains, d'après nombre d'organisations des droits de l'homme (Amnesty International, Human Rights Watch), à cause des définitions imprécises des notions de « terrorisme » et « apologie du terrorisme ».

Comme en Égypte, la majorité d'une opinion publique traumatisée par les attentats et souvent déçue par En-Nahda, qui fut de toutes les coalitions au pouvoir depuis 2011, pense que la seule issue est celle d'un retour à un pouvoir fort. De plus en plus, un discours nationaliste et

souverainiste se fait entendre. Il s'inquiète de l'affaiblissement de l'État et de la souveraineté nationale, face à des islamistes accusés de brader le pays à leurs alliés du Golfe et de faire plus de cas de l'Umma musulmane que de la nation tunisienne, face à des instances et organisations internationales (Union européenne, Fonds Monétaire International) dont les recommandations économiques sont perçues comme des ingérences insupportables dans un pays en proie au chômage comme à l'inflation (6,5 % par an en 2019, un chiffre vraisemblablement sous-évalué, 8,1 % en juin 2022). Une large part de l'opinion tunisienne s'inquiète aussi des ONG favorables à la dépénalisation de l'homosexualité ou à l'égalité entre homme et femme en matière d'héritage, et les accuse de saper les valeurs morales islamiques et la famille, cellule de base de la nation tunisienne.

En juillet 2019, Béji Caïd Essebsi mourut (à l'âge de 92 ans) en cours de mandat. Les élections renouvelèrent largement le paysage politique. Kaïs Saïed, juriste spécialiste de droit constitutionnel, fut plébiscité au second tour de l'élection présidentielle (près de 73 % des suffrages, participation de 57 %) le 15 septembre 2019. Il souleva l'espoir d'une partie de la jeunesse tunisienne en faisant campagne sur le rétablissement de la souveraineté du peuple au-delà des partis politiques considérés comme des agents de fragmentation et de corruption, sur la moralisation de la vie publique et la promotion d'un État fort, sur l'indépendance économique et une meilleure redistribution régionale. Mais lors des élections législatives qui suivirent, aucune majorité claire ne se dessina. En mars 2020, dans un contexte de pandémie de Covid-19 qui plombait l'économie, intervint un attentat suicide contre l'ambassade des États-Unis, signe que le terrorisme n'avait pas disparu. Le bras de fer entre Kaïs Saïed et l'Assemblée des représentants du peuple conduisit au coup de force du 25 juillet 2021. Ce jour de fête de la République, Saïed limogea le gouvernement, suspendit le Parlement (finalement dissous en mars 2022) et fit part de son intention de gouverner par décret. Il annonça la rédaction d'une nouvelle Constitution, soumise à référendum le 25 juillet 2022. Celle-ci mit en place un régime présidentiel fort et plaça la justice sous le contrôle étroit du pouvoir. Le référendum se tint dans un contexte de grave crise économique et financière, et sous la menace d'une interruption de l'approvisionnement en céréales, à cause de la guerre en Ukraine. En 2022, l'inflation dépassait 8 %, l'État peinait à payer ses fonctionnaires et la pauvreté augmentait, pour toucher, selon la Banque mondiale, 23 % de la population tunisienne.

La Syrie exsangue et morcelée

Le catastrophique exemple syrien et irakien avait grandement servi aux régimes égyptien et tunisien à justifier leur politique autoritaire au nom de la sécurité et de la paix. À l'été 2022, la domination du régime Assad s'exerçait sur environ 70 % du territoire de 2011, non sans difficulté, comme le rappelèrent les heurts qui opposèrent ses milices à une partie des habitants de Deraa au printemps 2021. Dans les territoires qu'il contrôlait, le régime organisa en mai 2021 des élections ni libres ni démocratiques qui octroyèrent un nouveau mandat de sept ans à Bachar el-Assad. La Syrie put normaliser ses relations avec certains pays du Golfe, les Émirats et Bahreïn. En avril 2018, une loi permit d'exproprier les personnes déplacées à l'intérieur du pays (sept millions de personnes) comme les réfugiés à l'extérieur (six millions), sous couvert de reconstruction. Des retours eurent bien lieu à partir de 2017-2018, mais ils furent peu nombreux, les témoignages se multipliant sur les arrestations arbitraires et la torture.

Dans un pays ruiné, les besoins les plus élémentaires ne pouvaient plus assurés, même après la victoire du régime. L'ONU estimait en 2018 que 14,6 millions de personnes avaient besoin d'aide humanitaire en Syrie. Aux destructions de la guerre s'ajoutèrent les effets des sanctions américaines contre le régime syrien (Caesar Syria Civilian Protection Act, fin 2019), de la crise libanaise et de la pandémie de Covid-19. En 2021, la monnaie syrienne avait perdu près de 80 % de sa valeur, l'inflation galopait à 140 % et le taux de pauvreté s'établissait à 90 % de la population. Comme dans l'Irak sous embargo (1990-2003), les pénuries renforcèrent le régime syrien : celui-ci se mit distribuer des biens subventionnés, tout en détournant une partie de l'aide médicale et alimentaire qui transitaient par l'ONU et l'UNICEF. L'Iran et la Russie jouèrent un rôle considérable dans la « reconstruction » entre 2017 et 2022 et au-delà. L'Iran reconstruisit et prit le contrôle de centrales électriques à Banyas et Alep, et de routes ; la Russie installa une base aérienne à Lattaquié et assura sa domination sur plusieurs ports, ainsi que sur l'extraction et l'exploitation de phosphates dans la région de Palmyre.

La situation sécuritaire et humanitaire n'était pas meilleure en 2022 dans les régions qui échappaient encore au contrôle du régime. Au Nord et au Nord-Est de la Syrie, dans cette région autonome de fait que les Kurdes appellent couramment le Rojava (« l'Ouest ») et dont le nom officiel est Système fédéral démocratique de Syrie du Nord, les

Forces démocratiques syriennes (FDS), formées par les Américains pour lutter contre l'État islamique, installèrent leur administration, dotèrent le territoire qu'elles contrôlaient d'une Constitution en décembre 2016, et tentèrent de le reconstruire, en dépit de leur manque de moyens et de l'hostilité aussi bien des Turcs que du régime syrien. Raqqa, l'ancienne capitale syrienne de Daesh, est dirigée depuis 2019 conjointement par une maire kurde, Leïla Mustapha, et un maire arabe, Mûshlûb al-Darwîsh. Le régime instauré par les FDS est une mise en œuvre du « confédéralisme démocratique », théorisé en prison par le leader du PKK, Abdullah Öcalan, qui, abandonnant la référence marxiste-léniniste de ses débuts, reprit lui-même les idées d'un écologiste libertaire américain, Murray Boochkin. Projet de démocratisation par le bas, le confédéralisme démocratique se présente comme une alternative à l'État-Nation. Théoriquement décentralisée, l'Administration autonome de la Syrie du Nord et de l'Est s'appuie sur des communes et des institutions d'inspiration féministe et écologiste, émanant de la société civile et regroupées dans le TEV-DEM, ou Mouvement pour la démocratie. En 2022, les Unités de protection du peuple (les YPG), branche militaire du Parti de l'Union démocratique n'en restaient pas moins dominantes dans les FDS et pesaient lourdement sur la société, dans un contexte de guerre latente. L'avenir du « Rojava » demeurait au fond très incertain. Il était exposé aux rancœurs de la Syrie qui n'avait pas renoncé à recouvrer sa souveraineté sur l'ensemble de son territoire de 2011, et aux attaques de la Turquie. Celle-ci, ne pouvant tolérer l'autonomie de cette région kurde dominée par des alliés du PKK, en dépit de leur participation à la coalition internationale contre Daesh, intervint militairement à plusieurs reprises contre les FDS en 2016, 2018 et 2019, et bombarda le nord du Kurdistan irakien en juillet 2022.

Le conflit israélo-palestinien : colonisation, séparation, normalisation

Dès 2011, il était évident que les voisins immédiats de la Syrie, le Liban, la Jordanie, Israël et la Palestine, étaient directement menacés par les répercussions de la guerre en Syrie. En Jordanie, des manifestations avaient réclamé en février 2011 une monarchie parlementaire et la fin de la corruption liée aux privatisations : le roi Abdallah II se lança

alors dans des réformes qui n'apaisèrent qu'en partie une société divisée par des clivages entre autochtones et Jordano-Palestiniens dont les pères étaient arrivés en 1948 ou en 1967. La Jordanie fut fragilisée à nouveau par l'arrivée massive des réfugiés syriens (515 000 dès août 2013, plus de 600 000 en 2015). Nulle surprise si le roi participa à la coalition régionale contre l'État islamique, d'autant que des djihadistes jordaniens combattaient dans les rangs de Jabhat al-Nusra ou de l'EIIL. Un effondrement final de l'Irak aurait été catastrophique pour l'avenir de la Jordanie, menacée par une hausse importante du chômage, notamment dans le sud du pays dominé par les salafistes. Seule l'émigration continue de travailleurs jordaniens qualifiés dans les pays du Conseil de coopération du Golfe allège un peu ce chômage considérable.

En Palestine toute proche, la réforme économique néolibérale n'entraîna pas de révolution en 2011, mais favorisa le retour de pouvoirs locaux de type clanique et une certaine désaffection pour le politique. La défaite du Fatah dans l'Assemblée nationale palestinienne ou les incertitudes du Hamas à Gaza, lui-même obligé de composer avec les clans et les factions, fragilisèrent les acteurs politiques palestiniens. Quant à Israël, tous ses efforts depuis 2000 visèrent d'abord à réprimer la deuxième *intifâda* par tous les moyens : l'armée réoccupa la Cisjordanie en mars 2002, assiégeant Yasser Arafat à Ramallah. À la mort de ce dernier en 2004, Mahmoud Abbas lui succéda comme président de l'Autorité palestinienne et de l'OLP. Ariel Sharon choisit également le retrait unilatéral de Gaza en 2005, colons compris, mais ne se priva pas d'envahir – toujours pour raison de sécurité – le Sud-Liban et, à nouveau, Gaza en 2006. Depuis cette date, Gaza est soumis à un blocus total : plus de deux millions de personnes sont prisonnières d'un territoire exigu, avec une densité de 5 935 habitants au km², soit l'une des plus élevées au monde. L'administration de Gaza par le Hamas depuis 2007 se fait sans contrôle de l'Autorité palestinienne, évincée du territoire après une violente guerre de factions entre Fatah et Hamas. À nouveau, en 2008-2009, 2012 et 2014, 2021-2022, Israël mena des guerres meurtrières contre le territoire dans le but de rendre sûres ses frontières et, surtout, de plaire à l'électorat. Aucun succès décisif, mais des morts et des destructions inutiles. À l'autre frontière de la bande de Gaza, après les facilités consenties au Hamas par le président Mohammed Morsi, l'Égypte d'Abdel Fattah al-Sissi (président depuis 2014) ferma de nouveau le point de passage et les tunnels entre Gaza et le Sinaï.

Israël s'est replié sur une politique purement sécuritaire : le Mur et l'apartheid. En 2002, le gouvernement d'Ariel Sharon décida de construire un mur le long de la Ligne verte, c'est-à-dire la ligne d'armistice de 1949 entre Israël et la Cisjordanie. Il s'agissait, selon les responsables politiques israéliens, d'une « barrière de séparation » pour empêcher les attentats palestiniens contre Israël. Concrètement, ce mur long de 730 km, parfois haut de huit mètres, annexe *de facto* une grande partie de la Cisjordanie, et entraîne le renforcement des contrôles et des check-points. Comme tous les murs, il comporte des points de passage et si les attentats diminuèrent, c'est moins grâce à lui que grâce au recrutement de « collaborateurs » via la prison et la torture, et au contrôle de la population via les check-points et les emprisonnements (4 500 à 5 000 prisonniers palestiniens dans les prisons israéliennes durant la décennie 2011-2021, dont 500 à 700 en détention administrative et près de 200 mineurs). La politique d'incarcération israélienne recourt très souvent à la « détention administrative », pourtant théoriquement une procédure d'exception, héritée du mandat britannique. Elle permet aux autorités d'emprisonner quelqu'un sans jugement, sans lui indiquer ni la raison exacte de sa détention ni sa durée. La durée de la détention administrative est de six mois renouvelables à l'infini. Pour les prisonniers palestiniens, la procédure se déroule devant les juridictions militaires, à huis clos et en hébreu. Les Palestiniens n'ont pas toujours droit à un défenseur, même les enfants. Ce recours fréquent à la prison, au mépris des droits de la défense, dessine une « toile carcérale » (Stéphanie Latte-Abdallah) qui enserre la société palestinienne dans ses rets et participe pleinement de la politique sécuritaire israélienne. Elle s'accompagne d'une forte politique de ségrégation à l'égard des Arabes palestiniens. Les députés arabes israéliens à la Knesset sont vus avec défiance par la droite comme par la gauche israélienne.

En proie à la négation des enjeux démocratiques, au refus du droit international, à une exigence sécuritaire dominante, mais aussi malade de la crise du logement et du coût de la vie, Israël ne paraît pas devoir changer de sitôt de politique : les élections de mars 2015 donnèrent une nouvelle fois, contre les pronostics des sondages, la majorité au Likoud de Benjamin Netanyahou qui avait agité la menace d'un vote massif des Arabes israéliens. L'hétérogénéité de la société israélienne est accrue par des tensions de toutes sortes. Seuls des courants minoritaires de la société israélienne refusent d'assimiler toute critique de la politique

d'Israël à de l'antisémitisme. Si la majorité des Israéliens désapprouvent leur propre gouvernement, jugé responsable de la désintégration du rêve sioniste, et souhaitent, dans l'absolu, une solution à deux États, aucune alternative n'est réellement proposée, la sécurité restant l'obsession générale. Les divisions de la société israéliennes, la multiplication des partis et le mode de scrutin (proportionnel plurinominal avec un seuil électoral relevé à 3,25 % depuis 2015) conduisent à des élections répétées, résultat de la chute de gouvernements de coalition à la durée de vie éphémère. Entre avril 2019 et septembre 2022, les Israéliens se rendirent quatre fois aux urnes pour élire la Knesset (avril 2019, septembre 2019, mars 2020, mars 2021).

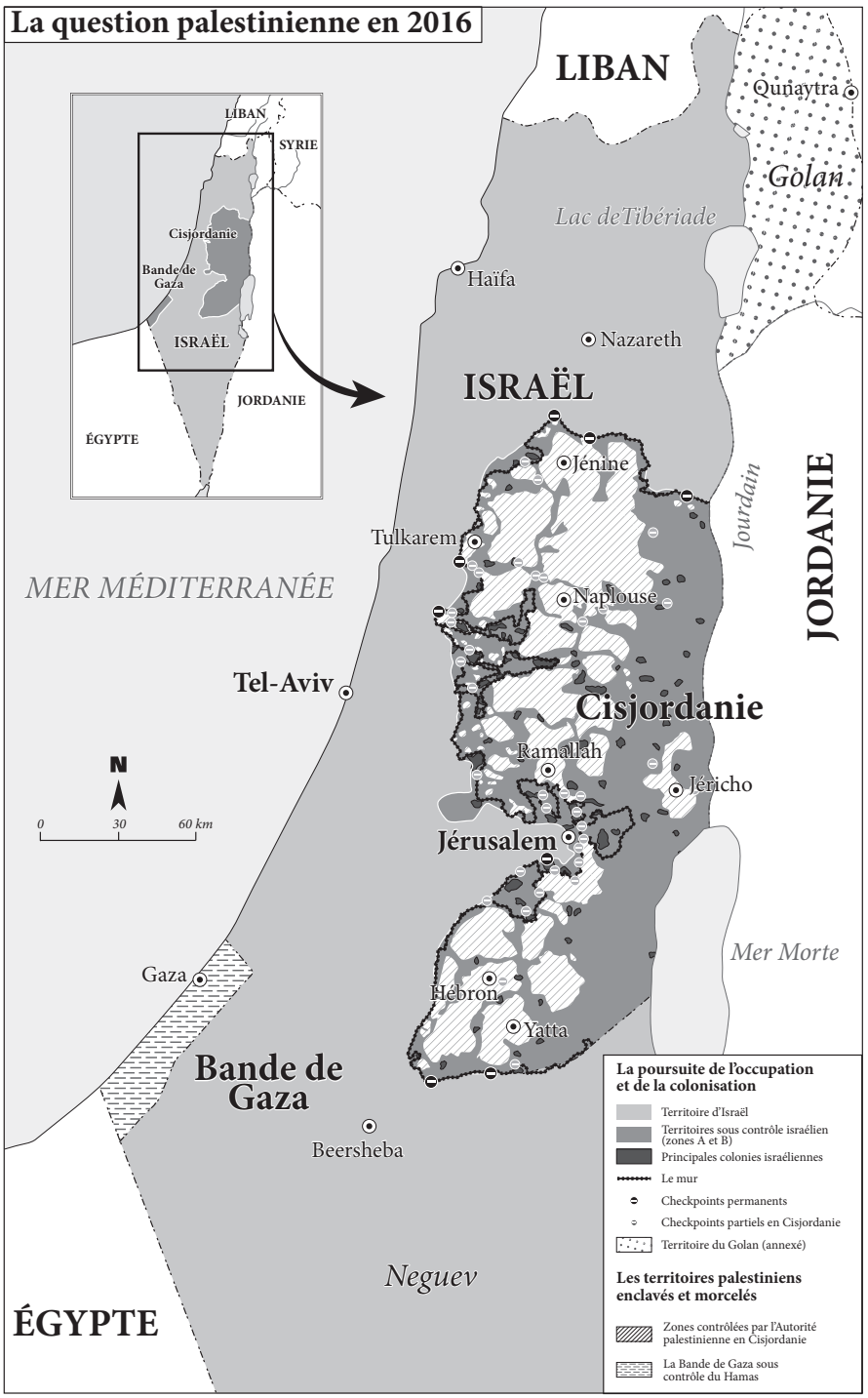
Les gouvernements de coalition restent dominés par la droite et l'extrême droite. Prônant un État juif, celles-ci s'orientent vers un régime d'apartheid dans lequel les citoyens jouissent de droits différents en fonction de leur appartenance religieuse. En juillet 2018, après d'intenses polémiques, la Knesset adopta la loi « Israël, État-nation du peuple juif » qui est désormais l'une des lois fondamentales de l'État (corpus de lois faisant office de Constitution). Pour ses détracteurs, cette loi marque un changement radical d'orientation par rapport à la déclaration d'indépendance de 1948 qui affirmait l'égalité complète des droits sociaux et politiques de tous les citoyens israéliens « sans distinction de croyance, de race ou de sexe ». La loi « Israël, État-nation du peuple juif » contient d'autres dispositions controversées : elle rétrograde la langue arabe (auparavant langue de l'État) au rang de langue dotée d'un « statut spécial » ; elle fait du développement des colonies juives une « valeur nationale » de l'État qui doit, par conséquent, les « encourager et promouvoir leur création et leur développement ». Si l'État israélien continue de contester le terme d'apartheid, celui-ci est aujourd'hui couramment utilisé pour désigner sa politique à l'égard des Palestiniens, que ce soit par des ONG (Amnesty International, février 2022) ou par l'ONU. Cette dernière considère la politique israélienne dans les territoires occupés (Cisjordanie, Gaza, Jérusalem-Est) comme un « régime institutionnalisé d'oppression raciale systématique et de discrimination », établi « dans l'intention de maintenir la domination d'un groupe racial-national-ethnique sur un autre »[14]. En août 2022,

14. *Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Palestinian Territories Occupied since 1967*, Human Rights Council, Forty ninth session, 28 February–1 April 2022, https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ahrc4987-report-special-rapporteur-situation-human-rights-palestinian

Israël ferma plusieurs ONG de défense des droits humains qu'il avait classées comme terroristes. On voit par-là comment la qualification d'antisémite ou de terroriste est utilisée par la propagande israélienne pour déconsidérer, notamment auprès de l'opinion internationale, les critiques trop virulentes à l'égard de la politique coloniale étatique. Cette fébrilité s'explique peut-être par le relatif succès de la campagne BDS (Boycott, Désinvestissement, Sanction) auprès des opinions publiques des États-Unis et d'Europe.

Différents mouvements de la société civile israélienne contestent les opérations militaires, les violations des droits de l'homme et les injustices liées à l'occupation. Mais les grands élans du mouvement « La Paix maintenant » dans les années 1990 sont éteints. La radicalisation continue de la droite israélienne, et en fait d'une grande partie de la société, s'accentue : ses leaders extrémistes, soutenus par les colons, proposent désormais que la zone C des territoires occupés (62 % des terres de la Cisjordanie) soit annexée, et la citoyenneté israélienne donnée aux Palestiniens qui y vivent. Au moment des accords d'Oslo, le nombre de colons en Cisjordanie (« Judée-Samarie » selon la terminologie biblique utilisée par les Israéliens) était de 140 000. En 2014, les statistiques officielles israéliennes comptaient 400 000 colons en Cisjordanie (hors Jérusalem), tandis qu'une ONG israélienne les estimait à 531 000. En 2022, ils étaient estimés à plus de 600 000 pour 3,5 millions de Palestiniens. Cette expansion nourrit une violence du quotidien, dont les échos parviennent peu en Europe occidentale. En 2021, le bureau de la coordination des affaires humanitaires de l'ONU recensa 1 467 Palestiniens (dont 293 mineurs) blessés ou tués lors d'incidents liés aux colons. À ces violences, s'ajoutent les déplacements forcés (plus de 12 000 Palestiniens entre 2008 et 2022) et les destructions de maisons (plus de mille ordres de démolition en 2020). Un cas typique du sort de la zone C, *de facto* annexée, est celui du village de Khirbet Susiya, environ 300 habitants : le classement de Susiya en site archéologique et l'apparition d'une colonie homonyme avaient conduit à de premières expulsions des habitants palestiniens en 1986. Depuis, de nombreuses maisons, surtout les maisons neuves, sont détruites systématiquement par les colons israéliens qui refusent aux Palestiniens tout permis de construire. Aujourd'hui, les habitants en sont réduits à vivre sous des tentes ou à partir. ONG et militants israéliens firent du campement de Susiya l'étendard de la lutte contre l'expropriation des terres, mais en 2016, les expulsions et les destructions n'entraînèrent que des protestations impuissantes.

Carte 14. La question palestinienne en 2016



La solution à deux États paraît désormais quasi impossible, à cause de l'investissement dans la colonisation des territoires occupés et l'essor de l'ultranationalisme religieux juif et sioniste. Le Kohelet Policy Forum, *think tank* sioniste religieux fondé en 2012, est devenu un des lobbys les plus puissants de la Knesset et joua un rôle déterminant dans l'adoption de la nouvelle loi fondamentale de 2018. Sur le terrain, avec des émeutes, l'incendie d'oliviers et de voitures, le passage à tabac d'Arabes, un terrorisme extrémiste religieux juif se développe. Le groupe clandestin « La Révolte » vise même à renverser le gouvernement en Israël, tuer des Palestiniens, expulser les non-juifs. De façon significative, ce mouvement violent fut fondé par le petit-fils du rabbin Meir Kahane (m. 1990), fondateur du parti Kash, raciste anti-arabe, tardivement interdit. En 2015, le racisme anti-arabe officiellement assumé encourageait désormais aussi les attaques de couvents ou d'églises des chrétiens arabes. « Le sionisme radical » ressemble de fort près à l'islam radical, dans ses racines sociologiques, dans son obsession de l'authenticité, et dans le déversement de haine produit sur Internet. De même, un racisme juif anti-arabe virulent se développe en miroir à l'antisémitisme massif du monde arabe, où se multiplient de façon inquiétante les rééditions des *Protocoles des sages de Sion* et de *Kifâhî*, la traduction arabe de *Mein Kampf,* et où la tentation d'attribuer au complot sioniste tous les malheurs des Arabes est très forte.

L'Esplanade des Mosquées (le mont du Temple pour les juifs) autour de la mosquée al-Aqsâ, en principe gérée par la Jordanie, est devenue l'enjeu majeur : le gouvernement israélien restreint l'accès au site en imposant un âge minimum, tandis que les extrémistes juifs qui n'avaient pas le droit de prier sur l'esplanade s'y rendent en nombre croissant, par centaines, et transforment la zone de la mosquée al-Aqsâ en zone de guerre potentielle. Le projet de reconstruire le Temple (le troisième Temple, à valeur eschatologique) est proclamé par de nombreux juifs israéliens, qui envisagent la destruction de la mosquée al-Aqsâ et du dôme du Rocher. La vice-ministre des Affaires étrangères ne craignit pas d'affirmer le 26 octobre 2015 son rêve de voir flotter le drapeau israélien sur le mont du Temple, soit sur l'Esplanade des Mosquées. Au printemps 2022, une mobilisation de jeunes gens – soutenus par le Hamas – à la mosquée al-Aqsâ eut lieu, en réaction à la présence des juifs religieux qui viennent de plus en plus nombreux prier sur l'esplanade et sont protégés par la police. Le dimanche 17 avril 2022, celle-ci alla jusqu'à fermer les portes du sanctuaire aux musulmans. Quant aux

Juifs spiritualistes, ils rappellent la prédiction d'un célèbre rabbin ashkénaze du XIXe siècle : le Temple sera reconstruit, mais on ne saura qu'y faire.

Un autre volet de la stratégie du gouvernement israélien consiste à maintenir le gouvernement palestinien de Mahmoud Abbas à bout de bras pour éviter un vide politique que la violence pourrait remplir. Largement déconsidéré auprès de la population palestinienne qui l'accuse d'incurie et de corruption, ce gouvernement ne constitue pas une menace pour Israël. Au contraire, sa police (30 % des dépenses de l'autorité palestinienne) contribue à la sécurité de l'État juif. En raison de l'imbrication économique entre Israël et, d'une part les colonies, d'autre part les territoires occupés (100 000 Palestiniens de Cisjordanie travaillent en Israël, 40 000 dans les colonies), et de la subordination économique et sociale des Palestiniens aux Israéliens (qui viennent juste d'autoriser le déploiement de la 4G, retiennent régulièrement le produit des taxes prélevées sur les importations palestiniennes et provoquent des coupures de courant de façon répétée), l'Autorité palestinienne est très dépendante de l'État israélien, une dépendance qui s'accrut encore avec la diminution des fonds alloués aux Palestiniens par les bailleurs internationaux (1,3 milliard d'euros en 2013, 300 millions en 2021). Si elle ne fait plus la une de l'actualité, la résistance des Palestiniens n'a pas complètement disparu. Elle se manifeste dans des mouvements de grèves et de protestations menés non seulement contre l'Autorité palestinienne, mais aussi contre la colonisation israélienne, ainsi que dans des actions plus violentes.

De tels heurts, et l'émotion qu'ils suscitent dans le monde musulman, montrent les limites du processus dit de « normalisation » entre certains États arabes et Israël. Après l'abandon unilatéral par Donald Trump, en 2018, de l'accord par lequel Téhéran s'engageait à ne pas développer d'arsenal nucléaire, les monarchies arabes, inquiètes, se rapprochèrent d'Israël. À ce front anti-iranien s'allient des intérêts économiques souvent communs ou partagés. En septembre 2020, les « accords d'Abraham » permirent à Israël de signer quatre traités de paix avec les Émirats arabes unis et Bahreïn, puis avec le Maroc et le Soudan. En mai 2022, un « accord historique de libre-échange » entre Israël et les Émirats abolit les barrières douanières pour 96 % de leurs échanges (alimentation, cosmétiques, équipements médicaux et médicaments). Le royaume d'Arabie Saoudite, enfin, officialisa en juillet 2022 l'ouverture de son espace aérien à Israël. Seul l'État marocain,

en raison de l'importante population israélienne d'origine juive marocaine, donna un sens à ces accords. Il les justifia en outre aux yeux des Marocains par le fait qu'en contrepartie, les États-Unis reconnurent la « marocanité » du Sahara occidental. Ailleurs, ce sont des politiques conservatrices et des intérêts économiques qui prévalurent, mais cette « normalisation » avec Israël ne signifie ni la fin de l'antisémitisme, ni l'acceptation de l'État sioniste par les sociétés arabes, restées sensibles au sort critique des Palestiniens. Le 26 mai 2022, le Parlement irakien vota à l'unanimité une loi qui criminalisait tout rapprochement avec « *l'entité sioniste* », c'est-à-dire Israël. Mais que sera le sort des Palestiniens maintenant que les monarchies arabes renoncent à faire de la reconnaissance d'un État palestinien le préalable à toute normalisation avec Israël, et que le gouvernement israélien ne cherche plus à proposer aucune perspective ?

Dans la péninsule Arabique : l'Arabie Saoudite, le Yémen et leurs voisins

Immédiatement après les révolutions tunisienne, égyptienne et libyenne, un mouvement révolutionnaire similaire éclata à Bahreïn, du 14 février au 16 mars 2011. De jeunes internautes et des clercs chiites imitèrent explicitement les rassemblements de Tahrir, sur la « place de la Perle » à Manama. Il s'agissait en réalité d'un rond-point proche du périphérique, qui desservait villages et quartiers chiites autour de Manama et permettait d'accéder au centre-ville ancien. Le Pearl Roundabout, un monument d'une trentaine de mètres, représentait une perle portée par six sabres (ou six voiles de boutres). Les revendications adressées à la dynastie sunnite des Âl Khalîfa, dans ce petit pays dont les deux tiers des nationaux, chiites, s'estiment discriminés, tentèrent de dépasser le clivage confessionnel, et récusèrent l'accusation de manipulation par l'Iran. À l'échelle du royaume, la mobilisation, impressionnante agora politique, partagée entre réformistes favorables à une monarchie constitutionnelle démocratique et radicaux qui réclamaient une république, culmina fin février avec des manifestations de 100 000 à 150 000 opposants, soit un Bahreïni sur quatre ou cinq, dont des femmes et des enfants. Ceux-ci furent balayés par l'entrée des troupes du « Bouclier de la péninsule », force d'intervention commune du Conseil de Coopération du Golfe, à

très large dominante saoudienne, le 15 mars 2011. Le 18 mars, le monument central de la Perle fut détruit.

L'Arabie saoudite du roi Abdallah qui venait d'intervenir à Bahreïn était pourtant attentive, depuis 2001 et surtout 2005, à multiplier réformes en trompe-l'œil et assouplissements. Elle se trouva dépassée par l'ébullition de la région : un programme social de 130 milliards de dollars décidé en hâte au printemps 2011 permit de maintenir le calme en Arabie. L'émergence du prince Mohammed ben Nayef, devenu prince héritier en octobre 2011, contribua à l'adoption d'une ligne plus conservatrice. Les chiites saoudiens de la région pétrolifère du Ahsa – longtemps négligés et méprisés et objet de certaines attentions de la famille régnante depuis les attentats du 11 septembre – devinrent à nouveau suspects. Des manifestations avaient réuni des dizaines de milliers de chiites saoudiens galvanisés par les événements du Bahreïn dans la Province orientale en février 2011. Ces manifestations se poursuivirent pendant toute l'année 2011 et en 2012, et furent soumises à une dure répression qui fit une trentaine de morts.

Attentive à ne pas laisser les troubles s'étendre chez ses voisins, inquiète de la montée d'un « arc chiite » dominé par l'Iran, l'Arabie Saoudite intervint également, d'abord diplomatiquement, au Yémen où elle luttait depuis longtemps contre les houthistes zaydites (une branche de l'islam chiite), implantés dans le nord. D'importantes manifestations, menées par de jeunes révolutionnaires aux profils similaires à leurs homologues égyptiens et tunisiens, y avaient ébranlé, dès janvier 2011, le pouvoir du président Ali Abdallah Saleh. Comme en Égypte, ce n'est que dans un second temps que les forces politiques constituées (ici islamistes, houthistes, sudistes et forces tribales) se joignirent au mouvement pour finalement l'absorber. L'Arabie Saoudite – sous couleur de Conseil de coopération du Golfe – offrit sa médiation pour conduire Saleh à une démission négociée en novembre 2011, tandis qu'il était remplacé par son vice-président Abd Rabbuh Mansur Hadi. Avant la révolution, les exportations de gaz naturel avaient permis au Yémen, pays particulièrement pauvre, de connaître un taux de croissance élevé (8 % en 2010), mais la révolution, la violence et l'instabilité, avec le sabotage des principaux oléoducs, conduisirent à une nette rétractation de l'activité. La situation économique et humanitaire du Yémen, qui était déjà le plus pauvre de la région avant la révolution, devint rapidement catastrophique : les Nations unies estimaient dès 2013 que près de la moitié de la population yéménite avait besoin d'aide humanitaire. Pour

la même année, le taux de chômage était le plus élevé de tout le Moyen-Orient, concernant plus de 60 % des jeunes auxquels il devenait de plus en plus difficile de travailler sur le sol saoudien, exutoire traditionnel de la migration yéménite.

Succédant à Saleh, le président Hadi (né en 1945) lança un plan pour transformer le Yémen en État fédéral avec six régions. Les houthistes protestèrent contre la perte d'une partie de leur territoire et entrèrent en guerre. Le Yémen fut bientôt fragmenté entre les houthistes au nord (organisés dans la milice Ansâr Allâh que soutenait l'Iran), le gouvernement central à Sanaa, les séparatistes d'Aden, la confédération tribale sunnite des Hached, affiliée aux Frères musulmans, et al-Qaïda. Celle-ci, bien implantée à Taez et dans le Hadramaout, est une filiale d'AQPA (al-Qaïda dans la péninsule Arabique) qui unit des Saoudiens et des Yéménites. Enfin, l'État islamique prit pied au Yémen, dans le but déclaré de renverser la monarchie saoudienne. Les houthistes finirent par prendre la capitale, Sanaa, en septembre 2014, parachevant leur coup d'État le 6 février 2015, tandis que le président chassé, Abd Rabbuh Mansur Hadi, installait son gouvernement à Aden avec le soutien de Riyad. Les unités d'élite restaient fidèles à l'ancien président Ali Abdallah Saleh, lui-même rallié aux houthistes. En mars 2015, inquiète de cette montée en puissance des houthistes, l'Arabie intervint militairement à la tête d'une coalition de dix pays (notamment les Émirats), mobilisant 150 000 hommes pour mater une révolution qui risquait de permettre à l'Iran d'étendre son pouvoir. Peu à même d'intervenir directement, l'Iran n'en fit pas un *casus belli* : l'intervention saoudienne, bien que faite de bombardements meurtriers, ne fut guère concluante. L'Iran envoyait des armes aux houthistes via Oman et le Hadramaout. Quand Saleh rompit avec les houthistes, il fut tué peu après, en décembre 2017. Ici comme ailleurs, l'intransigeance ne fit qu'aggraver la radicalisation des deux camps, au prix de pertes humaines épouvantables, du retour du spectre de la faim et d'une catastrophe humanitaire. Selon un rapport de l'ONU publié en novembre 2021, la guerre et ses conséquences indirectes firent près de 380 000 morts, dont une grande majorité de civils, notamment à cause du manque d'eau potable, de la faim et des maladies. En janvier 2022, l'ONU comptait 4,2 millions de réfugiés yéménites dans le monde.

L'Arabie Saoudite, qui combat les mouvements chiites, s'inquiète désormais des mouvements salafistes qu'elle contribua longtemps à financer et à équiper idéologiquement. Après la méfiance dont elle fit l'objet en Occident à la suite des attentats du 11 septembre 2001, elle

avait veillé à surveiller les mouvements salafistes radicaux qui prospéraient à la frontière yéménite et au Najd, berceau du wahhabisme. Elle se mit en outre à construire un système de surveillance sur sa longue frontière avec l'Irak (un mur de plus de 800 km, plus long que le Mur israélien), pour empêcher les insurrections des provinces sunnites ou chiites de s'étendre sur son propre territoire et les réfugiés d'y affluer. Si elle resta manifestement timorée dans son intervention militaire contre Daesh, c'est peut-être que les sympathies intérieures à l'égard du salafisme djihadiste étaient importantes ; c'est surtout parce que le recul de Daesh paraissait devoir profiter à l'Iran, son ennemi numéro un. Ne pas agir paraissait également un risque considérable : à la mi-décembre 2015, l'Arabie Saoudite annonça finalement la création d'une coalition de pays musulmans pour combattre militairement et idéologiquement les organisations terroristes islamiques. En exécutant, le 2 janvier 2016, 47 condamnés, non seulement des extrémistes sunnites d'al-Qaïda mais aussi le prédicateur chiite saoudien Nimr al-Nimr, le royaume contribua à attiser son affrontement avec l'Iran, avec lequel il rompit les relations diplomatiques le 3 janvier 2016. La répression d'opposants internes, qu'ils soient islamistes ou partisans d'une ouverture du royaume, est impitoyable : le 2 octobre 2018, Jamal Khashoggi, journaliste saoudien qui protestait fermement contre l'intervention de son pays au Yémen et se montrait très critique du prince héritier Mohammed ben Salman, fut assassiné au consulat d'Arabie saoudite à Istanbul.

Cette radicalisation de la politique intérieure et extérieure du royaume est en partie due à la succession dynastique au sein de la famille de Saoud. À la mort du roi Abdallah le 23 janvier 2015, lui succéda son demi-frère Salman, âgé de 79 ans, sixième des fils de ʻAbd al-ʻAzîz (le fondateur de la dynastie) à monter sur le trône, ce qui consacra son clan, celui des Sudayris (les descendants de ʻAbd al-ʻAzîz et de sa sixième épouse). Il est épaulé par son fils Mohammed ben Salman (né en 1985), le véritable homme fort du royaume, prince héritier, ministre de la Défense, devenu Premier ministre en septembre 2022. S'il règne effectivement, il sera le premier des petits-fils du roi ʻAbd al-ʻAzîz à accéder à la tête du royaume, ce qu'ira pas sans péril compte tenu de la multiplicité des fratries, des lignées et des factions au sein de la famille dirigeante saoudite.

D'autres successions, donc des changements générationnels dans les milieux dirigeants, se produisirent dans les années 2000 et 2010, au sein des États de la péninsule Arabique. En 2013, l'émir du Qatar, Hamad bin Khalîfa Âl Thânî (né en 1952) abdiqua en faveur de son fils Tamîm

bin Hamad Âl Thânî (né en 1980). Au Koweït, Nawâf al-Ahmad al-Jâbir al-Sabâh (né en 1937) devint émir en septembre 2020. La même année, Haytham bin Târiq (né en 1954) succéda au sultan Qâbûs (1940-2020) qui régnait sur Oman depuis 1970. Les Émirats arabes unis ne sont pas en reste, avec des changements à la tête de la Fédération aussi bien qu'au sein des sept États qui la composent. En 2004, mourut la grande figure fondatrice des Émirats, le cheikh Zayed Âl Nahyân, commémoré comme le « père de la nation » : comme nous l'avons vu, il était à la fois le dirigeant de l'émirat d'Abou Dhabi depuis 1966 et le président de la Fédération des Émirats arabes unis depuis sa création en 1971. À ces deux fonctions lui succédèrent ses fils, de deux mères donc de deux clans différents, d'abord Khalîfa bin Zayed Âl Nahyân (né en 1948) puis, à la mort de ce dernier en 2022, Muhammad bin Zayed Âl Nahyân (né en 1961). Membre de la Fédération des Émirats arabes unis, l'émirat de Dubaï avait lui aussi connu une succession dynastique dans le courant des années 2000, avec l'arrivée au pouvoir en 2006, en remplacement de son frère, du cheikh Muhammad bin Rashîd Âl Maktûm (né en 1949).

L'affaire Khashoggi rappela douloureusement à quel point ces États restent des monarchies autoritaires et arbitraires, même si des nuances existent. Le Koweït est ainsi présenté comme plus libéral : les élections au Parlement ont lieu régulièrement mais tous les candidats sont indépendants, les partis politiques étant interdits. À des degrés divers, tous les pays du Golfe affichent depuis longtemps leur préoccupation de « l'après-pétrole » et, plus récemment, de la crise climatique – en dépit d'événements sportifs contestés pour leur coût écologique et les conditions de travail déplorables des ouvriers qui construisent les installations. Les scandales autour de la Coupe du Monde de football organisée au Qatar en décembre 2022 l'illustrent. Les Émirats arabes unis se sont engagés à atteindre la neutralité carbone en 2050. Plusieurs États ont lancé des programmes d'investissements colossaux, promus à grands renforts de publicité : « Abou Dhabi 2030 » en 2007, « Saudi Vision 2030 » en 2016 ou encore « Koweït 2035 » en 2017. Il s'agit pour tous ces États de promouvoir une économie plus diversifiée et plus durable. L'Arabie saoudite ambitionne en outre de conforter sa place sur la scène internationale, en particulier dans le monde musulman. Les objectifs de « Saudi Vision 2030 » sont l'équilibre des finances publiques, le développement du secteur financier, l'amplification des investissement dans l'économie nationale, notamment par appel à des capitaux étrangers et, sinon privatisation d'entreprises, du moins partenariats public-privé. La santé, l'éducation, les services

municipaux et les transports sont présentés comme les secteurs prioritaires de ce programme d'investissements massifs. L'émirat d'Abou Dhabi met aussi l'accent sur la nécessité pour lui de développer une économie non pétrolière et soutenable, grâce à la tertiarisation, l'innovation ou le tourisme. Ces plans supposent, en général, une refonte de la fiscalité (les Émirats arabes unis et l'Arabie saoudite introduisirent une TVA en 2017, et Oman a le projet de créer un impôt sur le revenu en 2023), du statut des entreprises étrangères ou de la formation des jeunes. Ils comportent en outre un volet militaire, leurs concepteurs affichant leur volonté de réduire les importations d'armes et de développer les entreprises et les usines d'armement locales. Si les résultats sont à la hauteur des ambitions, les sociétés du Golfe devraient s'en trouver bouleversées. Une inconnue néanmoins : comment les Etats géreront-ils à terme le cosmopolitisme inouï de leurs populations, au sein desquelles les étrangers de toutes origines sont beaucoup plus nombreux que les nationaux ?

Turquie : domination de l'AKP et dictature présidentielle

Le modèle turc de l'AKP qui avait inspiré les Frères musulmans du monde arabe connut également des vicissitudes. L'AKP au pouvoir depuis 2002 profita d'abord d'une décennie glorieuse : la Turquie devint l'un des principaux pays émergents, avec une croissance économique très forte (taux de 6 à 7 %). Affichant dans un premier temps son ouverture, le régime de Recep Tayyib Erdoğan fit progresser l'État de droit. Le gouvernement finit par mettre au pas l'armée, longtemps un acteur majeur de la vie politique turque, en réduisant l'arbitraire des tribunaux militaires, en déjouant plusieurs tentatives de coups d'État en 2002 et enfin en ouvrant des procès contre des centaines d'officiers en 2013. L'AKP à ses débuts encouragea également le multiculturalisme, notamment les Kurdes, à s'exprimer : on parlait de liberté, de pluralisme et de réformes.

La prise du pouvoir par l'AKP marqua aussi le début pour la Turquie d'une nouvelle politique étrangère : le pays se détourna peu à peu d'une Europe à la porte de laquelle il frappait depuis 1963, officiellement depuis 1987. Malgré le feu vert de Bruxelles pour l'ouverture de négociations en 2004, l'Union européenne, notamment la France et l'Allemagne, répugnait manifestement à intégrer un État peuplé de 82 millions de musulmans (estimation de 2014). La question chypriote avant tout (comment

mettre un terme à la partition de l'île en 1974), celle du partage des eaux de la mer Égée avec la Grèce et le contrôle de l'immigration clandestine contribuaient à ce blocage, renforcé par les déclarations hostiles et menaçantes du gouvernement turc. Devant la lenteur du processus et les évolutions internes, l'opinion changea : en janvier 2015, un sondage montra que près de 60 % des Turcs jugeaient préférable d'abandonner la perspective européenne.

Foin de l'Europe : la Turquie s'était tournée vers ses voisins orientaux et en 2012, devint « partenaire de dialogue » de l'« Organisation de coopération de Shanghaï » qui regroupe Russie, Chine et républiques d'Asie centrale. Active surtout en Asie centrale au lendemain de l'effondrement de l'URSS, la Turquie se rapprocha bientôt du Proche-Orient arabe. Ahmet Davutoğlu, un ancien professeur de sciences politiques, excellent anglophone et arabophone, était devenu ministre des Affaires étrangères en 2009 après avoir été conseiller du président Abdullah Gül puis du Premier ministre Erdoğan : il fut le principal artisan du retour de la Turquie dans son ancienne sphère d'influence, dans une diplomatie « néo-ottomane », tout en veillant à la doctrine du « zéro problème avec les voisins ». Le *soft power* turc passait par des feuilletons télévisés qui, doublés en arabe syrien, furent diffusés dans tout le monde arabe avec un succès remarquable : le romantique *Nûr* (titre turc *Gümüş*, 2005-2007) ou le mélo historique sur le harem de Soliman le Magnifique, *Harîm al-Sultân*, pourtant condamné par Erdoğan (titre turc *Mühteşem Yüzyıl*, « Le Siècle magnifique », 2011-2012) furent très populaires en Turquie avant de marquer l'imaginaire arabe.

D'autres réseaux d'influence s'étendaient en Asie centrale ou en Europe. Le puissant mouvement fondé par Fethullah Gülen (né en 1941), avec son réseau d'écoles, d'ONG et de médias, soutenait les succès de l'AKP. Inspirés par les enseignements du penseur Saïd Nursi (1878-1960), fondateur du mouvement Nurcu (prononcer Nourdjou) qui prônait une conciliation entre islam et modernité, les Fethullahcı, disciples de Gülen, fondèrent de nombreuses écoles en Asie centrale. La Turquie, en plein développement économique, dépendait pour ses ressources naturelles de la Russie et de l'Iran, et cherchait des débouchés pour son industrie avec les pays d'Asie, du Moyen-Orient et d'Afrique où elle multiplia ambassades, écoles et lignes aériennes. En 2012, la part du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord dans les exportations turques tendait à égaler celle de l'Union européenne.

En 2011, la Turquie afficha résolument son soutien aux révolutions arabes, ce qui ne manqua pas de froisser l'Iran et l'Arabie Saoudite, au détriment de la doctrine bientôt caduque du « zéro problème avec les voisins ». Erdoğan fit même une tournée (peu triomphale…) dans la région pour proposer un modèle turc : celui-ci, prônant un islam (relativement) modéré, conservateur et moralisant, compatible avec les lois du marché, la croissance économique et le jeu électoral, paraissait alors crédible, au moment où les Frères musulmans prenaient le pouvoir en Égypte et en Tunisie. Le président Morsi en Égypte serait-il un autre Erdoğan ? Dès 2012, commença le reflux de ce modèle turc, lorsque la guerre civile en Syrie entraîna l'arrivée de centaines de milliers de réfugiés syriens en Turquie (460 000 dès août 2013, 1,8 million fin 2015). Le conflit syrien contraignit la Turquie à réclamer et obtenir la protection de l'OTAN qui déploya des batteries de missiles dans le sud, près de la frontière syrienne, contre le régime syrien et ses alliés russes. En Tunisie et surtout en Égypte, l'échec des Frères musulmans détourna les Arabes du modèle turc. On rejetait l'arrogance néocoloniale turque, inspirée du passé ottoman.

De plus en plus autoritaire, le discours de l'AKP se durcit : il devint hostile au multiculturalisme, se mit à peser sur la presse, la justice, la police. Désormais ennemi de son ancien allié et mentor, Fethullah Gülen, qui dénonçait la corruption et les dérives du régime, Erdoğan adopta la théorie du complot selon laquelle les ennemis internes (les Fethullahcı) comme les ennemis externes (les généraux égyptiens et les États-Unis) conspiraient contre la Turquie. Ses discours réduisirent désormais la société à des polarités conflictuelles : partisans de la laïcité contre ceux de l'islam politique, sunnites contre alévis, Kurdes contre Turcs. Erdoğan cherchait ainsi à renforcer son assise auprès de sa base. La société civile manifesta son mécontentement face à l'autoritarisme : en 2013, le mouvement protestataire « Occupy Gezi » (du nom d'un parc d'Istanbul occupé par les manifestants) mobilisa en trois semaines deux millions de personnes, mais fut balayé par la force. Pourtant, si le 7 juin 2015, l'AKP perdit la majorité absolue pour la première fois depuis 2002, il triompha à nouveau en novembre de la même année : dans un Moyen-Orient déchiré, les électeurs avaient fait le choix de la stabilité. Quant à la politique internationale, elle revint à une *Realpolitik* : brouillée avec Israël depuis que Tsahal avait attaqué des bateaux turcs en 2010, la Turquie renoua les relations diplomatiques avec lui en décembre 2015.

L'espoir de la construction d'un gazoduc entre Tel Aviv et Ankara était pour beaucoup dans cette reprise des relations.

La montée en force des Kurdes, dans le contexte de la guerre contre Daesh, inquiétait le pouvoir : des négociations avec le PKK, le Parti des travailleurs du Kurdistan, interdit en Turquie, furent menées. L'ascension du Parti démocratique des peuples (HDP, avatar du HADEP des années 1990), créé en 2012 et mené par Selahattin Demirtaş (pour Erdoğan, un « athée »), permit pour la première fois à un parti pro-kurde d'entrer au Parlement aux élections de juin puis de novembre 2015. Sous l'impulsion de Demirtaş, ancien militant des Droits de l'homme, le HDP prit ses distances avec le PKK pour élargir sa base aux tenants d'une Turquie plurielle. Au plan régional, les Kurdes maintenaient toutefois leurs revendications d'autonomie politique, appuyés sur le dynamique Kurdistan d'Irak et sur leur rôle héroïque à Kobané repris à l'État islamique le 26 janvier 2015. En octobre-novembre 2014, le gouvernement avait fini par autoriser des peshmergas kurdes d'Irak à passer sur son territoire pour rejoindre ceux de Syrie, regroupés à Kobané dans les forces du Parti de l'Union démocratique (PYD), principal parti kurde de Syrie, afin de lutter contre l'État islamique. La Turquie avait toutefois refusé de rejoindre la coalition anti-Daesh, parce que, d'une part, son but (la chute de Bachar el-Assad) différait de celui de la coalition (la chute de l'EI), et que, d'autre part, elle avait le souci, de ne pas favoriser les Kurdes : elle refusa ainsi à l'aviation américaine de bombarder le territoire syrien depuis sa base d'Incirlik et laissa djihadistes, armes et trafiquants passer la frontière librement.

La porosité de la frontière syro-turque et la contrebande du pétrole renforcèrent Daesh qui visa la Turquie par des attentats djihadistes meurtriers : ceux-ci touchèrent d'abord les Kurdes en juillet et octobre 2015, puis les touristes en plein cœur d'Istanbul en janvier et mars 2016. En juillet 2015, la Turquie déclara ne plus tolérer l'infiltration de combattants djihadistes venus perpétrer des attentats meurtriers sur son sol. Elle n'alla toutefois pas jusqu'à s'en prendre à Urfa et Gaziantep, base arrière des djihadistes, mais privilégia un autre objectif : l'attaque des camps kurdes du PKK. À partir des élections de juin 2015 et l'échec du processus de paix en Turquie, le gouvernement, au nom de la lutte contre le terrorisme, proclama 58 couvre-feux dans des zones kurdes du Sud-Est anatolien. Les provinces kurdes étaient de nouveau en proie à la violence et à la guerre. Des interpellations et emprisonnements de journalistes, intellectuels, militants politiques ou simples citoyens, qui

critiquaient la politique en cours et appelaient à la paix, se multiplièrent, malgré la censure des médias. En janvier 2016, plus de mille intellectuels et universitaires signèrent une pétition pour dénoncer les violences à l'encontre des populations kurdes dans le cadre de la lutte contre le PKK, les atteintes aux droits de l'homme et la violation du droit international, et pour demander la fin immédiate de l'offensive militaire contre la rébellion. Accusés de trahir la nation et de soutenir les terroristes, de nombreux signataires furent arrêtés et limogés. Plusieurs durent s'exiler.

Loin des aspirations démocratiques qui avaient porté l'AKP au pouvoir en 2002, la répression du régime contre la société civile attestait une évolution inquiétante que confirmèrent les événements de l'été et de l'automne suivants. Un coup d'État militaire manqué à Istanbul et à Ankara, dans la nuit du 15 au 16 juillet 2016, donna au pouvoir l'occasion de durcir sa politique. Il s'en prit non seulement aux membres réels ou supposés du mouvement Gülen, qu'il accusait d'être l'instigateur du coup d'État malgré ses dénégations, mais aussi aux opposants de tous bords. De nombreux médias furent fermés. De véritables purges, qui se traduisirent par des arrestations et, surtout, des licenciements, touchèrent des dizaines de milliers d'individus dans l'armée et dans la fonction publique, en particulier l'éducation, l'enseignement supérieur et la magistrature. En novembre 2016, des députés du parti pro-kurde HDP, dont les deux co-présidents, Selahattin Demirtaş et Figen Yüksekdağ (une femme), furent arrêtés sous prétexte de collusion avec le PKK. Le HDP ne fut cependant pas mis hors-la-loi : il put encore présenter des candidats aux élections législatives de 2018 et franchir à nouveau le seuil minimum de 10 % des voix, nécessaire à l'obtention de sièges de députés. De sa prison, Demirtaş se présenta également aux élections présidentielles de 2018 et, comme en 2014, arriva en troisième position, avec un score à peu près comparable de 8,4 %. De nombreux maires élus sous l'étiquette HDP n'en furent pas moins démis de leur fonction en 2019, et, depuis 2021, le parti est sous la menace d'une interdiction par la Cour constitutionnelle.

Après la répression du putsch avorté de 2016, une réforme constitutionnelle, validée par référendum populaire avec 51,37 % des voix le 16 avril 2017, entérina la présidentialisation de fait du régime. Le poste de Premier ministre fut supprimé au profit d'un poste de vice-président. La fonction de président de la République, à laquelle Erdoğan, élu au suffrage universel en 2014, avait déjà redonné un grand poids, fut renforcée sur le plan institutionnel. Le président de la République est

désormais à la fois le chef de l'État et le chef du gouvernement. Il nomme douze des quinze membres de la Cour constitutionnelle et partage avec le Parlement le droit de nommer les membres du Haut-Conseil des juges et procureurs, instance qui a la haute main sur les nominations et destitutions de magistrats. Le président est également censé disposer d'une forte majorité parlementaire puisque, depuis la réforme, les élections présidentielles et législatives ont lieu le même jour, tous les cinq ans au lieu de quatre. Aux premières élections générales ainsi organisées, en 2018, Erdoğan fut réélu président de la République dès le premier tour avec 52,6 % des voix. Son parti, l'AKP, ne conserva cependant la majorité absolue des sièges qu'il possédait depuis 2002 qu'en faisant alliance avec le Parti d'action nationaliste (MHP), situé à l'extrême-droite nationaliste.

Pour les adversaires d'Erdoğan, la réforme constitutionnelle de 2017 sanctionne la fin de la séparation des pouvoirs. Ils observent la concentration de l'exécutif entre les mains d'un président qui a déjà annoncé son intention de se représenter aux élections de 2023 ; la soumission à l'exécutif d'un Parlement élu en même temps que le président de la République, lui-même redevenu officiellement chef de son parti en mai 2017 ; le contrôle qui s'exerce sur la justice ; la diminution croissante du contre-pouvoir représenté par les médias, la Turquie étant un des pays du monde qui compte le plus grand nombre de journalistes emprisonnés. Cette évolution tient en partie au contexte de guerre dans lequel la Turquie vit depuis 2015. Erdoğan se présente à l'électorat turc comme un adversaire résolu du séparatisme kurde et comme un garant de la stabilité de l'État turc dans une région des plus conflictuelles, tant au Moyen-Orient que, depuis février 2022, au nord de la mer Noire, en Ukraine. À partir de 2016, la guerre de l'armée turque contre le PKK se déploya de plus en plus contre les bases arrières de ce dernier au nord de la Syrie, dans la zone contrôlée par les Forces démocratiques syriennes, et dans le Kurdistan irakien. Plusieurs opérations, « Bouclier de l'Euphrate » d'août 2016 à mars 2017, « Rameau d'Olivier » de janvier à mars 2018 autour d'Afrin, et « Source de Paix » en octobre 2019, permirent à la Turquie de constituer au nord de la Syrie une « zone de sécurité » qui, en 2022, restait une menace pour le système fédéral mis en place par les Forces démocratiques syriennes.

À l'heure où nous écrivons ces lignes, voici vingt ans que Recep Tayyip Erdoğan exerce le pouvoir en Turquie. Il le fit comme Premier ministre, de 2003 à 2014, puis comme président de la République, déjà élu deux fois en 2014 et 2018, et prêt à briguer un troisième mandat.

Homme fort de la Turquie, ayant capté la légitimité après avoir purgé un grand nombre d'institutions, construit son image de garant, voire de nouvelle incarnation de l'État après Atatürk, et mis en avant l'islamité du pays sans rompre officiellement avec la laïcité, il est encore susceptible de gagner des élections. Son régime, dictatorial à bien des égards, présente néanmoins des lézardes que, des mesures symboliques, comme la reconversion en mosquées, en 2020, de monuments-phrares d'Istanbul transformés en musées au début de la République, Sainte-Sophie (Ayasofya) et Saint-Sauveur-in-Chora (Kariye), ne sauraient masquer. Ces lézardes apparurent notamment lors des élections municipales de 2019, lorsque l'AKP perdit de grandes villes, y compris Istanbul, où Erdoğan avait commencé son ascension politique et dont il fut maire dans les années 1990, et Ankara, la capitale. Cette possible désaffection des électeurs est moins due à l'autoritarisme et à la question kurde qu'à la crise économique majeure qui frappe la Turquie depuis la fin des années 2010. Une inflation galopante couplée à une dépréciation de la monnaie, la lire, par rapport au dollar pèse de plus en plus sur la vie quotidienne. En 2022, l'accès non seulement au logement, mais aussi aux transports et à l'alimentation devenait difficile. Les causes de la crise étaient à la fois conjoncturelles : le maintien de taux d'intérêt très bas – le pouvoir misant sur la consommation pour relancer la croissance – ; et structurelles : la dépendance de la Turquie aux hydrocarbures, la baisse des investissements directs étrangers, et une production industrielle à faible valeur ajoutée.[15]

Les paradoxes de la République islamique d'Iran[16]

De la période qui s'ouvrit en 2003 au Moyen-Orient, la République islamique d'Iran est un acteur majeur en même temps qu'elle en illustre les enjeux politiques et sociaux : son régime de nature despotique dure, tout en alimentant de fortes aspirations à la liberté et à la démocratie, et depuis 2018, se voit confronté à des mouvements de protestation répétés que motivent le verrouillage de la vie politique et les effets dramatiques des sanctions internationales. Depuis la fin de la guerre Iran-Irak,

15. Interview de Didier Billion sur TV5 Monde, 5 janvier 1922 : https://information.tv5monde.com/video/turquie-le-pays-s-enfonce-dans-une-crise-economique-grave
16. Partie rédigée par Anne-Laure Dupont.

et, surtout, l'élection de Mohammad Khatami à la présidence de la république en 1997, les élections font partie de la culture politique iranienne et contribuent à la façonner. Municipales, législatives ou présidentielles, qui se tiennent au suffrage universel, sont organisées régulièrement, tous les quatre ans, aux échéances prévues par la Constitution. Bien qu'étroitement contrôlées – les candidats étant présélectionnés par une institution non élue et dépendante du Guide, le Conseil des Gardiens – les élections ne sont pas faites d'avance et donnent lieu à de véritables campagnes, durant lesquelles la parole se libère et débats télévisés ou meetings font rage. Après Khatami, plusieurs présidents de la République se succédèrent, en incarnant une alternance, non de partis, mais d'hommes d'appareil partagés entre « conservateurs » et « réformateurs » : de 2005 à 2013, Mahmoud Ahmadinedjad, représentant d'un courant conservateur de tendance populiste – le seul président qui, avec le premier, Abolhassan Bani Sadr, élu en 1980 et destitué en 1981, n'était pas un clerc ; de 2013 à 2021, Hassan Rohani, rangé parmi les « réformateurs » ; et, depuis 2021, Ebrahim Raïssi, une figure du camp conservateur (il fit carrière jusqu'au plus haut niveau dans le système judiciaire iranien et fut aussi, entre 2016 et 2019, le *motavalli,* ou administrateur, de l'Astan-e Qods Razavi, la puissante fondation qui gère le sanctuaire de l'imam Reza à Mashhad).

Au moins jusqu'en 2021, chaque président brigua un second mandat, comme la Constitution le permet, et fut réélu. En 2009, la réélection d'Ahmadinejad dès le premier tour parut néanmoins suspecte à bien des électeurs iraniens qui se mobilisèrent dans la rue contre la fraude aux cris de « où est mon vote ? ». Connues sous le nom de « Mouvement vert », les manifestations durèrent plusieurs mois. Des observateurs voulurent y voir les prémices d'une révolution contre le régime. La répression, le poids des factions islamistes dans une partie de la population et le fait même que les manifestants se rangeaient derrière Mir Hossein Moussavi, qui n'était pas un opposant mais le candidat réformateur battu par Ahmadinedjad, en décidèrent autrement. À un moment où la succession du Guide Ali Khamenei, qui est né en 1939 et avance en âge, commençait à s'organiser, les élections législatives de 2020 et présidentielles de 2021 furent particulièrement verrouillées par le Conseil des Gardiens et assurèrent la victoire du camp conservateur dans les deux institutions. Aux présidentielles de 2021, c'est Ebrahim Raïssi, membre de l'assemblée des experts et l'un des successeurs putatifs de Khamenei, qui fut élu, avec, certes, 62 % des suffrages, mais un taux d'absention massif (plus de 50 %,

alors qu'il avait été de 27 % seulement lors des scrutins de 2013 et de 2017) et un nombre record de bulletin blancs et nuls (3,7 millions).

En somme, comme le fit remarquer le géographe Bernard Hourcade, spécialiste de l'Iran, dans un article du magazine *Questions internationales* en 2022 (numéro de mai-août), « la République islamique d'Iran est un régime despotique électif ». Et de poursuivre : « Les élections, aussi nombreuses que bien contrôlées, légitiment à la fois les luttes démocratiques et le despotisme ». Ce despotisme est nourri d'une part par l'institution du Guide de la République, lequel, rappelons-le, est le chef de l'État, élu à vie par une assemblée dite « d'experts » islamiques, et, d'autre part, de manière beaucoup plus opaque, par le Corps ou la Légion des Gardiens de la révolution (*Sepah-e Pasdaran-e enqelab-e eslami* : la traduction de Sepah par « Légion » est de Stéphane Dudoignon dans un livre de 2022 sur la sociologie politique de cette organisation). Les Gardiens, Pasdaran en persan (à ne pas confondre avec le Conseil des Gardiens de la Constitution, Negahban, évoqué ci-dessus), étaient nés en 1979 de la fusion de plusieurs milices qui se donnaient pour but de défendre le nouveau régime issu de la révolution, à une époque où celui-ci craignait les éléments monarchistes de l'armée régulière, ainsi qu'une agression étrangère, et où son caractère « islamique » lui-même était contesté, en particulier par les organisations révolutionnaires de gauche. Les Gardiens avaient été aux avant-postes dans la guerre contre l'Irak entre 1980 et 1988, ce qui leur conféra un grand prestige. Depuis, ils constituent une milice d'État, étroitement liée au Guide Ali Khamenei, mais autonome du fait de sa capacité à alimenter et à renouveler l'idéologie révolutionnaire, et de ses liens innombrables avec le monde économique.

Les Pasdaran forment une puissante armée de protection du régime, qui est distincte de l'armée régulière en charge de la défense du territoire. Disposant en outre de leurs propres services de renseignement et de contre-espionnage, ils sont organisés en plusieurs armes : Terre, Air, Marine, Forces spéciales Qods (Jérusalem), qui interviennent sur les théâtres d'opérations extérieures – Liban, Irak, Syrie –, et Bassidj (la Mobilisation). Le Bassidj, dont la création remonte aussi à 1979 et qui fut chargé de la mobilisation en masse durant la guerre Iran-Irak, est la force de l'ordre de la République islamique et l'instrument de sa propagande. Constituée de jeunes volontaires appelés Bassidjis, c'est une organisation de masse, qui compterait aujourd'hui quelque cinq millions d'adhérents. Elle exerce des missions de contrôle social, notamment auprès

des jeunes dans les écoles et les campus, de promotion de la vertu islamique, de maintien de l'ordre, de surveillance et de répression des manifestations. En décembre 2016, le général Gholamhosseïn Gheybparvar, nouveau commandant en chef du Bassidj (à ce poste jusqu'en 2019), y institua des assemblées électives au niveau local, régional et national parallèles aux institutions républicaines.

Les Gardiens de la révolution constituent un État dans l'État, ou un contre-État, non par trahison de leurs idéaux révolutionnaires initiaux, insiste Stéphane Dudoignon, mais par nature, en raison même des circonstances de leur naissance qui les poussèrent à nouer des liens avec le clergé et avec les milieux économiques, de telle sorte qu'en cas de renversement du régime, ils puissent rebasculer dans la clandestinité et continuer la lutte. Après la guerre Iran-Irak, ils s'engagèrent massivement en politique, à tous les échelons, notamment local et provincial. Beaucoup d'anciens Pasdaran furent également élus députés en 2004 puis en 2020, ou entrèrent au gouvernement sous les présidences d'Ahmadinedjad entre 2005 et 2013, et de Raïssi à partir de 2021. Mohammad-Baqer Qalibaf illustre ce type d'itinéraire. Né en 1961, il commanda l'armée de l'Air des Gardiens de la révolution de 1997 à 2000, devint le maire de Téhéran entre 2005 et 2017, se porta plusieurs fois candidat aux élections présidentielles et fut enfin élu président du Parlement à dominante conservatrice en 2020. L'une des forces des Gardiens est qu'ils ne cessent de se remobiliser idéologiquement en dépit de leur bureaucratisation et de leur routinisation. Tout en entretenant la culture et la mémoire de la « Défense sacrée », née de la guerre contre l'Irak, notamment à travers des musées ouverts au début des années 2010, ils promeuvent depuis 2014 le culte, confinant à la sanctification, de leurs nouveaux « martyrs », les hommes morts en Syrie contre Daesh, ou encore le général Qassem Soleymani (1957-2020), le chef des Forces Qods, abattu en Irak par un drone américain le 3 janvier 2020. Les Gardiens de la révolution constituent enfin une puissance économique. Disposant de leurs propres holdings, fondations et système bancaire, ils contrôlent financièrement un grand nombre d'entreprises, peut-être jusqu'à un tiers de l'économie de l'Iran. Les domaines où ils sont le plus présents sont les grands travaux – leurs ingénieurs militaires jouant ici un rôle majeur –, les industries pétrochimique, pharmaceutique et agroalimentaire, ou encore les télécommunications. Depuis leur passage au gouvernement sous Ahmadinedjad, ils dominent l'organisation du Patrimoine culturel iranien (Mirath-e

faranghi), une dépendance du ministère de la Culture, du Patrimoine et du tourisme, qui dispose d'un vaste parc immobilier et hôtelier. Leur position dans l'économie informelle est hégémonique, et servie par les sanctions internationales contre l'Iran.

Il ne découle pas de ce qui précède qu'en Iran, un État oppressif agit contre la société portée par des aspirations démocratiques, ou qu'il existe une dichotomie entre des élites dirigeantes fondées sur l'alliance entre clercs et Gardiens de la révolution, et le peuple. La République islamique a ses partisans parce qu'elle sait attiser le nationalisme, au fond consensuel, des Iraniens, et que, grâce à l'instruction généralisée et de haut niveau, elle fut capable de promouvoir une classe moyenne dont elle est encore en mesure de recueillir l'adhésion idéologique. Les débats au sein même des cercles dirigeants sont vifs. Il y a, dans la République, un pluralisme inhérent aux institutions, à l'existence de plusieurs pôles de pouvoir – Maison du Guide, présidence de la République, Parlement, Légion des Gardiens de la révolution –, et à la cohabitation de deux logiques politique et religieuse sans cesse en tension. Les oulémas chiites ne formèrent jamais de bloc monolithique ; depuis la révolution de 1979, ils n'ont pas tous la même interprétation de ce que doit être un régime islamique et l'institution même de la *marja'iyya* – le fait que les clercs les plus haut placés dans la hiérarchie sont des pôles d'imitation (*marja'-e taqlid*) pour les fidèles – entretient la dynamique du débat. Les Pasdaran disposent aussi de relais sociaux. Les entreprises qu'ils contrôlent font vivre des millions de personnes et, par le biais des fondations et du soutien qu'ils apportent aux familles de combattants disparus, assurent la redistribution de la richesse à une partie de la population. Au sein de la Légion des Gardiens, ou parmi ses retraités, des voix s'élèvent contre la répression des manifestations (en 2019 par exemple), contre la participation à la guerre en Syrie, aux côtés d'un régime, celui de Bachar el-Assad, qui détruisait sa propre population, voire contre l'autoritarisme de Khamenei. L'institution n'est pas à l'abri de réformes internes et de renouvellements générationnels, comme l'attesta en 2019 le « changement de structure », soit la mise à la retraite de la génération, née entre 1957 et 1964, qui tenait le haut du pavé depuis les débuts de la guerre contre l'Irak.

Ce que relèvent bien des observateurs en revanche, c'est l'épuisement de la population, face à la crise économique que traverse l'Iran depuis la fin des années 2010 et à l'isolement, sur la scène internationale, d'un pays dont les ressources humaines et matérielles sont pourtant loin d'être

négligeables, et qui prétend agir en puissance moyenne. Avec les années 2000 et plus encore les révolutions arabes de 2011, l'Iran fit un retour remarqué au Moyen-Orient, soutenant à des degrés divers le Hezbollah au Liban, les milices chiites en Irak, le régime de Bachar el-Assad, les Houthistes au Yémen, et même des milices sunnites comme le Hamas palestinien. Ces actions en font le premier adversaire de l'Arabie Saoudite et attisent le conflit entre chiites et sunnites. Ce conflit, auquel des justifications religieuses sont données mais qui a des soubassements politiques, donne une coloration systématiquement et abusivement confessionnelle aux guerres complexes de Syrie ou du Yémen, et fait de l'Iran la principale menace aux yeux de la plupart des États arabes voisins, sans même parler d'Israël.

Outre ses engagements contestés au Moyen-Orient, l'autre grand volet de la politique étrangère de l'Iran est l'interminable question nucléaire, soulevée depuis au moins 2003 et irrésolue vingt ans plus tard. La question ne porte pas sur les usages civils de l'énergie nucléaire – la production d'électricité assurée, par exemple, par la centrale de Bouchehr –, mais sur la reprise par l'Iran, pourtant signataire en 1970 du traité international de non-prolifération nucléaire, d'un programme nucléaire militaire qui lui permettrait de disposer de l'arme atomique, au même titre qu'Israël ainsi que l'Inde ou le Pakistan. Les négociations internationales avec l'Iran, engagées en 2003, à l'initiative de la France, du Royaume-Uni et de l'Allemagne, restèrent au point mort sous la présidence de Mahmoud Ahmadinedjad mais reprirent après l'élection de Hassan Rohani, dont la réputation de modération tenait, notamment, à son positionnement plus ouvert en matière de politique étrangère et de nucléaire. Après un premier accord intérimaire sur le programme nucléaire iranien, en novembre 2013, un accord-cadre, connu sous le nom de Plan d'action global commun (en anglais *Joint Comprehensive Plan of Action*), fut signé à Vienne le 14 juillet 2015 entre l'Iran, les cinq États membres du Conseil de sécurité de l'ONU (Chine, États-Unis, France, Royaume-Uni, Russie), l'Allemagne et l'Union européenne. Il comprenait trois volets : limitation du programme nucléaire iranien (enrichissement d'uranium) pendant au moins dix ans ; renforcement des contrôles des installations nucléaires iraniennes ; levée des sanctions contre l'Iran. L'accord, on le voit, ne contraignait pas l'Iran à démanteler ses installations mais cherchait à freiner le développement de son programme nucléaire à des fins militaires. Le pari, alors que l'Iran était capable techniquement et scientifiquement de se doter de la

bombe atomique, était qu'il avait avant tout intérêt au dégel de ses avoirs à l'étranger et à la levée de sanctions asphyxiantes pour son économie. De fait, la mise en œuvre de l'accord lui permit de récupérer près de 150 milliards de dollars bloqués à l'étranger, d'importer les produits les plus divers, de nouer des partenariats avec des entreprises européennes et, surtout, de reprendre ses exportations pétrolières, avec des effets sur la croissance dès 2016, même si l'inflation et le taux de chômage des jeunes et des femmes restaient élevés.

L'accord de Vienne raviva toutefois les inquiétudes d'Israël (qui n'a jamais avoué, pour sa part, détenir la bombe). Israël estimait en effet que le Plan d'action global commun ne faisait que donner une base légale à la « nucléarisation » d'un de ses pires ennemis. L'accord inquiétait tout autant les États du Golfe, dans le contexte de l'opposition exacerbée entre chiites et sunnites. Il fit surtout les frais du changement d'administration aux États-Unis, après le remplacement effectif de Barack Obama à la présidence par Donald Trump en janvier 2017. Trump avait toujours critiqué l'accord de Vienne et promis, durant sa campagne, qu'il en sortirait s'il était élu. Il annonça le retrait effectif des États-Unis le 8 mai 2018, en tenant un discours très offensif contre l'Iran, lequel, pour lui, ne respectait pas ses engagements. La décision américaine se traduisit par le retour de sanctions qui furent encore plus dures qu'avant 2015 et plongèrent l'Iran dans un marasme économique et social sans précédent. Les élections de Joe Biden aux États-Unis et d'Ebrahim Raïssi en Iran relancèrent les négociations en 2021 mais celles-ci se mirent à piétiner en mars 2022, alors qu'elles paraissaient sur le point d'aboutir. Divers facteurs expliquent cette situation : les rivalités entre puissances, les garanties qu'attend l'Iran pour que l'accord soit pérenne en cas de changement de présidence aux États-Unis, sa capacité à agiter la menace du nucléaire pour faire pression sur ses interlocuteurs.

En attendant, l'Iran recourt au chantage en retenant des otages occidentaux et en emprisonnant des bi-nationaux, comme l'anthropologue franco-iranienne Fariba Adelkhah, faussement accusée, par ses travaux, de faire de la propagande contre le régime, voire d'attenter à la sûreté nationale. La situation économique est désastreuse, encore aggravée par la pandémie de Covid-19 dont l'Iran fut l'un des principaux foyers au Moyen-Orient. L'activité est fort ralentie, l'inflation effrayante, la monnaie (le riyal) totalement dépréciée, le chômage des jeunes diplômés dramatique. Le secteur informel et la contrebande prospèrent, au profit de la Légion des Gardiens de la révolution notamment, tandis que

l'Iran tente de resserrer ses liens commerciaux avec la Chine et la Russie. Cette situation alimente l'exaspération populaire dans un pays où il n'y a ni parti politique, ni syndicat, et où descendre dans la rue, malgré les risques encourus par les manifestants, est un des rares moyens d'expression politique. En novembre 2019, la hausse du prix des carburants, conséquence de la suppression des subventions étatiques alors que le pétrole n'était pratiquement plus exporté, déclencha une révolte de plusieurs jours, très sévèrement matée. En septembre 2022, la mort d'une jeune femme, Mahsa Amini, que la police des mœurs avait arrêtée pour port inapproprié du voile et placée en garde à vue, déclencha de nouvelles manifestations dans tout le pays, autour du slogan « Femme, vie, liberté » (*Zan*, *zendegi*, *azadeh*) et de revendications politiques. Malgré le manque d'informations dû à la coupure de l'Internet iranien et des réseaux sociaux, ces manifestations furent largement relayées par les médias internationaux parce qu'elles mettaient en cause l'obligation du port du voile, devenu un symbole de la République islamique, et plaçaient en première ligne de jeunes femmes dont les conditions de vie avaient profondément changé depuis la fin des années 1990, en raison de leur haut niveau d'instruction et de la baisse drastique de l'indice de fécondité.

Conclusion : crise des réfugiés, difficultés économiques, fragilité politique

Selon les statistiques de l'UNHCR (Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés), le monde connut à partir de 2011 la crise des réfugiés la plus grave depuis la Seconde Guerre mondiale. En 2013, les quatre principaux pays de départ des réfugiés étaient situés au Moyen-Orient et en Afrique orientale : l'Afghanistan, la Syrie, la Somalie et le Soudan. Les cinq principaux pays d'accueil des réfugiés, pour la même année 2013, étaient tous au Moyen-Orient au sens large : dans l'ordre, le Pakistan, l'Iran, le Liban, la Jordanie et la Turquie. En très peu d'années, la Syrie passa de troisième pays d'accueil de réfugiés, surtout irakiens, à deuxième pays de départ. L'afflux de migrants qui, par dizaines de milliers, par centaines de milliers et au péril de leur vie, se mirent à tenter leur chance aux portes de l'Europe n'était que le résultat de conflits sans précédent par leur étendue et leur durée. L'été 2014, notamment, vit les migrants syriens ou afghans gagner l'Europe, par voie de mer via la

Turquie et la Grèce, ou par voie de terre (Balkans, Hongrie, Autriche). Au début des années 2020, la situation avait encore empiré. Le HCR dénombra 21,3 millions de réfugiés dans le monde en 2021 (sans compter les réfugiés palestiniens gérés par l'UNRWA), contre 10,5 millions dix ans plus tôt. 70 % des réfugiés dénombrés par le HCR provenaient de cinq pays seulement, parmi lesquels, en plus du Venezuela et du Myanmar, la Syrie (6,8 millions), l'Afghanistan (2,7 millions), et le Soudan du Sud (2,4 millions). Les réfugiés syriens vivaient majoritairement dans les pays voisins, en Turquie (3,7 millions), au Liban (841 000), et en Jordanie (673 000), et 803 600 réfugiés du Soudan du Sud se trouvaient au Soudan. La Turquie était le pays qui accueillait le plus de réfugiés au monde. Dans ce même classement des pays qui abritaient le plus de réfugiés, figuraient aussi le Soudan (sixième rang), le Liban (huitième rang) et l'Iran (dixième rang). La Syrie (6,9 millions de personnes), le Yémen (4,2 millions) et l'Afghanistan (3,5 millions) faisaient aussi partie des pays qui comptaient en 2021 le plus de personnes déplacées à l'intérieur de leur propre territoire (« déplacés internes »). En Syrie, ces déplacés représentaient plus d'un tiers de la population.

La « crise des réfugiés » perdure ainsi, sans qu'aucune solution concrète n'apparaisse. Seule une paix durable, encore introuvable en 2022, pourrait mettre fin à l'afflux des réfugiés. Et encore. La volonté d'émigration est aujourd'hui massive au Moyen-Orient. Un nouveau flot sembla émerger à l'été 2022 : c'est désormais du Liban que Syriens et Libanais prenaient la mer au péril de leur vie. En 2021, 79 000 Libanais quittèrent leur pays en raison de l'effondrement de son économie. Ce chiffre, en forte augmentation (17 000 départs en 2020) s'accrut encore en 2022. Peu d'États de la région semblent proposer à leurs sociétés un avenir. Seuls l'Iran et la Turquie disposent à la fois de ressources (le pétrole pour l'un, les industries pour l'autre) et d'une classe moyenne dynamique, au niveau d'instruction élevé, mais, on l'a vu, leur situation politique et économique était grandement fragilisée au début des années 2020. Si Israël reste à certains égards une exception en termes d'économie et de niveau de vie, son enfermement obsidional, celui de la droite israélienne surtout, ainsi que le désespoir des Palestiniens ne permettent à personne d'imaginer au conflit israélo-palestinien la moindre solution prochaine.

Comme partout dans le monde, les pays du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord souffrirent des effets économiques délétères de la pandémie de Covid-19. Sous l'effet de la crise mondiale, de l'arrêt des circulations,

notamment touristiques, et de la baisse des cours du pétrole, ils virent leurs recettes diminuer et leurs dépenses augmenter. Ceci eut pour effet d'accroître la dette publique : en 2020, les niveaux d'endettement public connurent une hausse située par la Banque mondiale entre 10 et 15 %. La même Banque mondiale prévoyait en outre, pour 2022, une hausse du PIB de la région Moyen-Orient Afrique du Nord (MENA en anglais) de 5,2 % (3,3% en 2021), indiquant dans le même temps que la plupart des pays de la région (11 sur 17) ne retrouveraient pas leur niveau de vie d'avant la pandémie. En 2022, plusieurs pays, comme le Liban ou la Tunisie, avaient déjà réduit ou interrompu leur politique de subventions alimentaires. La région Moyen-Orient Afrique du Nord abritait 20 % des personnes « en situation d'insécurité alimentaire » (pour reprendre l'expression de la Banque mondiale) dans le monde, alors que sa population ne représentait que 6 % des individus à l'échelle planétaire. Les inégalités étaient parmi les plus fortes du monde, encore accentuées par la guerre en Ukraine : les 10 % les plus riches de la population détenaient près de 60 % des revenus de la région, contre moins de 10 % pour les 50 % les plus pauvres. En 2022 toujours, même si les données statistiques et les indicateurs économiques manquaient ou étaient sujets à caution, l'inflation avait augmenté dans de nombreux pays comme en Tunisie ou en Égypte, et pour les pays en guerre (Yémen, Syrie), ainsi que l'Iran (autour de 40 %), la Turquie (plus de 80 %) ou le Liban (200 %), on allait jusqu'à parler d'hyperinflation. La hausse des prix rognait les revenus des populations, même dans les pays exportateurs de pétrole, conduisant certains d'entre eux comme l'Arabie saoudite et les Émirats arabes unis à soutenir leurs citoyens à faibles revenus. Endettement, inflation, croissance des inégalités composaient un cocktail explosif menaçant les populations de la région. C'est alors qu'éclata la guerre en Ukraine, le 24 février 2022…

Au plan politique, retenons, avec Hamit Bozarslan, quatre conséquences des révolutions et de la période agitée qui suivit. La première est l'effacement des frontières, sources de profit pour des passeurs, sources de violence, notamment en Libye, au Yémen, en Syrie ou en Irak. Seconde conséquence, l'effondrement rapide des États syrien, libyen et irakien, en partie parce que la nature même des États au pouvoir – devenus des mafias destructrices de leur propre société – ne permettait pas une autre solution, en partie parce que les Américains, intervenus en Irak en 2003, ne réussirent pas à y rebâtir un État doté d'un vrai projet politique pour l'ensemble des habitants. Troisième conséquence d'une

telle fragmentation : des milices violentes se multiplient par centaines, en Libye ou en Syrie. Ces marges productrices de violence envahissent le centre, comme le fit Daesh, milice djihadiste devenue État, en mêlant rationalité pragmatique héritée du Baas et nihilisme eschatologique. La quatrième conséquence est enfin la multiplication de conflits qui, loin d'être purement endogènes, voient agir notamment l'Arabie Saoudite, la Turquie et l'Iran. Au départ, politiques ou territoriaux, alimentés par l'action ou au contraire l'inaction des puissances occidentales, ces conflits se transforment en guerres confessionnelles et guerres civiles.

La Tunisie et l'Égypte, gravement ébranlées, résistent pourtant à cet effondrement des sociétés et des États, au prix de mutations sans précédent. Dans les deux pays, c'est avant tout la demande de sécurité qui prévaut, associée à un fort sentiment nationaliste qui ne tolère plus ni critique ni débat, et s'alarme de la situation régionale catastrophique. La nette détérioration des conditions de vie, l'appauvrissement et l'apparition d'une insécurité quotidienne inédite paraissent à de nombreux citoyens avoir été le principal et peu glorieux résultat de la révolution. Les efforts pour la reprise économique se heurtent à l'instabilité régionale. En Égypte, l'accroissement démographique et la répression sans pitié de toute opposition obèrent l'avenir.

Avec l'afflux des réfugiés et l'impact planétaire de l'idéologie diffusée par Daesh, les conflits du Moyen-Orient et le terrorisme prôné concernent désormais le reste du monde. La volonté émancipatrice et démocratique de 2011 aura laissé la place à une obsession confessionnelle éminemment destructrice et génératrice de violence. Les sociétés civiles qui s'exprimèrent à Gezi, à Tahrir ou à Manama n'ont pourtant pas disparu : au printemps 2016, les manifestations au Caire ou à Bagdad, malgré la répression des régimes, puis le *Hirâk* au Liban, en Irak, en Algérie (2019), et les manifestations de l'automne 2022 en Iran montrèrent que les aspirations démocratiques exprimées par de courageux manifestants restaient bien vivantes.

Chapitre 10

Milieux et sociétés du Moyen-Orient aujourd'hui : dynamiques et contrastes

Dégradation de l'environnement et croissance des inégalités

En peu de décennies, en peu d'années parfois, le changement climatique et la détérioration rapide des milieux par l'occupation humaine ont durement affecté le Moyen-Orient. La région avait toujours connu un climat chaud et sec, un régime aride : avec le réchauffement climatique, sa vulnérabilité empire. Partout, les étés sont de plus en plus chauds. Partout, l'eau est devenue une ressource menacée et disputée. Le Nil, que l'Égypte considéra longtemps comme une ressource inépuisable à son profit, édifiant en 1970 le haut barrage d'Assouan sans souci des conséquences écologiques, est maintenant guigné par l'Éthiopie en plein essor économique et démographique (115 millions d'habitants en 2020). Celle-ci initia en 2011 la construction du spectaculaire « Barrage de la Renaissance » sur le Nil bleu, un barrage hydroélectrique dont la mise en service en février 2022 menace à la fois les ressources en eau de l'Égypte et du Soudan et cause de graves tensions diplomatiques. L'accord de principe signé entre l'Égypte, le Soudan et l'Éthiopie en mars 2015 ne dispense désormais les Égyptiens ni d'économiser l'eau, notamment dans l'agriculture, ni d'en payer la consommation.

Les rares cours d'eau du Proche-Orient ont vu leur débit décroître drastiquement. Ainsi le Jourdain. À son embouchure dans la mer

Morte, il déversait 1 250 m^3 par seconde en 1953, entre 160 et 200 m^3 en 2002, moins encore aujourd'hui. Il est pompé ou détourné sur tout son parcours. Le canal du roi Abdallah, nouvelle dénomination du canal du Ghor édifié par le royaume hachémite à partir de 1959, s'étend depuis la confluence du Jourdain et du Yarmouk jusqu'à la mer Morte. Il approvisionne la capitale, Amman, et permet d'irriguer des milliers d'hectares de champs et de serres. Cet ouvrage détourne cependant une grande partie des eaux du Yarmouk, le principal affluent du Jourdain. En amont, l'aqueduc national (National Water Carrier) d'Israël, achevé en 1964 comme on l'a dit, transporte pour sa part l'eau douce du lac de Tibériade en direction de Tel Aviv et des régions arides du sud. Longtemps dépendant de cette source d'approvisionnement, Israël l'est de moins en moins grâce au développement des usines de dessalement. En aval, le Jourdain expirant n'alimente plus vraiment la mer Morte, dont la surface a régressé d'un tiers en cinquante ans. À mesure que le rivage recule, le sol s'affaisse, laissant apparaître des gouffres béants. Quant aux nappes souterraines de la vallée du Jourdain, leur eau est contrôlée par Israël, et les 60 000 Palestiniens riverains n'ont plus le droit ni d'accéder au fleuve ni de puiser l'eau du sous-sol[17].

Le nord de la Syrie, alimenté par les eaux de l'Euphrate, subit une forte baisse du débit du fleuve, jusqu'à cinq mètres, selon les autorités locales. En amont, la Turquie a mis en place un réseau de barrages sur l'Euphrate qui a réduit dramatiquement le débit du fleuve côté syrien, plus exactement côté kurde – non sans arrière-pensées géopolitiques ; l'achèvement en 2019 d'un grand barrage turc, cette fois sur le Tigre, menace les ressources en eau de l'Irak.

L'eau souterraine n'est pas moins menacée. Au Yémen, son extraction rapide obère toute reprise économique, impossible dans le conflit actuel. Le problème n'est pas seulement une question de volume. L'augmentation de la salinisation et le manque d'assainissement réduisent la qualité des eaux. À Gaza, l'eau de source, saumâtre, chargée en nitrates et en chlorures, nécessiterait des traitements trop coûteux pour la population. La consommation de l'eau est par conséquent un facteur préoccupant de maladies et de malformations pour les enfants. Faute de centrale de traitement efficace, les habitants rejettent quotidiennement dans la mer des eaux polluées qui menacent la faune halieutique et ceux qui la consomment. D'autres zones côtières souffrent du

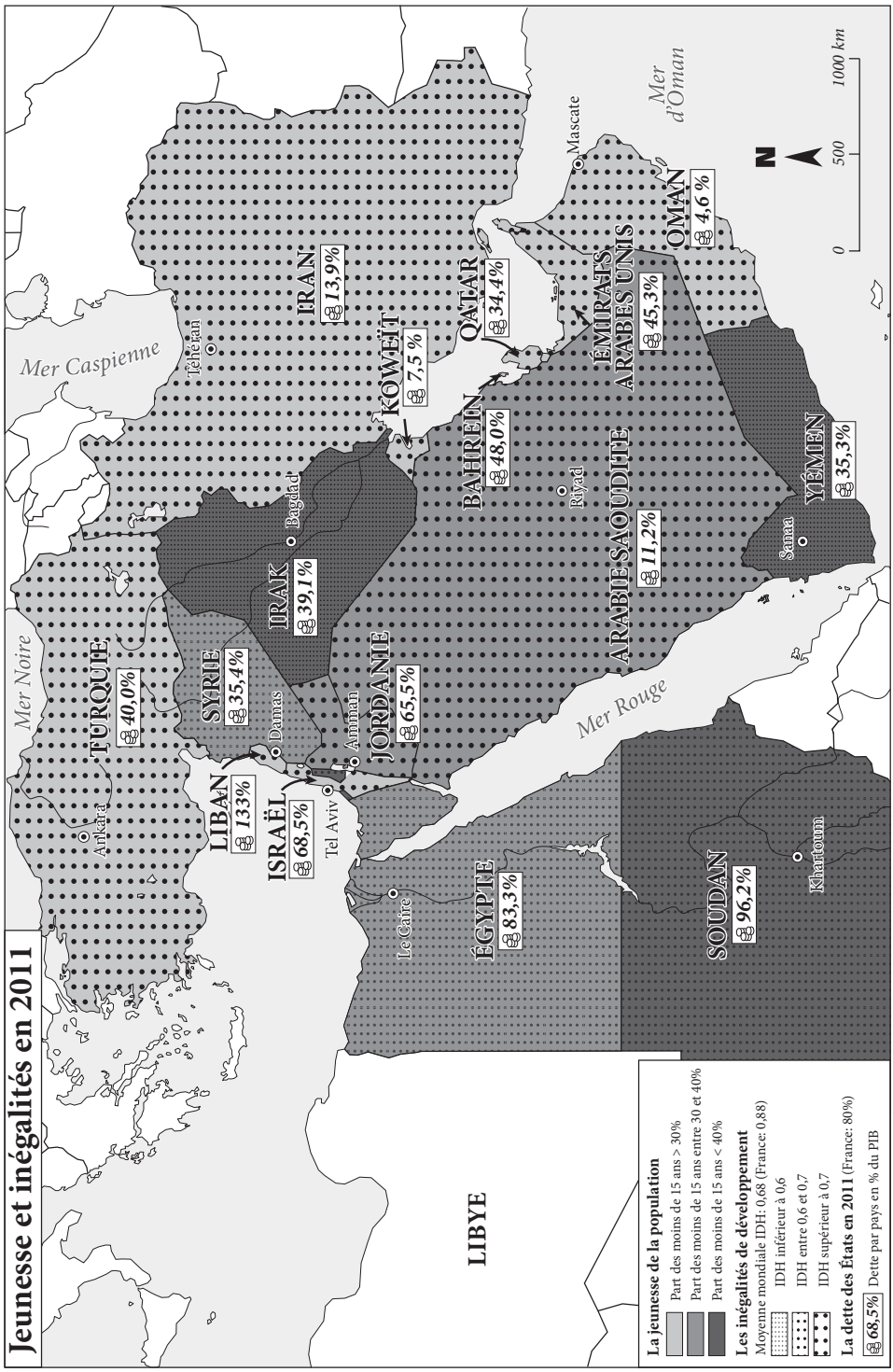
17. Franck Vogel, « L'apocalypse du Jourdain », *Géo*, mai 2016.

développement touristique, grand consommateur d'eau, comme la côte méditerranéenne de la Turquie, la région de Hammamet en Tunisie ou la côte qui va d'Alexandrie à Marsa Matrouh en Égypte. À l'intérieur des terres, la situation n'est pas moins préoccupante : les terres arables, surexploitées, se dégradent et la désertification progresse.

Dans les grandes villes, la circulation de véhicules vétustes et l'utilisation de carburant de mauvaise qualité aggravent la pollution de l'air qui atteint des niveaux dangereux, surtout quand elle se conjugue à un climat sec et à l'altitude. C'est ainsi que Zabol, en Iran, fait partie des villes les plus polluées du monde, avec Peshawar au Pakistan, et Riyad et al-Jubayl en Arabie Saoudite. Aujourd'hui, la Banque mondiale estime que le coût sanitaire de la dégradation de l'environnement (maladies et décès) varie entre 2,1 % du PIB en Tunisie et 7,1 % en Iran. Le mode de vie des plus riches et des classes moyennes (voitures, climatisation) contribue à cette dégradation : au milieu des années 2000, les pays du Golfe (Qatar, Bahreïn, les Émirats arabes unis et Koweït) faisaient déjà partie des plus gros émetteurs de CO^2 au monde (de 53,1 à 24,6 tonnes par habitant), devant les États-Unis (20,1 tonnes par habitant).

Le réchauffement climatique global, ainsi, n'est pas seul en cause. S'y ajoutent des choix économiques, la croissance de la population et l'augmentation de sa consommation en eau et en énergie. Depuis cinquante ans, la croissance de la production agricole au Moyen-Orient repose essentiellement sur l'irrigation. Au début des années 2000, les terres irriguées représentaient un tiers des terres arables et l'agriculture absorbait près des neuf dixièmes de l'eau consommée. La modération, quand elle existe, n'est pas le résultat d'un choix délibéré, mais une contrainte de rationnement imposée par le déficit des services d'eau et d'électricité. Il existe des ministères de l'Environnement et des ONG de plus en plus nombreuses qui s'efforcent, localement, de défendre l'écologie, mais la puissance publique peine à se saisir de ces questions qui n'apparaissent pas comme les plus urgentes. En Tunisie, la STEG (Société tunisienne de l'électricité et du gaz) a développé quelques parcs éoliens. Les panneaux solaires ou photovoltaïques font timidement leur apparition. La Jordanie produit aujourd'hui grâce à eux près du quart de son électricité. Ces initiatives demeurent toutefois trop isolées. En Égypte, la mégacentrale solaire créée par étapes depuis 2015 à Benaban, près d'Assouan, et le parc éolien de Gabal el-Zeit dans la mer Rouge, soit la plus grande station de production d'électricité éolienne en Afrique et au Moyen-Orient, participent en revanche du projet national du maréchal Sissi.

Carte 15. Jeunesse et inégalités en 2011



Avant que l'éclatement de la bulle spéculative n'en fasse apparaître les faiblesses, la croissance économique des pays du Golfe s'incarnait dans des projets architecturaux aussi spectaculaires que peu respectueux de l'environnement. En 2022, le développement durable fut encore affecté par la relance économique de ces pays, due à la hausse du prix des hydrocarbures et surtout du gaz dans le contexte de la guerre en Ukraine. La consommation en eau à usage domestique dans la péninsule Arabique est la plus élevée du monde, et la désalinisation de l'eau de mer, massivement utilisée, vorace en énergie et finalement nocive pour l'environnement. Sans atteindre la surconsommation occidentale, l'équipement électroménager des ménages a progressé dans la plupart des pays du Moyen-Orient. Une majorité des foyers possèdent une télévision, un réfrigérateur et un lave-linge. Ce dernier appareil, longtemps moins répandu que les autres, se diffuse aujourd'hui jusque dans le delta du Nil, et représente une mutation fondamentale dans la vie des femmes. La consommation d'électricité s'est généralement accrue avec la généralisation des téléphones portables : il y a désormais plus d'abonnés actifs à la téléphonie mobile en Algérie que d'Algériens, plus d'abonnés actifs en Égypte que d'Égyptiens. Autre appareil électrique devenu courant, le climatiseur. Sa diffusion est rapide : 3 % des ménages tunisiens en possédait un en 1999, 38 % en 2015.

La voiture individuelle constitue quasiment partout le moyen de transport par excellence, d'autant plus nécessaire que l'on peut difficilement se déplacer à pied dans de nombreuses villes, surtout celles de la péninsule Arabique conçues à l'américaine, et que les transports collectifs publics sont inexistants ou en déclin. Les sociétés et les écoles privées développent leurs propres transports. Il faut saluer ces incontestables réussites que sont les lignes de métro du Caire (première ligne en 1987, trois lignes en extension aujourd'hui, trois lignes en projet), de Téhéran (1999), de Dubaï (2009) ou d'Alger (2011) ; les tramways de Casablanca et Rabat et les nouvelles lignes ferroviaires au Maroc, dont un train à grande vitesse entre Casablanca et Tanger ; enfin les deux lignes de monorail actuellement en construction au Caire, l'une devant desservir notamment la Nouvelle Capitale. Ces réussites ne peuvent faire oublier la vétusté des réseaux ferroviaires partout ailleurs. L'Égypte, régulièrement endeuillée par de graves accidents de train, ne s'est que récemment attelée à les rénover. Trop peu développés au regard de la croissance de la population, les transports en commun ne peuvent lutter contre l'engorgement des métropoles lié à l'étalement urbain et à la multiplication des

voitures individuelles. On dénombre nettement plus de 400 voitures pour 1 000 habitants au Qatar, c'est-à-dire à Doha, et à Bahrein, c'est-à-dire à Manama. Au Caire, il y a 84 voitures pour 1 000 habitants, mais plus de 3 000 véhicules au km^2, alors qu'à Barcelone, les statistiques sont de 470 voitures pour 1 000 habitants et 2 000 véhicules au km^2.

Partout, la voiture – berline, 4x4, vieille guimbarde ou voiture bon marché produite localement en série – traduit un statut social. Elle permet aux femmes de sortir dans l'espace public en restant à l'abri, sauf en Arabie Saoudite où il leur fut fort longtemps interdit de passer le permis de conduire, ce qui les obligeait à recourir à un chauffeur, époux, frère, employé de maison, taxi. Liberté de la voiture, en revanche, pour les jeunes gens des classes moyennes urbaines de Riyad qui organisent des courses où s'affrontent des automobiles customisées, tandis que leurs contemporains des milieux populaires, arrivés plus récemment en ville, manifestent leur rejet d'un ordre urbain, consumériste et autoritaire en lançant leurs véhicules dans des sprints aux dérapages dangereux, le *joyriding*. En juin 2018, à l'instigation du prince héritier Mohammed ben Salman, soucieux de faire apparaître la société saoudienne comme moderne, le gouvernement saoudien autorisa la délivrance de permis de conduire aux femmes. À la même période, les salles de cinéma furent rouvertes et le gouvernement prit diverses initiatives pour organiser des concerts et promouvoir le patrimoine musical saoudien et arabe. Les arrestations de femmes et d'hommes aux voix dissidentes n'ont pourtant pas cédé. Modernité ne rime pas avec liberté.

Au quotidien, les embouteillages monstres allongent la durée des déplacements et obligent les citadins à des départs matinaux et de savants calculs pour tenter d'éviter les pires encombrements. La promiscuité qui règne dans les transports collectifs favorise le harcèlement dont les femmes sont les premières victimes. C'est à l'aune de cette réalité qu'il nous faut apprécier l'existence de wagons réservés aux femmes dans le métro cairote ou téhéranais. Les minibus ou taxis collectifs constituent un secteur économique dynamique et créateur d'emplois. Derniers en date, les *tuk-tuk* sur le modèle thaïlandais et indien se sont répandus dans les petites et moyennes villes. Leur multiplication parfois anarchique, comme la congestion urbaine, traduit l'incapacité des pouvoirs publics à mettre en œuvre des plans de développement harmonieux, susceptibles de réguler les circulations tout en maîtrisant les émissions de gaz à effet de serre. Signe d'une prise de conscience, toutefois : la Conférence internationale de l'Organisation des Nations unies sur les

changements climatiques, dite COP 27, s'est tenue en novembre 2022 à Charm el-Cheikh en Égypte.

La croissance de la consommation en eau et en électricité cache de criantes disparités dans l'accès à ces services. À Bagdad, à Istanbul ou à Beyrouth, le rationnement électrique quotidien témoigne d'une dégradation des services urbains. Au Liban, les coupures d'une durée de dix-huit heures par jour à la fin de la guerre civile furent ramenées à trois heures par jour en 2006, mais oscillaient entre huit et dix heures par jour en 2015. Depuis l'automne 2021, l'électricité publique est coupée au moins vingt heures par jour, en raison d'une pénurie de carburant liée à l'effondrement économique du pays. À Bagdad, les habitants disposaient de cinq heures de courant par jour en 2007 (dix heures dans le reste du pays), à comparer aux vingt heures quotidiennes maintenues jusqu'en 2003 en dépit de l'embargo. Aujourd'hui, la fragmentation territoriale de l'Irak tend à accroître la durée des coupures et les disparités régionales. Ces déficits obligent les habitants à recourir à des générateurs privés qui, outre leur impact sur l'environnement, grèvent les budgets des ménages.

L'adduction au réseau de distribution ne garantit pas davantage un accès à l'eau. Dans ce domaine aussi, la situation s'est parfois dégradée, notamment au Liban comme en Syrie. Les citernes, qui n'ont pas disparu des toits, permettent de pallier un approvisionnement irrégulier (un jour sur deux, parfois moins), sans offrir une eau potable qui doit par conséquent être acquise à prix fort. Là encore, l'augmentation de la population, la désorganisation ou l'incurie des services publics, les vols fréquents et la corruption expliquent des phénomènes que les conflits locaux viennent aggraver. Les Irakiens manifestèrent à Bagdad en 2015 pour exiger de l'eau, de l'électricité et un meilleur accès aux soins médicaux.

La pénurie d'eau est décidément la crise la plus grave. Au Soudan du Sud, les conflits favorisent famines et épidémies alors que la pluviométrie suffirait à irriguer les champs pour nourrir la population. En Israël et dans les territoires occupés, l'eau demeure un enjeu majeur du conflit, même si Israël s'est tourné vers le traitement de l'eau de mer et des eaux usées. L'eau provient principalement du bassin du Jourdain, contrôlé depuis le Golan occupé en 1967 et annexé en 1981, ainsi que des aquifères souterrains situés au centre-nord d'Israël et le long de la côte, tous deux menacés d'épuisement et de pollution. En Cisjordanie, l'État d'Israël conserve la mainmise sur les ressources hydrauliques : creuser un puits, poser des canalisations, construire des réservoirs nécessite un permis, très rarement accordé aux Arabes et jamais avant de longues

procédures. La consommation moyenne varierait du simple au triple entre les Palestiniens (en moyenne, 73 litres par personne et par jour) et les Israéliens (en moyenne, 242 litres par personne et par jour), selon des chiffres contestés par les autorités israéliennes. Un fait demeure : l'eau est contrôlée, contingentée, parfois coupée par l'État d'Israël qui peut aussi plonger telle ou telle ville dans le noir.

Pénuries des services urbains et destructions environnementales conjuguent leurs effets en ce qui concerne la gestion des déchets, devenue un enjeu quasi-politique pour les ONG, comme le prouve l'exemple des *zabbalîn* (ramasseurs d'ordures) coptes du Caire, dans le quartier du Muqattam. Le gouvernement tira prétexte de la grippe H1N1 en 2009 pour éradiquer l'élevage de porcs qui, au Muqattam, permettait l'absorption d'une partie des déchets : la situation des ordures ménagères dans les rues cairotes a nettement empiré depuis. Durant l'année 2015, les villes libanaises furent submergées par des ordures, le gouvernement n'ayant pu reconduire le marché de collecte, faute, disaient ses nombreux détracteurs, de pots-de-vin suffisants.

La possession ou non d'hydrocarbures constitue une forte source d'inégalités entre pays producteurs, pays anciennement producteurs, et pays dépourvus de pétrole. Cette inégalité est accrue par les guerres et les embargos, tel celui auquel l'Iran est soumis depuis 1979 : un embargo *de facto*, qui fut formalisé au milieu des années 1990 et entrava les investissements des grandes compagnies américaines, européennes ou japonaises, imparfaitement remplacées par des sociétés russes ou chinoises. Les réserves de pétrole sont situées, pour l'essentiel, dans les pays du Golfe qui recèlent plus de la moitié des ressources mondiales prouvées. L'Arabie Saoudite est le plus gros producteur, suivie par l'Iran, l'émirat d'Abou Dhabi et le Koweït. D'autres États ont vu leurs gisements s'épuiser, comme Bahreïn, Dubaï et le Qatar. L'exploitation du gaz naturel a cependant pris le relais du pétrole et modifié la géographie de la rente, au profit du Qatar qui se partage avec l'Iran le tiers des ressources mondiales. Une grande différence entre ces deux producteurs de gaz réside dans le nombre d'habitants : en Iran (84 millions d'habitants), la production sert essentiellement la consommation domestique, tandis que le Qatar (2,8 millions d'habitants dont 80 % d'étrangers) est devenu le premier exportateur mondial.

Des gisements avaient fait de l'Égypte un exportateur d'hydrocarbures vers la Jordanie ou Israël avant que la guerre au Sinaï au milieu des années 2010 ne détruise les conduites. La découverte récente de gisements de

gaz au large de la Méditerranée orientale, dans une zone que se partagent l'Égypte, Chypre, le Liban et Israël, modifie la donne. Le gisement d'al-Zohr fait à nouveau de l'Égypte un exportateur de gaz. Entre le Liban et Israël, le partage des nouvelles ressources offshore donne lieu à des négociations tendues qui ont abouti à un accord en octobre 2022. La question de l'approvisionnement est plus délicate pour les pays non producteurs comme la Jordanie. Jusqu'en 2003, le royaume hachémite recevait du pétrole irakien à bas prix. Les Irakiens bénéficiaient en échange d'un accès privilégié au port d'Aqaba, ce qui leur permettait de contourner l'embargo imposé par la résolution « pétrole contre nourriture ». Après l'invasion américaine de l'Irak, les Jordaniens se tournèrent vers le gaz naturel égyptien qui transitait par le Sinaï. Ils regardent désormais vers le Qatar, qui dispose d'un terminal pétrolier dans le port d'Aqaba, et vers les gisements offshore israéliens qualifiés de « méditerranéens » dans le discours officiel. Quant à la Turquie, elle renoua ses relations diplomatiques avec Israël en décembre 2015 dans l'espoir, entre autres, qu'un gazoduc relie les deux pays et lui livre du gaz israélien.

Depuis les années 1990, les politiques néolibérales, les difficultés économiques révélées par la crise financière de 2008 et la croissance démographique ont aggravé les inégalités, aussi bien entre pays qu'à l'intérieur des États, d'une même province ou d'une même ville. Au début des années 2000, cette aggravation coïncida avec une réelle croissance du PIB, qui permettait à différents États d'afficher des indicateurs économiques flatteurs alors qu'une part importante de leur population s'enfonçait dans la pauvreté, voire dans la misère. La croissance et la libéralisation économique ne profitaient qu'à des cercles restreints, liés aux pouvoirs en place et à la pratique généralisée de la corruption. Des hommes d'affaires faisaient valoir auprès d'investisseurs étrangers leur connaissance des rouages bureaucratiques complexes de l'administration locale pour aboutir à la création de *joint-venture* ou d'activités de *consulting*. En Syrie, la création de compagnies de téléphones mobiles donna lieu à un processus de « privatisation » au terme duquel Syriatel, l'entreprise de Rami Makhlouf, cousin de Bachar el-Assad, l'emporta. Les banques privées se multiplièrent et enrichirent une nouvelle classe d'affaires qui prospéra en liant étroitement son sort à celui du régime. En Israël en 2008, 39 % de l'économie était contrôlée par dix-neuf familles. Dans ce pays, les liens entre le pouvoir et l'argent font l'objet de débats, tandis qu'éclatent des affaires de corruption. Elles touchèrent jusqu'à l'ancien Premier ministre Ehud Olmert, qui fut incarcéré le

15 février 2016 et purgea une peine de dix-neuf mois de prison ferme, une première dans l'histoire d'Israël.

À l'autre bout de l'échelle sociale, la pauvreté n'a cessé d'augmenter, aggravée par les révolutions. En Égypte, la loi de 1992 sur la propriété foncière, appliquée à partir de 1999, aurait causé l'expulsion d'un million de locataires dans le monde rural. Ceci entraîna des migrations vers les villes, les espaces touristiques, la Libye ou les pays du Golfe. L'agriculture de subsistance perdit du terrain et le travail des enfants augmenta. La croissance égyptienne, supérieure à 5 % par an à la fin de la présidence Moubarak, a certes à nouveau profité, après les dures années post-révolutionnaires, des réformes de structure considérables engagées en 2016. La multiplication des investissements étrangers et l'action de l'État et de l'armée dissimulaient pourtant, déjà du temps de Moubarak, un taux de chômage fort élevé, évalué aujourd'hui à plus de 20 % de la population active, tandis que les revenus des ménages sont grignotés par l'inflation. Déjà alarmante avant 2011, la pauvreté ne fait qu'empirer depuis la révolution. En 2015, en Égypte, l'Unicef estimait à près de deux millions les enfants des rues, parfois orphelins, parfois abandonnés par leurs familles, souvent par des femmes seules (veuves ou divorcées) en situation de grande détresse. 20 % des habitants les plus riches disposaient de 43,6 % de la richesse nationale tandis que les 20 % les plus pauvres s'en partagaient 8 %. En 2019-2020, trente millions d'Égyptiens, soit près de 30 % de la population (contre 16,7 % de la population vingt ans plus tôt) vivaient en-dessous d'un seuil de pauvreté fixé à 1,7 dollar par jour par les autorités.

En Jordanie, on considère aujourd'hui qu'un tiers de la population est pauvre. En Israël, selon les statistiques officielles, près d'un quart des habitants et près d'un tiers des enfants vivraient au-dessous du seuil de pauvreté (8 % en France, 17 % aux États-Unis) : il s'agit surtout de familles nombreuses, soit juives ultra-orthodoxes, soit arabes. Dans la bande de Gaza, bouclée depuis 2007 et cible de plusieurs opérations militaires depuis 2008, la pauvreté résulte de l'enfermement, des conflits répétés et de l'arrêt de l'aide internationale : en 2020, 56 % de la population gazaouie vivait sous le seuil de pauvreté et le taux de chômage des jeunes était de 61 %. D'une façon générale, Gaza a le taux de chômage le plus élevé du monde. Ailleurs, en Syrie, au Yémen, en Irak, c'est la guerre qui détruit les infrastructures et entrave le fonctionnement de l'économie. En 2021, l'ONU estimait que 80 à 90 % de la population syrienne vivait sous le seuil de pauvreté. Au Liban le pourcentage est désormais le

même, l'effondrement économique et financier du pays ayant fait disparaître la classe moyenne qui a basculé dans la pauvreté. Dans bien des pays, la sous-alimentation et la malnutrition regagnent du terrain après en avoir longtemps perdu : c'est le cas en Égypte, au Soudan, au Yémen depuis la guerre menée par l'Arabie Saoudite, en Irak depuis l'embargo, dans les territoires occupés ou encore au Liban. Une autre forme de pauvreté menace les classes moyennes encore existantes, confrontées à la hausse de l'immobilier, à la cherté de l'éducation et de la santé, et au coût qu'implique l'évolution des modes de vie (téléphone portable et voiture sont désormais indispensables). Un accès difficile au crédit et la corruption de la bureaucratie les touchent également.

Des déséquilibres anciens s'accroissent, de façon préoccupante, entre monde urbain ou urbanisé, d'une part, et régions rurales délaissées, d'autre part. Si le delta du Nil surpeuplé et en voie de forte urbanisation reste lié au Caire et desservi par les ONG, la Haute-Égypte est enclavée et sous-équipée, et une grande partie de la population n'y est pas raccordée à l'eau courante. D'importants travaux d'infrastructures y sont néanmoins réalisés depuis quelques années. De son côté, le Nord-Sinaï, longtemps abandonné par l'État, reste en guerre, malgré une certaine accalmie. Rongé par l'exode rural et le vieillissement de la population, le sud du Maroc reste le « Maroc inutile » de l'époque coloniale, bien loin du nord urbanisé, « le Maroc utile ». L'Algérie littorale paraît coupée de régions qui, comme la Kabylie, n'ont pas retrouvé le calme depuis la fin de la guerre civile ou qui, comme le Mzab ibadite, plongent dans les troubles confessionnels. En Tunisie, les déséquilibres régionaux faisaient partie des causes de la révolution de 2011. En Iran et en Turquie, les contrastes impressionnants entre régions ne s'atténuent guère. Le Baloutchistan au sud-est ou l'Azerbaïdjan iranien au nord-ouest restent en marge de l'Iran. De nombreux indicateurs opposent depuis très longtemps la Turquie du Sud-Est, rurale, marquée par le sous-développement et majoritairement peuplée de Kurdes à celle du Nord-Ouest, plus urbanisée, industrialisée et au niveau d'instruction plus élevé. Dans tous les cas, ces déséquilibres ne sont jamais purement économiques ou démographiques. Leurs causes sont aussi politiques, de même que leurs conséquences, comme le montre la cartographie des élections démocratiques en Égypte et en Tunisie lors des révolutions, ou celle des élections turques. Les écarts régionaux expliquent en partie révolutions, contre-révolutions et plongée dans la violence.

Croissance effrénée des villes ; urbanisation (c'est-à-dire destruction) des campagnes

L'écrasante majorité des populations du Moyen-Orient vit désormais en ville avec de notables disparités entre les pays. Les États de la péninsule Arabique, Israël, la Jordanie et le Liban ont quasiment vu disparaître leur population rurale. En Turquie, en Iran, en Irak, à Oman, les trois quarts de la population vivent en ville. Seules, la Syrie d'avant-guerre, l'Égypte et le Yémen conservent une importante population rurale. Désormais, la croissance des villes résulte moins de l'exode rural que de l'augmentation naturelle de leur population. Elle se traduit par un fort étalement urbain et par la multiplication des tours dont le profil a profondément modifié les horizons de Beyrouth, Amman, Dubaï ou Istanbul, voire créé des quartiers nouveaux en très peu d'années, comme à Doha au Qatar. À la fin des années 2000, Dubaï (2 millions d'habitants, 600 gratte-ciels) était le plus grand chantier du monde après Shanghaï. Pour de tout autres raisons, Erbil et Suleymaniye (Kurdistan irakien) sont devenues, en même temps que des succédanés de capitales, de vastes chantiers que dirigent des cadres de la diaspora libanaise mais que la dépendance extrême de l'économie du Kurdistan aux cours du pétrole a souvent freinés ou stoppés. Au Moyen-Orient, le bâtiment continue d'offrir de nombreux emplois dont les plus pénibles sont réservés aux migrants souvent asiatiques ou pakistanais, tout en permettant le blanchiment de capitaux aux origines obscures.

La soif de modernité conduit souvent à la destruction de l'habitat ancien. Dans le Golfe, à l'exception de quelques quartiers-reliques ou reconstruits à l'identique comme les souks de Doha tenus par des marchands iraniens, les centres anciens ont disparu. En Syrie et en Égypte en revanche, où les préoccupations patrimoniales sont anciennes, vieilles demeures et mosquées furent souvent restaurées. À Alep, comme à Damas, plusieurs maisons anciennes avaient été transformées en restaurants, en hôtels ou en centres culturels, au milieu de souks restés vivants et actifs et restaurés vers 2000. Ces mêmes quartiers furent massivement détruits par la guerre entre 2012 et 2016. Les forces gouvernementales y dynamitèrent le minaret de la mosquée des Umayyades en avril 2013, et le faubourg nord-ouest d'Alep, Jdaydé, ainsi que ses églises furent partiellement détruits par les belligérants durant la guerre contre Daesh. Depuis les souks d'Alep – cœur de la vieille ville classée par l'Unesco – sont progressivement restaurés.

Dans le cœur du Caire islamique, dans le quartier de la Gamaliyya, on a restauré des bâtiments d'époque mamelouke ou ottomane (mosquées, fontaines, khans ou madrasas), avec d'incontestables réussites, souvent aidées par la Fondation de l'Aga Khan ou des missions de restauration européennes. Le centre-ville à l'européenne construit à la fin du XIXe siècle est lui aussi partiellement restauré depuis 2013, à l'instigation du régime. Ces réussites ne doivent pas faire oublier que la plupart des monuments anciens du Caire sont en ruine, rongés par le manque d'entretien et l'humidité due à la surpopulation et aux remontées des égouts, et que la pression foncière et les projets de développement menacent à court terme la Cité des morts, célèbre cimetière islamique de la ville. À Beyrouth, des associations tentent d'encourager la restauration et la préservation des maisons aux toits de tuile rouge et aux fenêtres décorées de trois élégantes arcades, caractéristiques de la fin de la période ottomane. Situées au centre-ville, elles sont convoitées par les promoteurs. Après l'explosion du 4 août 2020, qui détruisit les quartiers proches du port, ces associations, particulièrement actives, favorisèrent des reconstructions rapides quand d'autres habitations furent abandonnées. Dans cette politique de reconstruction, l'État libanais brilla par son absence. La Casbah d'Alger, classée depuis 1992 au patrimoine mondial de l'Unesco, mais densément peuplée, est bien l'objet d'un plan de sauvegarde depuis 2012, mais les séismes, les inondations ou incendies, et la spéculation foncière ont déjà eu raison d'une grande partie des maisons anciennes, tandis que des centaines d'autres maisons, ont dû être étayées, comme dans la célèbre médina de Fès au Maroc. À Marrakech, le tourisme des riyads qui préserve des maisons anciennes, fait fuir les habitants.

Partout, des modes de vie américanisés tentent de remplacer le mode de vie de la ville traditionnelle du Moyen-Orient, ou s'y juxtaposent pour des clientèles différentes : le Starbucks plutôt que le café d'antan ; le fast-food à l'américaine plutôt que le petit restaurant de quartier ; la supérette ou le supermarché de chaînes (le français Carrefour ou le turc Bim), bien diffusées dans le monde arabe, plutôt que le souk ou la boutique traditionnelle. Dans les hyper-centres urbains ou au contraire dans des villes nouvelles et banlieues à l'américaine, on fait désormais du shopping dans des malls climatisés, lieux de rencontres et de flânerie, lieux de sortie familiale et de mixité, lieux de restauration et de divertissement, jusqu'aux patinoires et aux pistes de ski dans les villes du Golfe.

La rapide croissance des villes lance de nouveaux défis aux pouvoirs publics dont les champs d'intervention n'ont cessé de s'étendre depuis le XIXe siècle, mais qui peinent à suivre le rythme effréné dicté par les mutations démographiques. Au milieu des années 1990, un rapport rédigé par la municipalité d'Istanbul indiquait que la ville accueillait chaque année 350 000 migrants, ce qui nécessitait la construction de 80 000 logements, 50 écoles primaires, 16 collèges et 6 lycées. Faute d'accompagnement, une large part de la population est abandonnée à elle-même et fait face à des problèmes de logement qu'accentue encore la hausse des prix de l'immobilier. Bien des citadins et néo-citadins sont contraints de s'éloigner des centres-villes dans des quartiers qui sont construits au mépris des codes de la propriété et de la construction, et où le non-raccordement à l'eau et/ou à l'électricité complique la vie quotidienne. Au début des années 2000, l'habitat non réglementaire représentait 60 % des logements neufs à Damas, allant des baraques en tôle aux immeubles en béton ou en briques dont les armatures dépassaient du toit, prêtes à accueillir un étage supplémentaire. Ces quartiers évoluent rapidement en fonction de la croissance de la population et des politiques publiques qui choisissent, selon les cas, la régularisation, le laisser-aller ou la destruction pure et simple.

Lors des révolutions de 2011, le recul de l'État et l'éclipse de la police favorisèrent un boom de la construction non autorisée en Égypte comme en Tunisie : de façon anarchique, les immeubles de brique rouge, les mosquées et, en Haute-Égypte, les églises se multiplièrent sur les terres agricoles. À Amman, Beyrouth ou Damas coexistent, d'une part, des camps de réfugiés palestiniens extrêmement denses, dont la « solidification » n'a pas totalement fait disparaître la tôle ondulée et le bois, et, d'autre part, des *gated communities*, quartiers de villas huppées et de l'entre-soi, surveillés par des vigiles et entourés de barbelés. Quant aux anciens centres urbains décatis, ils sont abandonnés à des populations paupérisées, au profit du polycentrisme de nouveaux quartiers de buildings qui abritent malls, bureaux ou luxueux appartements, tandis que la majorité de la population habite des banlieues indéfinies, riches ou pauvres, sans passé ni identité.

De nouveaux quartiers modelés sur les banlieues résidentielles américaines, avec leurs lacs artificiels, leurs magasins, leurs espaces verts et toute sorte de logements, se multiplient, particulièrement dans un pays surpeuplé comme l'Égypte : New Cairo dans le désert près du Caire en est un exemple. C'est là que s'installent écoles et universités étrangères,

dites « internationales », ou réputées telles. En province, pratiquement chaque grande ville égyptienne comme Mansoura ou Qina est doublée par une ville nouvelle adaptée aux goûts des classes moyennes qui fuient la surpopulation et la mixité sociale – perçue comme une insupportable promiscuité – au profit d'appartements ou de villas. Toujours plus loin et toujours plus fort : à 45 kilomètres du Caire, la Nouvelle Capitale voulue par le président Sissi et lancée en 2016, sort rapidement de terre. À Doha, « Education City » est dévolue aux universités occidentales qui y ont une antenne.

La ville grignote la campagne à la fois par des constructions anarchiques et par la diffusion de nouveaux modes de vie. La déstructuration des campagnes et le basculement vers le modèle urbain sont accélérés par les conflits. La campagne, longtemps synonyme d'arriération grossière, devient désormais le refuge nostalgique de l'imaginaire et du passé, qu'il s'agisse de l'insistance nationaliste palestinienne sur la terre et les oliviers, de la nostalgie pour le village de la montagne libanaise ou des nombreux films turcs ou iraniens qui évoquent la beauté de campagnes désormais délaissées. Dans le delta du Nil, la croissance de la population, la décohabitation des familles et l'extension des constructions ont morcelé les terres cultivées. Les nouvelles habitations perdent toute fonction agricole. Dans les bourgs toujours plus étendus, les rez-de-chaussée sont dévolus au commerce, selon une organisation calquée sur le modèle urbain. Ces petits emplois aident les ruraux, pour lesquels la part des revenus agricoles décroît sans cesse, à gagner leur vie. Dans le Golfe, au Liban, en Jordanie, en Cisjordanie et à Gaza, les paysans représentent désormais moins de 10 % de la population active.

Si le monde rural est inégalement peuplé, les productions agricoles témoignent d'évolutions communes. Le développement agricole de la Turquie en fait un pays à part, qui produit plus de thé que le Japon, plus de coton que l'Égypte, plus d'agrumes qu'Israël et de quoi nourrir une population de plus de 84 millions d'habitants. Partout ailleurs, la croissance de la production agricole, à grand renfort d'engrais, ne permet pas à des populations plus nombreuses d'atteindre l'autosuffisance alimentaire. Le déséquilibre est patent entre cultures vivrières et cultures commerciales. L'accroissement de la population et la diversification des habitudes alimentaires de la classe moyenne contribuent à l'augmentation des importations de produits vivriers, parfois plus élaborés (produits laitiers), tandis que l'agriculture spéculative, dynamique,

fournit divers produits d'exportation : noisettes et fruits secs de Turquie, pistaches d'Iran, huile d'olive de Tunisie, avocats et fleurs d'Israël…

Ce déséquilibre ancien, apparu dès le second XIXe siècle, touche désormais d'autres produits : la croissance de la demande internationale stimule les cultures maraîchères et fruitières pour nourrir les populations urbaines et, au-delà, fournir les marchés du Golfe ou de l'Europe. Au Liban, une petite industrie agroalimentaire dynamique qui privilégie les produits issus de l'agriculture biologique est destinée à une classe moyenne libanaise, ainsi qu'à l'exportation en direction des pays pétroliers du Golfe. Il en est de même des vastes fermes horticoles égyptiennes, qui ont été fondées par des investisseurs privés (dont des monastères coptes comme Anaphora, dans le désert égyptien) et où des ingénieurs agronomes développent des techniques de culture modernes, comme le goutte-à-goutte, avec une sélection des variétés. Malgré ce dynamisme localisé, encourageant, une conclusion générale s'impose : le Moyen-Orient ne nourrit plus sa population et sa dépendance alimentaire s'aggrave avec l'évolution des modes de consommation et d'alimentation.

Syndicats, ONG et associations dans des pays autoritaires

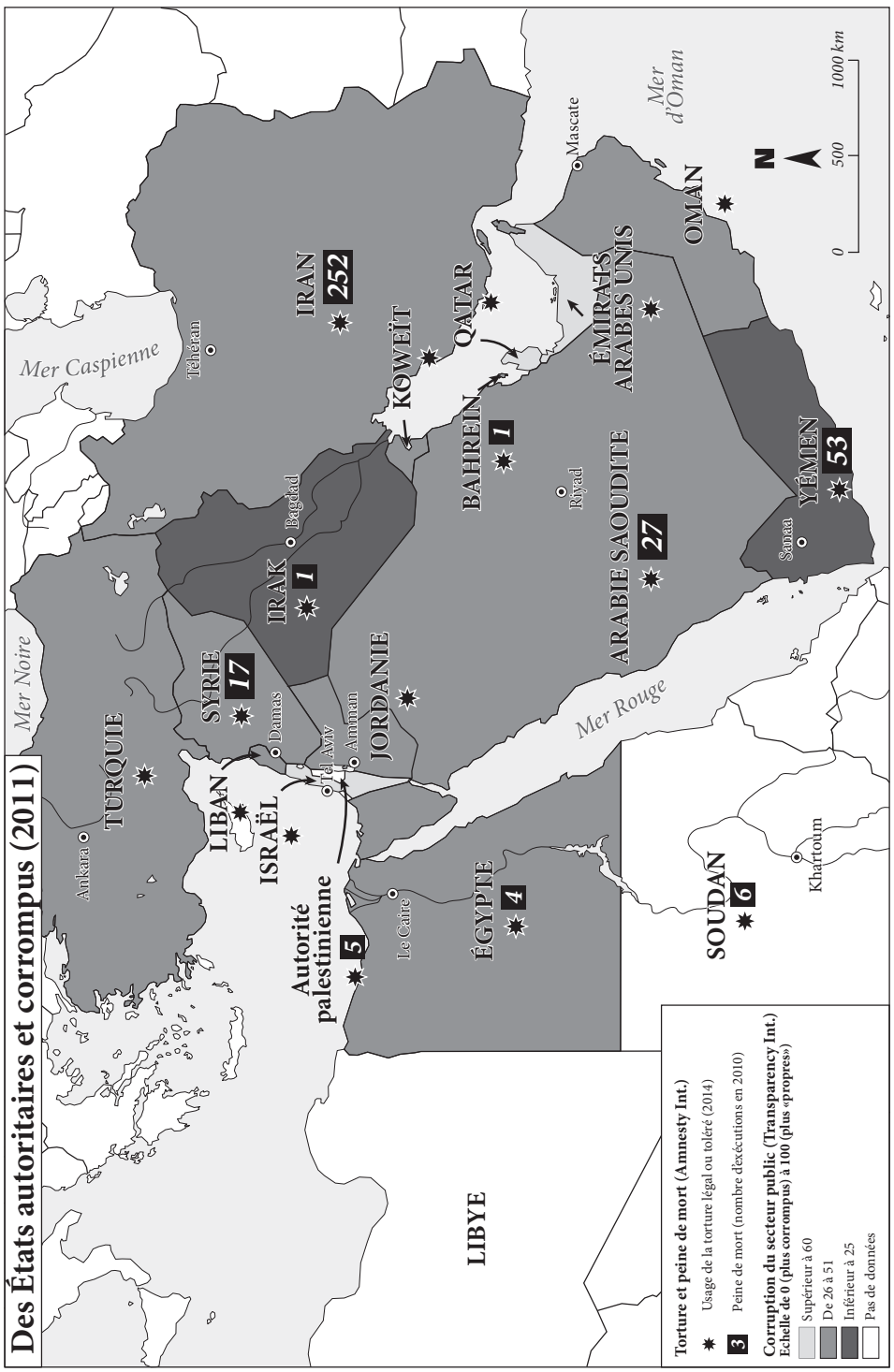
Le tableau économique permet de le mesurer : l'autoritarisme politique entrave les libertés et bride les initiatives individuelles ou collectives. Dans ce paysage, la démocratie israélienne fait figure d'exception. Israël est toutefois de moins en moins un État de droit pour l'ensemble de ses citoyens, puisque les Arabes israéliens sont victimes *de facto* de nombreuses discriminations (accès à l'emploi, à certaines allocations, impossibilité d'acquérir des terres).

Partout, l'armée joue un rôle politique fondamental, avec des différences de degré selon les pays. L'expression « État profond », qui sert à l'origine à décrire la place occulte du complexe militaro-industriel en Turquie, peut être étendue à d'autres pays. En Égypte, l'armée est forte de plus de 450 000 hommes, son budget absorbe le huitième des dépenses de l'État et elle reçoit la majeure part de l'aide financière des États-Unis. Institution politique, l'armée est aussi une force sociale qui offre à ses membres l'accès à des magasins subventionnés, à des logements à bas prix, à un système de santé plus efficace. C'est encore

elle dont les camions distribuent à bas prix de la viande pour empêcher toute explosion sociale. En Syrie avant la révolution, une part considérable de la population dépendait des forces de sécurité, pour ses revenus, son logement, son emploi. Au Liban, où la guerre civile la fit éclater, l'armée nationale demeure, en dépit de sa faiblesse militaire, une force de cohésion sociale et un acteur politique majeur : les derniers présidents de la République en sont issus. En Israël, militaires et agents du renseignement interviennent dans le débat public, entament une carrière politique à leur retraite, deviennent leaders de partis voire chefs du gouvernement.

D'autres forces sociales qui relèvent de la société civile, comme les ONG ou les syndicats, entretiennent des rapports complexes avec le pouvoir politique. En Turquie, en Égypte, au Liban, en Israël, les organisations professionnelles s'institutionnalisèrent progressivement au cours du XXe siècle. En Tunisie, forte de ses quelque 500 000 adhérents pour une population active de quatre millions de personnes et une population totale de douze millions d'habitants, l'UGTT (Union générale des travailleurs tunisiens) constitue l'une des principales forces sociales. Les syndicats, plus récents dans le Golfe où leur création remonte au début des années 2000 (Bahreïn, Koweït, Oman), sont toujours interdits en Arabie Saoudite, au Qatar, aux Émirats arabes unis. Des organisations professionnelles définies par un diplôme régulent certaines professions (médecins, avocats, enseignants, journalistes ou ingénieurs). Elles sont souvent dominées par les islamistes depuis le milieu des années 1980, tandis qu'en Tunisie, le syndicat des avocats fut un important foyer de contestation sous Ben Ali. Les grandes centrales syndicales sont souvent inféodées au pouvoir qui leur délègue les missions sociales et culturelles qu'il a abandonnées : la Fédération générale des syndicats des travailleurs égyptiens, par exemple, dirige de nombreuses institutions (« universités ouvrières », centres culturels, bibliothèques) et possède des hôtels, des centres de vacances, des restaurants ainsi qu'un parc immobilier important. Au début des années 2000, les privatisations et le durcissement des régimes affaiblirent ces grandes organisations dont la force tenait à celle du secteur public. Les contestations en Égypte ou en Tunisie sont désormais le fait de petits groupes locaux dont le dynamisme et l'expression souvent spontanée contrastent avec l'inertie des syndicats officiels. Avec les révolutions, chaque profession s'est mise à exprimer des doléances, sans véritablement recevoir de réponse.

Carte 16. Des États autoritaires et corrompus



L'essor des organisations non gouvernementales au début des années 2000 témoigne d'une autre voie par laquelle les pouvoirs tentèrent « de dépolitiser le social » (Hamit Bozarslan) en abandonnant à la société civile le soin de répondre aux difficultés sociales et économiques. Le phénomène, difficile à quantifier, fut massif. La Syrie aurait compté près de 1 500 ONG à la veille de la révolution, quand on en dénombrait 20 000 en Égypte et 3 500 en Jordanie. Si certaines ne sont que des coquilles vides, inscrites dans un territoire particulier, une communauté ou une famille élargie, d'autres font preuve d'un grand dynamisme : défense de l'environnement (tourisme vert, agriculture biologique), soutien aux handicapés et à leurs familles, promotion de la femme, aide aux réfugiés. Dépendantes de bailleurs de fonds internationaux, elles sont souvent contraintes d'adopter des modes de fonctionnement conformes aux normes internationales. Cette dimension internationale les protège parfois de pouvoirs autoritaires qui veillent à ce qu'elles soient politiquement neutres : la plupart préfèrent se conformer à un apolitisme de nécessité et rares sont celles qui contestent ouvertement le pouvoir en place au nom des droits de l'homme.

Une exception dans ce domaine, comme dans beaucoup d'autres, l'État d'Israël vit se développer des structures critiques de la politique des gouvernements en place. Fondée en 1989 par des membres de la Knesset, des avocats, des universitaires et des journalistes, l'organisation B'Tselem veille au respect des droits de l'homme dans les territoires palestiniens, tandis que Adalah ('Adâla, Justice en arabe) milite en faveur de la défense des citoyens arabes d'Israël. Au début des années 2000, leur action conduisit parfois à des victoires sur le terrain juridique mais elles ne furent pas toujours suivies d'effets. Dans le cas de la célèbre affaire Katzir, du nom d'une localité construite par l'Agence juive sur des terrains publics, les plaignants, une famille arabe à laquelle le conseil local avait refusé de vendre un terrain parce qu'elle n'était pas juive, obtinrent gain de cause de la Cour Suprême en 2000, mais cette décision ne fut jamais appliquée. Il n'en reste pas moins qu'ils furent accompagnés dans leur démarche par des ONG qui transcendent les frontières géographiques et sociales de la société israélienne, ce qui est loin d'être le cas de leurs pendants arabes ou iraniens. En 2021-2022, le gouvernement israélien classa comme « terroristes » plusieurs organisations palestiniennes de défense des droits de l'homme, comme Al-Haq (Al-Haqq, le Droit) ou Addameer (Al-Damîr, Conscience en arabe), particulièrement actives dans la documentation des violences commises par les colons envers

les habitants de Cisjordanie. Leurs bureaux furent fermés en septembre 2022, signe de la crispation du gouvernement israélien et de sa volonté de poursuivre la colonisation à l'abri de regards gênants.

Dans la plupart des pays du Moyen-Orient, bien des ONG ont une assise communautaire et confessionnelle qui pallie des inégalités plus qu'elle ne promeut l'égalité : elle ouvre la possibilité à chacun de bénéficier, au sein de sa communauté, d'un réseau éducatif, sanitaire et social utile, mais ne garantit pas de pouvoir s'élever dans l'échelle politique et sociale.

Mutations des familles, poids des jeunes, nouvelle place des femmes[18]

Si la population continue à croître, le boom démographique au Moyen-Orient appartient, dans l'ensemble, au passé. La majorité des sociétés de la région sont désormais entrées, inégalement tôt, dans la seconde phase de la transition démographique marquée par une baisse de la mortalité et de la natalité. Ces mutations auront été, au Moyen-Orient, d'une rapidité exceptionnelle. Durant la première phase de la transition démographique, les pays arabes enregistrèrent, entre 1950 et 2000, les taux d'accroissement naturels les plus élevés du monde (de 2,5 à 3 %). Leur population fut multipliée par 3,85 quand celle des autres pays en voie de développement l'était par 2,80. La chute de la mortalité infantile et enfantine, alors que se maintenait une natalité forte, permit cette croissance spectaculaire. Un pays comme l'Égypte, qui comptait 4,48 millions de personnes au recensement de 1846-1848 et déjà 13 millions en 1917, vit sa population multipliée par six au XXe siècle : elle bondit à plus de 78 millions au recensement de 2006, à 89 millions en 2016, 102 millions en 2020… Cet accroissement spectaculaire est dû avant tout, répétons-le, à la baisse du taux de mortalité infantile qui passa en Égypte sous les 300 pour mille à la fin des années 1930, atteignit le chiffre encore élevé de 60 pour mille en moyenne en 1983-1992, descendit à 31 pour mille vers 2010, et est aujourd'hui en passe de descendre sous les 20 pour mille. C'est ainsi au moment des indépendances et de l'apogée des nationalismes arabes (années 1950-1960) que dominèrent,

18. Ce passage reprend en partie la synthèse de Catherine Mayeur-Jaouen sur « Les familles au Moyen-Orient moderne et contemporain » (2013).

de façon massive, ces familles monogames, nombreuses et stables, où la mère au foyer assurait l'éducation de six ou huit enfants. Se forgea alors le modèle d'une famille patriarcale nombreuse, aujourd'hui regretté par les tenants de la tradition et nombre d'islamistes, du Maroc à l'Iran : ce modèle n'aura existé en réalité, d'un point de vue démographique, que durant quelques décennies du XXe siècle.

Le rythme est aujourd'hui ralenti et « l'explosion démographique du Maghreb et du Moyen-Orient appartient désormais au passé » (Philippe Fargues) : partout, la fécondité a chuté spectaculairement. Les indices synthétiques de fécondité (ISF– nombre d'enfants par femme en âge de concevoir) des pays arabes signalent tous une baisse qui aura été l'une des plus tardives, mais aussi l'une des plus abruptes de la planète. On pourrait dire la même chose de la fécondité iranienne. Les travaux du démographe Philippe Fargues montrent que cette chute se précipita dans le dernier quart du XXe siècle, entraînant la transformation des rapports entre les générations et les sexes. Malgré les fortes divergences démographiques entre les pays du Moyen-Orient, malgré la diversité de facteurs dont le principal reste le statut et l'accès à l'instruction des femmes, la plupart des pays de la région présentent désormais le modèle de familles nucléaires à taille relativement restreinte.

Citons les nombreux éléments, à la fois signes et facteurs, de ces mutations familiales considérables : baisse du taux de mortalité infantile et enfantine, puis, de même, baisse du taux de natalité, politique de planning familial de nombreux États (à commencer par la Tunisie et l'Égypte), retard de l'âge au mariage, crise économique générale et durable à partir du milieu des années 1980, élévation du coût du mariage comme du coût de l'éducation des enfants, mondialisation culturelle qui impose soit ses modèles familiaux, soit le refus militant de ces mêmes modèles, législation des statuts personnels, amélioration du statut de la femme, enseignement de masse (surtout la scolarisation des filles), urbanisation rapide des sociétés, enfin influence des nouveaux médias arabes en pleine expansion depuis la fin des années 1990. Partout, le nombre d'enfants par femme diminue et continue à diminuer, tandis que la durée de la vie augmente : au Maghreb et au Moyen-Orient, l'espérance de vie à la naissance ne dépassait pas 40 ans dans les années 1930 ; elle est aujourd'hui partout égale ou supérieure à 75 ans, sauf là où la guerre et la misère (les deux vont de pair) ont fait s'effondrer ce chiffre : l'espérance de vie en Syrie est passée de 75,9 ans en 2010 à 55,7 ans en 2014 ; l'espérance de vie moyenne reste de 60 ans au Yémen, de 65

ans au Soudan de 70 ans en Irak, de 74 ans en Égypte, de près de 80 ans au Liban. Il s'agit bien sûr de moyennes qui rendent surtout compte de l'effondrement de la mortalité infantile, notamment grâce à l'instruction des femmes.

Le vieillissement de la population représente de nouveaux défis dans des pays où n'existent ni « résidences senior », ni maisons de retraite médicalisées. La charge des parents âgés reste partagée dans une famille qui est désormais moins nombreuse, parfois dispersée par les migrations, et où les femmes, jadis responsables du soin des aînés, travaillent davantage qu'autrefois. Pour la première fois peut-être, des personnes âgées vivent seules au Maghreb et au Moyen-Orient.

Les différences sont considérables d'un État à l'autre, pour des raisons historiques, sociales et politiques. Prenons la Turquie : le taux annuel d'accroissement de la population a diminué, passant selon les statistiques officielles, de 2,48 % entre 1980 et 1985 à 1,8 % en 2003, et 1,1 % aujourd'hui. L'indice synthétique de fécondité turc était encore de 6,8 enfants par femme en 1976, il était déjà tombé à 2,6 en 2003 – avec des écarts régionaux considérables – et est inférieur à 2 depuis 2018. Le mariage précoce reste fréquent dans les campagnes de l'Est anatolien, particulièrement chez les Kurdes, mais l'âge moyen au mariage de la jeune femme turque recule et la valeur attribuée à la famille se désacralise. Comme dans le monde arabe – Maghreb et Proche-Orient –, « le divorce n'est plus réservé à l'élite du show-business, et les tabous sur la vie sexuelle se lèvent peu à peu. Davantage que l'école publique, encore timide sur ce terrain, les médias et les professionnels de la santé participent à cette levée des interdits. » (Jean-François Pérouse). Cependant, les mariages entre cousins forment encore un pourcentage important des unions ; le choix du conjoint reste généralement une décision familiale ; enfin, si le Code pénal turc interdit explicitement la polygamie, celle-ci peut être pratiquée dans la réalité car les mariages uniquement « religieux » (et non civils) restent nombreux en Turquie.

Prenons l'Iran. Là aussi, le taux de mortalité infantile, qui était de 262 pour mille vers 1950, chuta à environ 115 pour mille vers 1975, et est aujourd'hui inférieur à 25 pour mille. La fécondité élevée avait commencé à décliner sous le régime du chah Mohammad Rezâ qui mit en place en 1967 une politique de contrôle des naissances et légalisa l'avortement en 1976 (il fut ensuite interdit par la République islamique). La démographe Marie Ladier-Fouladi a montré que l'instauration de la République islamique, malgré sa politique nataliste qui prônait famille

nombreuse et mariage précoce, coïncida avec l'effondrement très rapide du taux de natalité et de l'indice synthétique de fécondité qui passa de 6,8 enfants par femme en 1984 à 2,8 en 1996, 2,1 en 2001, et 1,7 en 2010.

Prenons enfin le monde arabe. Si le Liban et la Tunisie amorcèrent avant les autres la deuxième phase de la transition démographique, dès les années 1960, pour des raisons liées au statut de la femme dans les deux pays, c'est au milieu des années 1980 que la fécondité moyenne tendit à fortement diminuer, en Arabie Saoudite, dans les pays du Golfe, en Syrie, en Jordanie, en Égypte, en Algérie… En quelques années, la fécondité moyenne régionale fut ainsi divisée par deux, passant de 6 à 3 enfants par femme, voire moins (indice synthétique de fécondité de 3,28 en Égypte, en 2019). Il est bien des nuances et des exceptions à apporter à ce tableau, à commencer par la démographie spécifique des pays de la péninsule Arabique, où la natalité demeura longtemps plus élevée à cause de la rente pétrolière et de la nécessité de compenser le déficit de nationaux par rapport à la population immigrée ou expatriée.

Reste « l'exception démographique » égyptienne, selon le titre du livre d'Elena Ambrosetti, paru en 2011 : en Égypte, malgré un planning familial et un début de transition démographique précoces, la fécondité reste élevée. Elle repartit même à la hausse en 2005, ce que le démographe Youssef Courbage nomme une « contre-transition démographique ». Encouragé par les espoirs révolutionnaires et par l'arrêt de toute politique de planning familial sous les Frères musulmans, le taux brut de natalité qui était de 25,5 pour mille atteignit 32 pour mille en 2012. L'indice de fécondité repassa à 3,5 enfants par femme, soit une augmentation de 17 %. À partir de 2014, le taux de natalité se mit toutefois à diminuer de nouveau, passant de 31 pour mille en 2011 à 21 pour mille en 2021. C'est par la transition démocratique, suggère Youssef Courbage, que l'Égypte pourrait achever sa transition démographique. On en est loin.

Notons aussi l'exception des territoires palestiniens où la situation démographique et les modèles familiaux ont des causes essentiellement politiques. Les Palestiniennes, qui sont les plus éduquées des femmes arabes, se marient jeunes, généralement avec des proches, membres du même clan (*hamûla*), voire des voisins ou personnes issues d'un même lieu avant l'expulsion de 1948. Bien que les mères aient un haut niveau d'instruction, elles ne travaillent pas, dans une société aux taux de chômage considérables. On observe donc en Palestine une forte stabilité matrimoniale et une fécondité restée élevée quoiqu'en déclin (en

2020, 3,8 enfants par femme en Cisjordanie ; 3,9 enfants par femme à Gaza) pour des raisons politiques et nationalistes. La filiation et la nationalité sont au cœur de débats politiques : qu'est-ce qu'un Palestinien ? Doit-il son identité nationale à son père seulement ? Quelle nationalité octroyer à l'enfant d'un mariage coutumier, abandonné par son père et élevé par sa mère ? Apparaissent des possibilités de filiation par la mère : c'est abandonner l'idée d'une généalogie patrilinéaire, si typique des sociétés arabes.

De tels changements, considérables, se produisent partout. Au Maroc, depuis 2003, un nom de père est octroyé à tous les enfants, même à ceux de père inconnu. L'adoption, en principe interdite en islam, est plus ou moins pratiquée, à mots couverts, dans de nombreux États. La possibilité pour le juge de recourir à un test d'ADN pour prouver une filiation existe en Algérie (2005). Ces changements font peu à peu primer la réalité biologique sur les modèles traditionnels ou supposés tels. C'est dire l'ampleur de mutations familiales qui ne sont pas sans incidences politiques. Au Liban, de nombreuses femmes ont manifesté ces dernières années pour demander une modification de la loi selon laquelle un individu a nécessairement la nationalité de son père. Dans un pays de diaspora où les mariages avec les étrangers sont nombreux, beaucoup d'entre elles réclament le droit de transmettre la nationalité libanaise. La question touche cependant aux fondements mêmes de la société libanaise où le père transmet non seulement la nationalité mais aussi sa confession : quelle serait la communauté d'appartenance des très nombreux enfants nés de mariage « mixtes » (au sein des différentes Églises chrétiennes, entre sunnites et chiites, voire entre musulmans et non-musulmans) si la mère pouvait elle aussi transmettre sa confession ? Responsables politiques et dignitaires religieux font la sourde oreille, mais ces mouvements comme le refus, très largement médiatisé, d'un couple « mixte » (sunnite-chiite) d'inscrire son enfant sur les registres d'une communauté (dans un pays où il n'y a pas d'état-civil) témoignent des mutations en cours sur ces questions.

Le mariage était devenu, dès les années 1980, un défi toujours plus difficile, avec des exigences croissantes de la part des familles et des fiancées quant au *mahr* (le douaire) et à l'équipement de la maisonnée future. Ces exigences s'expliquaient par la société de consommation naissante, par l'émigration dans le Golfe, par les modèles que véhiculait la télévision, puis, à partir des années 1990, par le libéralisme économique à tous crins. Dès les années 1980, ces questions de société firent du mariage un

exploit pour les classes moyennes et populaires. Les candidats à l'émigration partirent chercher en Arabie Saoudite, en Irak jusqu'en 1991, ou en Libye, bientôt en Europe, les finances nécessaires pour accéder au mariage. Depuis, l'émigration étant de plus en plus difficile, tandis que la situation économique se détériore, l'âge moyen au mariage ne cesse de reculer. Pour les hommes, il était de plus de 28 ans en Syrie dès 1993, plus de 25 ans en Arabie Saoudite. En Algérie, il était de 27 ans dès 1992 et s'éleva à 33 ans en 2006 – comme au Liban au début des années 2020. L'âge des hommes au premier mariage tend aujourd'hui à dépasser, partout, les 30 ans.

En plus du recul de l'âge moyen à la première union, les difficultés du mariage, la crise économique persistante et l'amélioration du niveau d'instruction des filles ont abouti à un phénomène sans précédent dans la région : l'apparition de nombreux cas de célibat définitif, féminin et masculin, en Égypte comme en Tunisie, en Jordanie, aux Émirats ou au Liban. Ce célibat est parfois choisi par des femmes actives et libres qui ne veulent pas dépendre de leur mari : il en va ainsi, dans certains pays (Tunisie, Émirats arabes unis, Koweït), de célibataires très diplômées qui exercent des responsabilités importantes ; ainsi également de jeunes filles égyptiennes à haut niveau de diplôme qu'enrôlent les nonnes coptes-orthodoxes avec un succès croissant – l'équivalent existant dans certains mouvements islamistes ou soufis, par exemple en Turquie. Le plus souvent toutefois, au Moyen-Orient, le célibat des femmes correspond plutôt à leur refus d'accepter n'importe quel mari et de se contenter de situations autrefois jugées acceptables, comme la cohabitation avec la belle-famille. Le livre humoristique *'Ayza atgawwez* (Je veux me marier), tiré du blog d'une Égyptienne trentenaire, Ghada Abdel Aal, publié au Caire en 2008 et traduit en français par *La ronde des prétendants* ou *Cherche mari désespérément*, rend compte de ces préoccupations. Il fut un best-seller, adapté à l'écran en Égypte.

Le mariage reste cependant le modèle social dominant et le célibat, lorsqu'il dure, est vécu comme un stigmate et non comme un choix. Ce célibat définitif concerne aussi les hommes. Voici quelques années Yves Gonzales-Quijano soulignait qu'il y avait neuf millions de célibataires âgés de plus de 35 ans en Égypte (sur plus de 80 millions d'habitants à l'époque) : mutations sans précédent dans une société où tous sont voués, en principe, au mariage. En 2008 en Algérie, sur 35 millions d'habitants, on comptait huit millions de célibataires, à cause du recul de l'âge au mariage, de la hausse du niveau d'instruction des filles et du

souhait des jeunes ménages d'avoir leur propre logement. La vision de l'entrée dans l'âge adulte en est nécessairement modifiée. Restant indispensable pour accéder à un statut dans la société, le mariage n'est plus le *terminus ad quem* vers lequel tendaient tous les rêves des jeunes filles et des jeunes gens.

Internet et les réseaux sociaux sont aujourd'hui une solution de fortune qui pallie les difficultés réelles à rencontrer l'autre sexe, de même qu'ils permettent une affirmation de soi que n'autorise pas l'espace public – surtout pour les femmes. Internet et la vogue des blogs ont facilité l'expression des femmes qui représentaient dès 2009 un blogueur sur quatre dans le monde arabe, écrivant le plus souvent en arabe. La Turquie est le septième pays du monde dont la population utilise le plus Twitter (seize millions d'utilisateurs en janvier 2022), suivi par l'Arabie saoudite (quatorze millions d'usagers quand ils étaient cinq millions vers 2015), loin devant la France (dix millions) et l'Égypte (cinq millions). Facebook, Whatsapp et TikTok sont devenus les principaux moyens de communiquer, du Maroc à l'Irak. Dès 2019, les Émirats arabes unis se classeraient au onzième rang mondial en nombre d'influenceurs sur TikTok, avec une moyenne de 380 vidéos téléchargées sur leurs pages, particulièrement dans les domaines du fitness, de la technologie et du jeu, mais aussi de la musique et de la cuisine, de la mode et parfois de la comédie ou satire. L'Arabie Saoudite est aujourd'hui l'un des pays les plus connectés de la région avec ses usagers de Twitter et de Facebook. Le téléphone portable et Internet y sont les seules façons pour un homme de dialoguer avec une femme étrangère à la famille.

D'une manière générale, les femmes peuvent préférer ces rencontres à distance, car elles se plaignent souvent, de leur côté, du harcèlement (*tahârush, 'alilt al-adab*) à l'université ou dans la rue. Le puritanisme ambiant surveille cependant les réseaux sociaux. Des influenceuses égyptiennes sur TikTok furent condamnées à la prison à l'été 2020, pour leurs danses, qualifiées « incitation à la débauche ». En Iran où Facebook et Twitter furent longtemps interdits, le réseau social d'Instagram (63 millions de comptes Instagram en 2020), très utilisé par la jeunesse – plus de la moitié de la population – et les femmes, se heurte également à une censure morale croissante. Celle-ci profita du confinement, lors de la crise du Covid-19, pour restreindre l'usage des réseaux sociaux et condamna des centaines d'internautes, jeunes filles faisant du sport ou jeunes couples s'embrassant, pour « indécence en ligne ».

L'allongement de la durée de la vie, les changements d'aspirations des femmes – qui doivent travailler, non seulement pour des raisons économiques mais aussi par souhait, le désir croissant d'une réalisation personnelle au sein du couple, tous ces facteurs font souvent de la vie conjugale un lieu de tempêtes. Répudiations et divorces, naguère exceptionnels, se multiplient dans toutes les classes sociales. L'instabilité du mariage, désormais générale, est attribuée à l'influence de l'Occident : elle inquiète par le contraste avec la stabilité des mariages affirmée durant l'essentiel du XXe siècle (en gros jusqu'aux années 1990). Les différends conjugaux fournissent la matière d'innombrables brochures destinées à encourager la femme musulmane à lutter contre l'occidentalisation pernicieuse pour revenir aux valeurs traditionnelles islamiques. En réalité, les questions nouvelles surgies en contexte migratoire, les questions bioéthiques et les violences subies par les femmes en temps de guerre ou en prison contribuent puissamment au renouvellement des regards sur la famille et les femmes, comme le prouvent de très nombreux blogs féminins et la place croissante des femmes dans la littérature contemporaine. Sur les normes comme sur les réalités ou les fantasmes, on en apprendra beaucoup en visionnant les feuilletons télévisés arabes ou turcs. La littérature romanesque affronte plus crûment la réalité, évoquant les frustrations des femmes de Riyad (Rajaa Alsanea, *Les Filles de Riyad*, 2005), aussi bien que les audaces de Libanaises jugées trop émancipées par leur mari (Rachid el-Daïf, *Qu'elle aille au diable, Meryl Streep !*, 2001). Les problèmes du couple alimentent aussi un grand nombre d'interviews de micro-trottoirs, de talk-shows ou d'émissions de télé-réalité sur les chaînes satellitaires turques et arabes : hommes et femmes s'y expriment sur toutes sortes de sujets (violences conjugales, sexualité du couple, ingérence de la belle-mère, partage des tâches) naguère tus par la société.

L'inquiétude liée à l'ébranlement rapide des modèles et à la dissolution supposée des mœurs traditionnelles ou islamiques conduit à la fois à une plus grande tolérance *de facto* et à la tentative de reconstruire un modèle « islamique » correspondant à une idéalisation du mariage et du couple, avec des rôles séparés et inégalitaires pour l'homme et la femme. Les sociétés du Moyen-Orient, qu'il s'agisse des chrétiens ou des musulmans, continuent à maintenir l'obligation de la virginité de la fille avant le mariage, un idéal plus difficile à atteindre avec le retard de l'âge au mariage et l'entrée massive des filles à l'université. Les réactions à l'éventuelle perte de la virginité vont d'arrangements discrets (un

mariage rapide ou une opération pour recoudre l'hymen) à des violences extrêmes, comme les crimes d'honneur en Turquie et en Jordanie, dénoncés mais peu sanctionnés. Dans la région autonome du Kurdistan (Kurdistan irakien), le crime d'honneur n'est plus considéré depuis 2004 comme une circonstance atténuante en cas de meurtre mais les féminicides tendent à augmenter : on en comptait une centaine en 2021 pour cinq millions d'habitants.

Grâce à des associations qui les aident, les mères célibataires commencent pourtant à être acceptées (Algérie et Tunisie). D'autres caractéristiques du mariage traditionnel évoluent différemment. L'endogamie familiale, c'est-à-dire le mariage préférentiel avec la cousine paternelle, ou, à défaut, avec une autre cousine, tend à décroître en général, mais s'est davantage maintenue dans le monde arabe qu'en Iran et en Turquie, comme un moyen pour les familles de réduire le coût de l'union grâce à un arrangement, assez flexible, entre proches. Dans le cas de jeunes filles qui veulent se marier (ou que leur famille veut marier) dans des conditions financières favorables, l'acceptation de la polygamie peut enfin paraître une solution envisageable – qui aurait été inimaginable jusqu'aux années 1990 : le statut de femme mariée, parfois même de seconde épouse, est préférable au célibat ou à la répudiation.

Face à la difficulté du mariage, un pays comme l'Égypte assiste au grand retour du mariage coutumier (*zawâj 'urfî*), conclu à la va-vite sans aucune garantie, en cas de dissolution, pour l'épouse. L'Iran présente une forme de mariage semblable au mariage coutumier, mais spécifiquement chiite : c'est le mariage temporaire (*sigha* ou *mut'a* ou *nekâh-e monqate*) entre un homme et une femme veuve, divorcée ou prostituée. Le mariage temporaire et contractuel (rarement enregistré à l'écrit) n'engage pas l'homme à verser une pension à la femme ou à l'enfant qu'elle pourrait mettre au monde. L'absence de reconnaissance légale d'une telle union prive la femme des garanties habituelles, mais permet au jeune couple des relations sexuelles que la société interdit autrement.

Les évolutions de modes de vie expliquent en partie la forte hétérogénéité entre les pays où la population connaît toujours une croissance vigoureuse et ceux où elle est plus faible, entre les pays où l'indice de fécondité se maintient à quatre enfants par femme (territoires palestiniens occupés, Irak, Yémen) et ceux où il est inférieur à trois (Égypte), voire à deux, parfois depuis longtemps (Liban, Israël, Turquie, pays du

Golfe, Iran, Maghreb). Ces transformations sont différemment interprétées par les chercheurs. En croisant les indices de fécondité, le taux d'alphabétisation, les structures familiales et l'histoire, Emmanuel Todd et Youssef Courbage avaient discerné en 2007, dans le monde arabe, une évolution générale dont les causes auraient été essentiellement démographiques et anthropologiques et qui, associée à une laïcisation ou sécularisation, aurait donné toute sa place à l'individu. Les révolutions arabes du printemps 2011 où les jeunes jouèrent un rôle si important furent en partie le fruit de ces mutations : mise en cause de l'autorité des pères par des fils plus instruits et mise en cause de la famille élargie ; réduction de la taille des fratries masculines, support traditionnel des comportements patriarcaux ; processus d'individualisation ; essor des familles nucléaires ; émancipation des femmes également plus instruites que les générations antérieures ; et, finalement, autonomisation des choix politiques des individus. D'autres chercheurs (de terrain) considèrent que les difficultés économiques et l'allongement de l'espérance de vie brident au contraire des individus frustrés dans leurs ambitions. Les fils sont certes plus instruits que leurs pères, mais ceux-ci vivent plus vieux ; le modèle de la famille nucléaire s'est imposé, mais les jeunes gens doivent attendre longtemps pour avoir les moyens de se marier, en cohabitant avec leurs parents jusqu'à 30 ans et plus. Le rebond de la fécondité en Égypte et en Tunisie depuis le déclenchement des révolutions, la proportion plus élevée de mariages polygames dus à la crise économique, voire le retour des mariages de filles mineures (au Maroc), ajoutent à la perplexité des chercheurs.

Les évolutions du droit jouent un rôle majeur dans les mutations démographiques, soit qu'elles les permettent, soit qu'elles les illustrent. Contrairement à d'autres domaines du droit, l'essentiel des dispositions concernant la famille est censé être contenu dans le Coran et la Sunna : de ce fait, elles constituent en principe des normes réputées intouchables que la codification du XIXe siècle avait souvent laissées intactes. Peu à peu s'imposa l'idée que, pour moderniser la juridiction en matière de statut personnel, il était nécessaire d'avoir recours aux enseignements des différentes écoles juridiques. L'importante réforme ottomane de 1917, en recourant à différents rites pour fixer un âge minimum au mariage, avait ouvert la voie à la plupart des réformes du XXe siècle. Dès 1923, un âge minimum fut fixé pour le mariage en Égypte (16 ans pour les femmes et 18 ans pour les hommes). Au cours du XXe siècle, presque partout au Moyen-Orient, fut imposé un âge minimum au mariage, ce

qui entraîna, comme dans l'Iran de Mohammad Rezâ Chah, une hausse du nombre de mariages non déclarés. La République islamique abaissa l'âge minimum du mariage à la puberté (15 ans pour les garçons, 9 ans pour les filles), mais c'est précisément dans les années 1980 que l'âge au mariage commença en réalité à reculer en Iran…

Dans tous les États de la région, c'est le nationalisme qui avait légitimé, durant la première moitié du XXe siècle, toutes les grandes réformes du statut personnel. La deuxième vague de réformes apparues au début du XXIe siècle est essentiellement due à l'action autoritaire des États, sous la pression des évolutions sociales, voire de la société civile, et malgré des réticences islamistes fortes. Les États veillent à s'appuyer sur le Coran et le hadith, mais, malgré ces références obligées au droit musulman ou aux sources scripturaires, ce sont souvent des considérations sociales ou politiques qui ont dicté et dictent les décisions des juristes. La Turquie kémaliste adopta une attitude originale, en promulguant le 17 février 1926 un Code civil inspiré du code suisse : il instaurait le mariage civil, avec monogamie et droit des femmes au divorce. L'attitude résolument séculière de la Turquie et la promotion du mariage civil restèrent un cas unique au Moyen-Orient. Ailleurs, le mariage dit « religieux » n'a rien à voir avec le sacrement chrétien pour lequel on utilise ce terme en Europe : le mariage selon le droit musulman est un contrat entre deux parties, enregistré par un notaire appointé par l'État en Égypte et en Jordanie ou par un tribunal en Syrie. Au Liban où tout mariage doit être célébré par une autorité religieuse appartenant à l'une des dix-huit confessions légalement reconnues, des citoyens libanais minoritaires réclament régulièrement le mariage civil afin de sortir du confessionnalisme : ni les Églises, ni les autorités de l'islam sunnite ou chiite ne veulent de cette réforme. Dans l'Iran de Mohammed Rezâ Chah, on rendit obligatoire le fait que la conclusion du mariage « religieux » (*'aqde shar'i*) soit suivie par le mariage civil (*'aqde rasmi*) : ce principe n'est pas toujours respecté.

La polygamie ne fut interdite qu'en Turquie et, plus tard, en Tunisie par le code de 1956. L'Iran en 1967, par la loi de protection de la famille, tolérait la polygamie sous certaines conditions, dont le consentement de la première épouse. En 1979, bien que la polygamie eût été rétablie par la République islamique, le nombre d'hommes polygames chuta drastiquement au-dessous de 1 %. Aujourd'hui, beaucoup de femmes iraniennes inscrivent dans le contrat de mariage un droit de regard sur le divorce ou le second mariage de leur mari. Selon les pays, les attitudes

varient considérablement : en Algérie et en Jordanie, un mari peut prendre une deuxième épouse sans prévenir la première, tandis que ce deuxième mariage est soumis à autorisation du tribunal en Syrie, ou à la permission du juge en Irak et au Maroc. Quant à la répudiation, malgré les efforts des réformateurs, le statut personnel continua à puiser dans la *sharîʿa* et dans le droit hanafite, qui rendent aisée la répudiation de la femme par le mari, difficile la séparation quand elle est voulue par la femme. En 1979 en Égypte, avec la loi Jihane, du nom de l'épouse du président Anouar al-Sadate, fut publié un amendement qui permettait à l'épouse de demander le divorce si son mari avait épousé une autre femme sans son consentement. La loi, d'abord annulée pour inconstitutionnalité, finit par passer sous une forme atténuée en 1985. En 2000, de nouveaux amendements permirent le recours au *khulʿ*, une forme de divorce demandé par la femme en échange du renoncement à ses droits financiers : validée par le droit musulman, cette pratique avait été courante à l'époque médiévale.

Résumons le processus législatif important accompli au XXe siècle au Moyen-Orient : « en empruntant aux diverses écoles classiques les dispositions les plus favorables aux femmes, en développant les conditions stipulables dans les contrats ou en innovant en dehors même du cadre de la *sharîʿa*, les législations modernes modifient le mariage classique sur de nombreux points » (Frédéric Lagrange), généralement dans l'espoir d'améliorer le statut de la femme. La promulgation des codes est l'occasion, dans les sociétés contemporaines, d'intenses débats : ainsi le débat sur la réforme du Code du statut personnel au Maroc, la *Mudawwana* promulguée en 2005, ou la révision du Code de la famille algérien en 2005, codes qui soumettent, entre autres dispositions, la permission de la polygamie à l'accord des épouses précédentes. Le contrôle des affaires familiales par l'État maintient toutefois dans les codes réformés le modèle traditionnel du mari comme chef du foyer et autorité ultime dont dépend sa femme.

Depuis environ trente ou quarante ans, un débat récurrent porte sur le degré de conformité de la législation par rapport à la loi islamique : féministes ou adversaires des réformes brandissent hadith et sourates, au nom d'une idée de la famille islamique. Cette idéalisation mythique de la famille musulmane, devenue objet identitaire, est renforcée par les déstructurations réelles des familles, minées par les conflits et les migrations. « Émergence d'un discours islamiste, pression des bailleurs de fonds occidentaux, actions de sociétés civiles menacées par

des pouvoirs autoritaires mais toujours plus actives, effets de la globalisation sur les marchés de l'emploi et sur les dynamiques migratoires, tous ces facteurs ont contribué à rendre opaque la compréhension des normes juridiques régissant la famille et les individus dans le monde arabe actuel » (Bernard Botiveau). Davantage que l'évolution de normes juridiques de plus en plus disparates, ce sont les bouleversements démographiques et politiques, économiques et sociaux qui accélèrent les mutations des familles au Moyen-Orient, en particulier l'émergence des jeunes, l'un des phénomènes principaux depuis l'entre-deux-guerres.

Les jeunes (aujourd'hui, environ 30 % de la population de la région prise globalement a moins de quinze ans) furent les principaux acteurs des révolutions et des guerres. Globalement, l'âge médian s'élève. Il était de 24 ans en 2015 dans le monde arabe, pour 18 ans en 1970, très en dessous de l'âge médian dans le monde, notamment en Europe (près de 42 ans en France ; près de 48 ans en Allemagne). Au sein du monde arabe, les disparités demeurent considérables entre les États : les moins de 20 ans forment 18 % de la population aux Émirats, 33 % au Liban, 42 % en Égypte, pratiquement 50 % au Yémen (chiffres de 2018-2020). L'allongement des études et la difficulté à trouver un emploi font que l'on reste « jeune » plus longtemps. La scolarisation, notamment celle des filles, a partout augmenté, comme on l'a dit, avec des taux aujourd'hui supérieurs à 80 % ou 90 %, sauf dans quelques pays comme le Yémen en guerre. L'enseignement supérieur a fait de spectaculaires progrès. Leur corollaire est, entre autres, la multiplication d'universités privées aux noms anglais, où la scolarité est onéreuse mais souvent médiocre, et dont le diplôme n'ouvre pas nécessairement les portes du marché du travail. Au Liban ou au Maroc, pour bien des familles des élites, acquérir une formation solide suppose qu'on émigre pour compléter son cursus dans des universités américaines, canadiennes ou européennes. Tous ces étudiants ne retourneront pas dans leur pays, une fois le diplôme obtenu. Dans les pays du Golfe, les filles sont souvent plus nombreuses que les garçons dans les universités : les deux tiers des étudiants aux Émirats arabes unis et à Bahreïn, les trois quarts au Qatar sont des filles.

Les attitudes vis-à-vis du corps et de la sexualité changent. Partout, popularisée par les visages des starlettes du petit écran, la chirurgie esthétique fait fureur. Phénomène plus important et plus grave, l'excision, quoique interdite depuis 2008, est encore pratiquée en Égypte. Elle

n'en régresse pas moins rapidement en Haute-Égypte où elle était générale voici encore quinze ans, à la fin des années 2000, chez les coptes comme chez les musulmans.

L'homosexualité masculine, qui reste un tabou et est fermement réprouvée, donne parfois lieu à des condamnations judiciaires, notamment en Égypte en 2001, lors de l'affaire du Queen Boat (une rafle suivie d'une soixantaine d'arrestations sur un bateau où se déroulait une fête). L'homosexualité féminine n'apparaît qu'en de rares circonstances, par exemple en 2017, en Égypte toujours, avec la militante Sarah Hegazy qui, arrêtée, torturée et exilée, se donna finalement la mort en 2020. D'une façon générale, l'homosexualité est vécue par les hommes comme une pratique (non exclusive) ou un palliatif du célibat forcé plus que comme une identité sexuelle. En Iran, les homosexuels sont encouragés à changer de sexe : cette transformation est facile à faire reconnaître légalement, ce qui explique que, au milieu des années 2000, ce pays soit devenu, après la Thaïlande, l'un des leaders mondiaux des opérations de changement de sexe. Condamnées à l'invisibilité, en théorie, figures et pratiques homosexuelles ou homo-érotiques font pleinement partie de la littérature arabe contemporaine, comme dans le roman du Saoudien Abduh Khal (Arab Booker Prize en 2010) *Les Basses œuvres*, qui les met en scène avec violence comme une dénonciation politique du Palais.

Le conservatisme général en matière de mœurs n'empêche pas que l'égalité des hommes et des femmes dans l'accès au marché du travail et aux droits politiques soit souvent défendue. Révolte et transgression peuvent coexister avec une lecture très genrée de la société qui attribue aux hommes et aux femmes un rôle social en fonction de leur nature sexuelle : la femme, douce mais émotive, est parfaite comme institutrice ou infirmière, mais incapable d'exercer un métier comme juge, a fortiori comme policière.

De toute façon, et plus généralement, l'économie des pays du Moyen-Orient se révèle incapable d'offrir des emplois à l'ensemble de la population. Le chômage, sous-évalué par toutes les statistiques officielles, touche particulièrement les femmes et les jeunes. L'économie égyptienne ne peut embaucher les 800 000 jeunes qui arrivent chaque année sur le marché du travail et la situation est encore plus difficile pour les femmes : au Moyen-Orient, l'éducation ne va guère de pair avec l'emploi. Dans des États où la prise en charge de la petite enfance repose très largement sur les solidarités familiales, la maternité est encore

synonyme de retour au foyer. En 2019, le taux d'emploi des femmes, pourtant de plus en plus instruites et formées comme on n'a cessé de le répéter, était inférieur à 25 %, dans la région Moyen-Orient Afrique du Nord, et les femmes ne représentaient que 21 % de la population active. En cas de conflits, hélas fréquents et dramatiques, la situation des femmes réfugiées ou déplacées est pire encore.

Les femmes, les migrants, les pauvres de façon générale, furent les plus touchés par la maladie du Covid-19 devenue pandémique au premier trimestre de l'année 2020. De cette crise, il nous est cependant difficile de tirer un bilan au Moyen-Orient, tant les statistiques fiables manquent. Dans les pays en guerre ou en crise aigüe (Syrie, Yémen, Irak, Liban), la quantification des cas ou des décès dus à la pandémie est presque impossible. Ailleurs, les chiffres sont parfois pervertis par la propagande officielle teintée de nationalisme. Ainsi l'Égypte, avec environ 515 000 cas et un peu moins de 25 000 décès en juillet 2022, aurait été relativement épargnée par le Covid-19 en comparaison d'autres pays, par exemple la France (14 millions de cas et 127 000 morts), mais ces statistiques officielles correspondent très vraisemblablement à une sous-déclaration du nombre des malades et des morts, ce que l'État encouragea lui-même en allant jusqu'à poursuivre les médecins contrevenants.

Selon les chiffres disponibles, à manier avec précaution donc, les pays arabes et du Moyen-Orient ne font pas partie des plus touchés du monde si l'on se réfère au nombre de décès. Ceci s'explique sans doute par la jeunesse de leur population. Avec 2 529 décès dus au Covid-19 pour un million d'habitants à l'été 2022, la Tunisie serait le pays qui déplore le plus grand nombre de morts, loin devant l'Iran (1 766), le Liban (1 560), la Jordanie, Israël et les Territoires occupés (respectivement 1 328 et 1 130) ou la Turquie (1 225). Aux États-Unis ou au Brésil, ce chiffre s'élève à plus de 3 000, 2 320 pour la France. La couverture vaccinale jette une lumière crue sur les inégalités de la région : aux Émirats arabes Unis ou au Qatar, elle se monte respectivement à 94 % et 98 %. À l'inverse, moins de 2 % des Yéménites auraient été vaccinés, 10 % des Soudanais et des Syriens, 34 % des Palestiniens. Pour les pays du Moyen-Orient aux économies fragiles, la pandémie eut des effets délétères : diminution de la croissance économique, accroissement de la pauvreté et des inégalités, augmentation très forte de la dette publique. Là où les États sont puissants, elle fournit de plus le prétexte à de nouvelles restrictions des libertés et à la répression des voix dissidentes.

Économie de la rente, mondialisation et endettement

Dans la plupart des pays du Moyen-Orient, la production de richesse ne repose que sur un nombre restreint d'activités. Israël, à l'économie spécialisée dans les technologies de pointe, la Turquie, qui dispose d'un tissu industriel ancien et diversifié, et dans une moindre mesure l'Égypte font figure d'exception. La dynamique industrie turque (plastiques alimentaires, vêtements, agro-alimentaire) exporte dans le monde arabe ses produits adaptés à une clientèle musulmane moderne. Dans le Golfe, dominent l'extraction du pétrole et les activités industrielles qui lui sont liées : raffineries, pétrochimie et, plus récemment, usines fortement consommatrices d'énergie, telles celles qui produisent de l'aluminium à Bahreïn et aux Émirats arabes unis, ainsi que des compagnies de forage. L'impératif de l'après-pétrole a perdu de son urgence avec l'exploitation du gaz naturel ; il demeure crucial pour Bahreïn et les Émirats où il s'est traduit par la création de zones franches, comme celle de Djebel Ali près de Dubaï, spécialisée dans les hautes technologies. Notons le développement des activités financières à Manama (Bahreïn) qui prit le relais de Beyrouth pendant la guerre civile libanaise, Riyad ou Koweït-City. Les pétrodollars assurent aux États du Golfe une rente confortable mais irrégulière, redistribuée auprès de leurs nationaux, réinvestie dans les pays industrialisés, ou octroyée sous forme d'aide aux pays alliés de la région. L'Égypte, la Jordanie, le Liban, les territoires occupés reçoivent du Golfe de considérables fonds sans lesquels leur endettement serait encore plus lourd.

Autre source de richesse commune et moins inégale : l'industrie touristique que la quasi-totalité des pays s'efforce de promouvoir. Avant la révolution de 2011, il constituait l'une des principales sources de devises pour l'Égypte (autour de six milliards de dollars). C'était aussi une ressource importante pour la Turquie avant les attentats de 2015. À une clientèle européenne, la Turquie ajoute désormais une classe moyenne maghrébine, séduite par un pays musulman occidentalisé qui ne lui demande pas de visa et lui permet d'assouvir sa soif de consommation moderne. Aux Émirats arabes unis, 20 % du PIB proviennent du tourisme : les hôtels luxueux, les immeubles futuristes, les grands musées internationaux (ou leurs répliques) et les centres commerciaux séduisent de plus en plus de voyageurs, sauf pendant les mois d'été où la chaleur est proprement étouffante. Après la crise immobilière et la

baisse des prix du pétrole des années 2010, les Émirats connaissent un vrai boom économique. Dubaï, hub aérien sur la route de l'Asie et centre de shopping mondial, est devenu un haut-lieu touristique. L'Expo 2020 – l'exposition universelle qui ouvrit ses portes en 2021 – fut un immense succès en accueillant près de 24 millions de visiteurs, malgré le Covid.

Les nuits de Beyrouth jusqu'il y a peu, celles de Dubaï ou de Manama, comme naguère celles du Caire, attirent de riches Saoudiens qui viennent profiter de loisirs dont ils ne disposent pas chez eux : cinémas, boîtes de nuit, bars. Il en est de même pour de jeunes Iraniens en vacances en Turquie. L'Iran mise sur son tourisme intérieur ou frontalier avec l'Irak, avec ses millions de pèlerins chiites, tandis que le sultanat d'Oman au patrimoine préservé reste une destination plus confidentielle. Quant à l'Arabie Saoudite, qui reçoit essentiellement les pèlerins, elle tente depuis peu d'élargir son périmètre touristique en faisant valoir son patrimoine archéologique.

Avec le tourisme, le secteur des services domine les économies. En dépit des plans d'ajustement structurel encouragés par les institutions internationales, la fonction publique garantit un emploi (mal rémunéré) à une part non négligeable de la population. En Cisjordanie et à Gaza, entre 15 % et 50 % des habitants occupent un emploi public. Dans le Golfe, l'État assure aux nationaux (c'est-à-dire en général aux hommes) des revenus confortables qui ne correspondent pas toujours à un travail effectif. En Égypte, le régime d'al-Sissi tente difficilement de donner quelque réalité au travail de fonctionnaires trop nombreux, sous-payés et absentéistes.

Avec le tourisme et les flux financiers engendrés par l'exploitation des hydrocarbures, le Moyen-Orient participe pleinement à la globalisation économique. La moitié des flux maritimes mondiaux transitent par le détroit d'Ormuz, haut lieu du trafic des hydrocarbures. Jebel Ali, le port de Dubaï, arrive au dixième rang mondial pour le trafic des conteneurs, et le canal de Suez reste une importante voie maritime entre l'Asie et l'Europe (plus de 10 % du commerce mondial) et l'une des principales ressources de l'Égypte, grâce à son doublement en 2015, de telle sorte que sa capacité de passage soit multipliée par deux. Pour le trafic aérien, l'aéroport de Dubaï était en 2019 le quatrième aéroport le plus fréquenté du monde en nombre de passagers. Sur les longs courriers, Emirates comme Qatar Airways concurrencent les compagnies européennes ou américaines. Egypt Air, pourtant frappée de plein fouet par les répercussions de la révolution sur le tourisme, est encore la quatrième compagnie

africaine, tandis que Royal Air Maroc est en plein développement international. Turkish Airlines, également en pleine expansion, dessert 261 aéroports et 107 pays : c'est aujourd'hui l'une des compagnies aériennes qui opère des vols vers le plus grand nombre de pays. Istanbul, après Le Caire, vient de se doter d'un nouvel aéroport, opérationnel en 2018, pour mieux accueillir les passagers en visite ou en transit. Les zones franches créées dans le Golfe ont attiré de très nombreuses firmes occidentales et/ou transnationales. Bien des compagnies privées iraniennes ont leur siège à Dubaï, ce qui leur permet de contourner l'embargo qui frappe leur pays.

La mondialisation s'observe aussi à travers les investissements financiers des pays du Golfe, tels ceux du Qatar en France : on connaît le rachat du club de football Paris Saint-Germain par un fond qatari en 2011. D'autres investissements sont plus discrets, comme l'acquisition de terres agricoles en dehors du territoire des États : l'Arabie Saoudite détient ainsi 1,6 million d'hectares et les Émirats arabes unis 1,2, par l'intermédiaire de fonds souverains et de fonds alimentaires. Ces pays du Golfe se constituent des réserves foncières et agricoles en imitant la Chine et la Corée.

Très irrégulière et soumise à une forte baisse en 2015 comme en 2020 lors de la crise sanitaire, la rente pétrolière ne suffit pas toujours à financer les budgets des États producteurs qui faisaient montre d'un fort déficit au début des années 2000. Les autres États connaissent un endettement chronique, qui atteignait déjà près de 85 % du PIB de l'Égypte à la fin de 2013-2014, 90 % du PIB de la Jordanie et près de 150 % du PIB au Liban. Ce dernier caracole avec l'Égypte dans le peloton de tête des pays les plus endettés au niveau mondial. La dette souveraine totale de l'Égypte devrait atteindre 391,8 milliards de dollars d'ici la fin de 2022, alors qu'elle n'était « que » de 184,9 milliards de dollars en 2017 : cette hausse vertigineuse qui épuise l'économie et entraîne l'augmentation des produits de base fait de l'Égypte le plus important pays débiteur au Moyen-Orient.

L'endettement des ménages atteint lui aussi des niveaux préoccupants dans de nombreux États, ainsi en Turquie ou dans le Golfe, aux Émirats arabes unis, au Qatar, à Koweït. Au début des années 2000, les subventions à la consommation représentaient le quart du budget de l'État en Iran, mais leurs effets étaient en partie annihilés par une inflation supérieure à 20 % par an. Partout, le retrait de l'État, consécutif aux injonctions des organisations financières internationales, a

considérablement aggravé les inégalités et fait le lit des contestations révolutionnaires. Depuis 2011, l'Arabie Saoudite et l'Algérie veillent à augmenter les salaires, créer des emplois publics réservés aux nationaux et soutenir la construction de logements subventionnés.

Partout, c'est le secteur informel qui fournit l'essentiel des emplois. En Turquie, il représente sans doute 40 % du PIB et de la main-d'œuvre. Ceci ne permet plus d'éponger le chômage en plein essor. Un rapport de la Banque mondiale, publié en janvier 2014 et portant sur sept pays de la zone, souligne qu'une vision à court terme dominée par les préoccupations politiques et sécuritaires a entravé la réalisation des réformes structurelles nécessaires à la croissance et à la stabilité. Égypte, Tunisie, Jordanie, Iran et Liban, particulièrement, pâtissent d'années de sous-investissement dans l'industrie et les infrastructures, phénomène accru par la corruption. Le chômage augmente considérablement, y compris dans l'économie informelle, tandis que partout, l'écart entre les taux de chômage des femmes et des hommes s'accroît et que les jeunes se retrouvent sans travail. L'inflation s'intensifie. Hausse des salaires du secteur public et subventions aux denrées alimentaires et aux carburants profitent souvent aux classes moyennes davantage qu'aux pauvres, et de toute façon pas aux régions mal desservies. En Égypte, on déplore réglementations opaques, infrastructures insuffisantes, malgré des efforts spectaculaires depuis 2016, subventions inefficaces, absence de vraie protection sociale, clientélisme de quelques entreprises du secteur privé liées au pouvoir politique et à l'armée, lourdeurs bureaucratiques et finalement corruption. Depuis juin 2013, l'aide considérable de l'Arabie Saoudite a rendu l'Égypte dépendante de son riche voisin, une proximité que le pont du détroit de Tiran entre les deux pays, annoncé en 2016, devrait matérialiser.

Un espace d'intenses circulations : pèlerins, déplacés, réfugiés, migrants

Qu'elles soient imposées par les conflits, dictées par les difficultés économiques ou dues aux pèlerinages, les migrations font du Moyen-Orient un espace d'intense mobilité. Les pèlerinages tout d'abord : le pèlerinage à La Mecque, qu'il s'agisse de la *'umra* qui peut être effectuée à tout moment de l'année, ou du hajj lors des jours prescrits, fait entrer des millions de fidèles en Arabie Saoudite qui en régule les flux

selon un système de quotas par pays. Venus accomplir les rites du hajj à La Mecque, les pèlerins visitent aussi le tombeau du Prophète à Médine. Tous les pèlerinages de l'année 2014 (*'umra* comprise) auraient fourni 16,4 milliards d'euros à l'Arabie Saoudite, et le seul hajj 8,5 milliards. Les pèlerins étaient 150 000 durant les années 1950, près de six millions en 2014, dont plus de deux millions au hajj lui-même. Encore s'agit-il d'une baisse, due aux travaux en cours de la Grande Mosquée de La Mecque, après un nombre annuel de plus de trois millions de pèlerins lors du hajj, pour la période 2008-2012. Ces précautions n'empêchèrent pas des bousculades de faire des morts par centaines à l'automne 2015.

Les chiffres impressionnants des Lieux saints du Hedjaz restent pourtant très en deçà des foules des grands pèlerinages chiites. À Karbala, au tombeau de l'imam Hussein, situé au sud de l'Irak, les pèlerins chiites étaient plus de 17 millions lors de l'Arba'în, la commémoration du martyre du troisième imam au mois de muharram en 2014 : un record, d'après les chiffres du ministère de la Défense irakien. La même année, on comptait 20 millions de pèlerins à Mashhad, en Iran, au tombeau de l'imam Rezâ.

Le coronavirus affecta le hajj comme tous les pèlerinages : après avoir été interdit deux ans (2020 et 2021) aux étrangers, le hajj 2022 ne réunit que 900 000 pèlerins, dont 800 000 étrangers, 53 % venant d'Asie et 21 % du reste du monde arabe. Une nouveauté : il existe une quasi-parité hommes-femmes maintenant que l'Arabie Saoudite a autorisé les femmes à venir seules, ce qui est un changement majeur. Remarquée depuis vingt ou trente ans, cette féminisation du hajj s'accompagne aussi d'une proportion grandissante de jeunes : le pèlerinage à La Mecque qui était l'affaire unique d'une vie, souvent durant la vieillesse, afin de préparer la mort, est, pour certains, un voyage touristique et un ressourcement spirituel qui sera répété.

Alors que les pèlerins ne partent qu'un temps, et pour revenir, déplacés, réfugiés et migrants partent souvent sans espoir de retour. Au milieu des années 2000, 4 à 10 % des populations des pays arabes résidaient hors des frontières nationales, alors que la moyenne mondiale s'établissait à 3 %. À l'intérieur des États, on migre pour fuir le chômage, vers la ville ou vers la station touristique qui attire périodiquement son lot de saisonniers. Ce déplacement peut être une première étape pour un départ plus lointain. Les migrations économiques constituent un exutoire pour les États dont la population jeune et relativement qualifiée est condamnée au chômage. Longtemps conçues comme temporaires,

ces migrations servent à l'accumulation du pécule qui permettra à un individu de s'installer. Depuis les années 1970, beaucoup vont chercher fortune dans les pays pétroliers du Golfe qui manquent de main-d'œuvre. De plus en plus souvent, les émigrés ne rentrent pas au pays.

Les conflits qui secouent la région entraînent eux aussi des déplacements massifs. Les uns sont déplacés à l'intérieur du territoire national. En 2015, l'Irak comptait plus de 1,5 million de déplacés et la Syrie plus de 6,5 millions (chiffres du Haut-Commissariat aux réfugiés). D'autres sont réfugiés. Au milieu des années 2000, l'intervention américaine en Irak et ses conséquences jetèrent sur les routes plus de deux millions d'Irakiens qui s'installèrent en Syrie, en Jordanie, et, dans une moindre mesure, en Égypte, au Liban et en Iran. Depuis 2011, plus de quatre millions de Syriens ont fui leur pays pour trouver refuge au Liban, en Jordanie, en Turquie, en Europe. Le Kurdistan irakien accueillit longtemps des réfugiés en provenance de Turquie, puis des Syriens et des Irakiens qui fuyaient l'État islamique. La Jordanie, traditionnel pays de départ vers le Golfe, accueille des réfugiés irakiens et syriens, et de nombreux travailleurs égyptiens. L'Iran abrite au moins 1,5 million de réfugiés afghans dans les provinces du Khorassan, du Baloutchistan, et dans les grandes villes.

Terre de départ, le Moyen-Orient est aussi terre d'accueil. Depuis les années 1980, Indiens, Pakistanais, Indonésiens et Philippins ont remplacé dans les pays du Golfe les migrants d'origine arabe. La part de ces migrants arabes oscille encore entre 3 et 20 % de la population totale des différents États du Golfe. Des jeunes femmes sri-lankaises, philippines ou africaines travaillent comme domestiques au Liban, en Jordanie, dans le Golfe. Elles le font souvent dans de terribles conditions que la crise sanitaire confirma, lorsque nombre d'entre elles furent jetées à la rue par leurs patrons. En Israël, pour remplacer des Palestiniens jugés dangereux et de plus en plus confinés chez eux par les bouclages prolongés et répétés des territoires occupés, des accords avec la Thaïlande, l'Inde, la Moldavie et les Philippines ont été conclus. Les migrants sont recrutés pour travailler dans l'agriculture, la construction ou le soin à la personne. Il existe aussi en Israël une immigration illégale où dominent les Érythréens et les Soudanais. Au Maghreb, la part des migrants subsahariens s'est considérablement accrue, qu'il s'agisse d'étudiants francophones issus de la classe moyenne d'Afrique de l'Ouest et venus étudier dans les villes marocaines, ou de migrants économiques qui, après traversé le Sahara dans des circonstances très

difficiles, espèrent traverser le détroit de Gibraltar et aller en Europe – un rêve que beaucoup n'atteindront jamais.

Dans les États du Golfe, les Occidentaux (européens, nord-américains et australiens) forment des communautés nombreuses au rôle économique important. Cas particulier, Israël constitue une terre d'accueil pour des juifs européens ou nord-américains, dans une « montée » (*aliya*) qui se veut définitive. Depuis le début des années 2010, les départs de juifs depuis l'Europe ou les États-Unis augmentent. En 2014, la France était le premier pays d'*aliya*, suivie de l'Ukraine, de la Russie, des pays baltes, des États-Unis et de la Grande-Bretagne. Au total, ces migrants souvent bien formés étaient 34 000 en 2019 – un nombre que la pandémie de Covid-19 a considérablement réduit. Tous ne restent pas : un tiers des Français émigrés en Israël repartiraient, sans nécessairement revenir à leur point d'origine, et même les attentats de 2012 et 2015 en France ne suscitèrent pas les départs massifs de juifs français qu'avait espérés le gouvernement israélien. La société israélienne compte aussi des *yordim*, des Israéliens expatriés aux États-Unis ou en Europe, qui seraient aujourd'hui près de 800 000 : ce sont souvent des jeunes, partis principalement pour des raisons socio-économiques.

Au-delà du cas israélien, que signifient ces flux migratoires croisés pour les États et les sociétés de la région ? Pour les pays de départ, les remises de fonds des immigrés – qu'ils soient en Europe, en Amérique du Nord ou au Moyen-Orient – constituent une indispensable source de richesse, souvent la principale. Elles atteignaient en 2021 62 milliards de dollars, grâce au retour à la croissance de l'Union européenne, d'une part, et à la flambée des prix mondiaux du pétrole et à ses implications dans le Golfe, d'autre part. Les principaux bénéficiaires de ces remises sont, parmi les pays d'émigration, le Liban, les territoires occupés, l'Égypte, le Maroc et la Tunisie. Pour les pays d'arrivée, les pays d'immigration, les migrants constituent un indispensable apport de main-d'œuvre, qualifiée ou non. Dans les différents États de la péninsule Arabique, les étrangers représentent du quart de la population (Arabie Saoudite, Oman) aux quatre cinquièmes (Émirats arabes unis, Qatar). En Israël, un quart de la population est né à l'étranger. Lorsque ces habitants nés à l'étranger sont juifs, ils accèdent à une pleine citoyenneté, à côté des 20 % d'Israéliens appelés « Arabes israéliens », descendants des Palestiniens restés dans les frontières d'Israël en 1948. Ceux-ci demeurent *de facto* des citoyens de seconde zone.

Dans les pays du Golfe, la séparation reste stricte entre migrants et nationaux. Le système de la *kafâla* – théoriquement aboli au Qatar depuis 2020 – oblige tous les migrants à avoir un garant (*kâfil*) pour travailler, ce qui les met à la merci du bon vouloir de leur entreprise ou de leur patron : les expulsions individuelles ou collectives sont fréquentes et sans appel. Les travailleurs sans qualification et les femmes, particulièrement vulnérables, vivent dans des conditions indignes quand ils ne sont pas victimes de violences régulièrement dénoncées par des associations. Au Liban, la confiscation de son passeport à la « Sri-Lankaise » – terme générique pour désigner les domestiques – n'est pas rare, ce qui la contraint à accepter des conditions de travail et de vie dictées au mépris du droit.

Les conséquences de l'accueil des réfugiés sont plus difficilement évaluables que celles de l'immigration de travail. Le nombre des réfugiés pèse sur des infrastructures souvent fragiles en Jordanie, au Liban, dans le Kurdistan irakien. L'argent de l'aide internationale, qu'il provienne des ONG ou des organisations internationales, stimule toutefois certains secteurs de l'économie et la consommation. Aujourd'hui, la Jordanie joue des menaces que représente l'afflux massif de réfugiés syriens sur son territoire pour obtenir des aides massives des pays du Golfe ou des États-Unis. En Égypte, bien acceptés et admirés pour leur haut niveau d'instruction et leur aptitude au travail, les réfugiés syriens ont multiplié restaurants et petites sociétés dans le textile et l'agroalimentaire, qui valorisent leur savoir-faire. Beaucoup, en occupant des quartiers vides de villes nouvelles en banlieue du Caire, ont reconstitué des petites Syrie. Partout, le problème réside moins dans l'afflux de réfugiés que dans leur implantation durable, en marge de sociétés d'accueil où l'accès à la citoyenneté est quasiment impossible. Le cas des réfugiés palestiniens au Liban, venus depuis 1948, en offre un saisissant et inquiétant exemple : les 260 000 à 280 000 Palestiniens du Liban sont relégués dans des camps à la promiscuité grandissante, et condamnés à des emplois subalternes, à la pauvreté ou à la misère, sans perspective d'avenir.

Médias et vitalité culturelle

Les migrations au sein du Moyen-Orient et l'essor des médias font vivre une culture commune ouverte tant sur l'Occident que sur la Turquie ou l'Iran, voire l'Inde. Dans les années 1980, la télécopie et le traitement

de texte avaient favorisé la renaissance d'une presse transnationale (en arabe : *Al-Hayât, Al-Sharq al-awsat*). Les années 1990 et 2000 virent se multiplier les journaux en Égypte : magazines féminins, journaux d'opinion, magazines de toute sorte. Jamais on n'a autant parlé et écrit l'arabe qu'aujourd'hui. Un nouvel arabe médian, porté par la scolarisation massive et les usages numériques, est partagé par tous. L'arabe standard recourt de plus en plus aux dialectes et à une structure syntaxique simplifiée, néglige à l'occasion de noter la *hamza*. Sur les messages texto, l'utilisation de chiffres pour certaines consonnes pallie les problèmes de la translittération en caractères latins. Apparu au début des années 2000, l'*arabizi* (*easy Arabic*), qui s'écrit à partir de n'importe quel clavier occidental, règne sur les réseaux sociaux. Les récents progrès des claviers qui permettent de passer rapidement d'un alphabet à un autre n'ont pas enrayé son succès. Le langage parlé domine, et depuis les révolutions, du Maroc à l'Irak, les dialectes arabes envahissent les publicités et l'expression écrite. La « langue métissée d'Internet » (Yves Gonzalez-Qujiano) s'enrichit aussi d'un vocabulaire emprunté à d'autres langues, notamment à l'anglais : « link », « laptop », ou le verbe « to share » translittérés en caractères arabes sont devenus d'emploi courant.

Ces évolutions de la langue ont favorisé un autre regard sur la littérature dialectale qui gagne aujourd'hui ses lettres de noblesse. Favorisé par les genres littéraires apparus à la fin du XIXe siècle ou au début du XXe, comme le théâtre ou le roman, le recours à l'expression dialectale ne s'explique pas seulement par un souci de faire vrai, notamment dans les scènes où apparaissent de petites gens, mais s'inscrit parfois dans une réflexion plus politique, comme chez l'écrivain palestinien Raymond Jbara qui a fait le choix d'utiliser le « langage de ses concitoyens ». De nombreuses publications du début des années 2000 sont désormais considérées comme des écrits annonciateurs. Les révolutions de 2011 ont suscité un foisonnement d'ouvrages rédigés « à chaud » dont la qualité littéraire a souvent été critiquée. Journaux, chroniques, témoignages (sous forme épistolaire ou de blog), romans ou pièces de théâtres témoignent d'une libération de la parole – quand celle-ci est possible – et de la vitalité du champ littéraire arabe.

Peu après la diversification de la presse, advint le règne des télévisions satellites. En 1991, la guerre du Golfe fit éclore le pouvoir planétaire de CNN : désormais, les Arabes eux-mêmes, abondamment munis de paraboles, pouvaient accéder à d'autres informations que celles distillées par des chaînes nationales sous contrôle. Cette diversification, entamée

dix ou quinze ans avant qu'Internet ne se répande dans le monde arabe, devait contribuer à la naissance d'opinions publiques détachées du discours des États autoritaires, et à la multiplication de courants d'opinion variés. À la fin des années 1990, apparurent les premières chaînes satellitaires. Dès le début des années 2000, par exemple, des télévisions satellites en kurde et en turc offraient des espaces d'expression inédits à partir de la Suède. Émettant depuis les terres d'émigration ou au Moyen-Orient, ces chaînes satellitaires seraient environ 700 aujourd'hui, à tenter de gagner les faveurs du public moyen-oriental.

Al-Jazeera (la Péninsule), la première et la plus célèbre d'entre elles, émet au Qatar depuis le 1er novembre 1996. Devenue une chaîne d'informations en continu sur le modèle de sa rivale américaine CNN lancée en 1991, elle connut son heure de gloire avec la couverture de la deuxième *intifâda* et ses contacts privilégiés avec al-Qaïda. Présente à Kaboul et Kandahar, elle détenait alors le monopole de ses messages. Les Arabes appréciaient sa liberté de ton, ses émissions participatives où le public pouvait intervenir, sa promotion d'un discours proprement arabe sur le monde arabe : c'était une revanche symbolique sur la narration occidentale. Impartialité battue en brèche, lorsque, lors des révolutions de 2011, les reportages parurent liés aux intérêts géopolitiques de l'émirat qatari, donc aux Frères musulmans.

Depuis le milieu des années 2000, de nombreuses autres chaînes satellitaires étaient apparues : Al-Arabiya (2003) chaîne d'information saoudienne basée à Dubaï ou Al-Manâr (Le Phare) du Hezbollah libanais. Les nouveaux médias illustraient les tendances contradictoires du post-islamisme : non seulement le divertissement américanisé à la sauce libanaise – avec financement saoudien –, des talk-shows et des feuilletons égyptiens, brésiliens ou turcs, mais aussi des émissions islamiques où se mêlaient fatwas, conseils de piété, débats de société et prêches.

Al-Jazeera fut doublée d'une version en anglais, Al-Jazeera English, en 2006. Il en alla de même pour Al-Arabiya, avec la naissance en 2007 d'Al-Arabiya English. En 2012 fut créée à Londres, avec des financements d'Égypte et du Golfe, la télévision Alghad TV, d'un niveau culturel élevé. De même que les grandes chaînes d'information arabes ont désormais leur pendant en anglais, certaines grandes chaînes européennes ont leur équivalent arabe. La BBC parle arabe (BBC Arabic) depuis 2008, persan (BBC Persian) depuis 2009. La France (France Télévisions et TF1) lança France 24 en arabe en avril 2007. Russia Today, chaîne d'information russe en continu créée en 2005, a son pendant arabe (RT-Arabic) depuis

2007. Sky News, fondée à Londres en 1989, a pour dérivé arabe la chaîne anglo-émiratie Sky News Arabiya, très professionnelle, créée en 2012.

Bref, le téléspectateur peut naviguer aujourd'hui entre la chaîne arabe et sa déclinaison anglaise, ou la chaîne anglaise et sa déclinaison arabe, entre chaque chaîne de télévision à proprement parler – avec son direct et ses programmes – et son site internet, lui-même repris par fragments sur une chaîne YouTube en épisodes reproduits ici et là. La définition même de « télévision arabe » fait de moins en moins sens : parle-t-on de la langue parlée par les présentateurs, du lieu d'émission, de la production, des capitaux ? Que faire de la réception puisque de nombreux spectateurs de ces chaînes habitent un peu partout dans le monde, pas nécessairement dans le « monde arabe » ?

De nombreuses chaînes proprement islamiques suivent l'exemple d'Iqraa qui fut fondée en 1998 pour enseigner l'islam (salafiste) aux musulmans non arabes et aux musulmans vivant en Occident. Makka Live se contente de diffuser une récitation coranique ininterrompue sur fond de Kaaba, tandis que sur Madinah Live (la chaîne de la Sunna du Prophète), on récite du hadith en continu sur fond du mausolée du Prophète à Médine : Kaaba et mausolée du Prophète sont filmés en direct, comme le sont les grands mausolées chiites sur des chaînes irakiennes et iraniennes. Toujours dans le domaine religieux, l'essor le plus récent est celui des télévisions satellites chrétiennes, dominées par les maronites libanais, qui émettent depuis l'Occident ou Chypre, et atteignent tout le monde arabe. Il existe aussi des chaînes nationales comme Coptic TV en Égypte.

C'est sur les chaînes islamiques que s'épanouit le succès des « nouveaux prédicateurs », sortes de cadres commerciaux prêchant à la télévision les lois d'un succès sécularisé et occidentalisé, au nom de normes islamiques omniprésentes et très simplifiées : l'Égyptien 'Amr Khâlid (né en 1967), suivi depuis par divers épigones, reste le nom le plus célèbre. *Time Magazine* le classa en 2007 comme l'un des hommes les plus influents du monde. Ce label islamique qui donnait un sens à l'action et à l'engagement mettait en avant, dès avant les révolutions de 2011, les jeunes et l'idéal de réussite personnelle, économique aussi, à destination d'une classe moyenne occidentalisée. Bientôt, dans les années 2010, des best-sellers de « littérature de développement personnel » (*tanmiya dhâtiya*) à tonalité vaguement islamique se répandirent, sur le modèle américain, porteurs d'un discours de plus en plus sécularisé.

Aujourd'hui, Internet s'est généralisé. Le nombre d'internautes s'est accru de façon exponentielle depuis le début des années 2000 avec de grandes disparités entre les pays : on est davantage connecté à Bahreïn qu'au Yémen, et les conflits armés comme les difficultés d'approvisionnement électrique perturbent les connexions. Grâce à la 4G, les smartphones ont désormais remplacé les ordinateurs pour accéder au réseau. Même en Nubie soudanaise, sans accès à l'eau potable ou à l'électricité, sans route et sans pont, entre Nil et désert, le téléphone mobile passe. Pour communiquer, on utilise des photos ou vidéos postées sur les réseaux sociaux : selfies souriants et photos de familles, parfois aussi images sanglantes des martyrs en tout genre, sonneries reproduisant l'appel à la prière ou la dernière chanson à la mode, applications véhiculant récitations coraniques ou psaumes chrétiens. C'est le règne de l'image, de l'écran du téléphone et du clavier qui prévaut désormais.

Le réseau numérique mondial facilite les contacts, accélère la circulation d'informations et d'images, induit de nouveaux modes d'écriture, d'action et de réaction, propose des modèles. Des sites impressionnants permettent de consulter aisément hadith et exégèses coraniques, avec des traductions innombrables, fatwas en ligne et cyber-prêches, indications juridiques de toute sorte. Après la télévision, Internet a favorisé la mise en avant de « causes islamiques » comme la Palestine, le Cachemire, la Tchétchénie ou l'Irak. Enfin, des blogs permettent l'expression de courants d'une extrême variété et de nouveaux modes d'expression individuelle. C'est souvent moins à l'homogénéisation qu'à l'atomisation que l'on assiste : si les révolutions de 2011 étaient incontestablement le fruit de cette libération de la parole, via Facebook, la contre-révolution s'est aussi propagée sur Internet.

La concurrence des médias comme les rivalités entre États ménagent *de facto* des espaces de dissonance et de liberté par rapport au discours dominant, conservateur, puritain, néolibéral sur le plan économique et prompt à recommander la soumission aux autorités politiques. La censure reste toutefois considérable, comme le prouve la Turquie d'Erdoğan où la télévision montra des reportages sur des pingouins pour ne pas avoir à filmer les événements de Gezi en 2013. L'Iran est très vigilant sur les circulations d'images et d'idées sur les réseaux sociaux : « à l'annonce d'une progression rapide de l'épidémie en Iran fin février 2020 dans les médias occidentaux, la guerre des chiffres entre le gouvernement et les Iraniens exilés battit son plein sur les profils Twitter et les canaux Telegram des membres du Corps

des Gardiens de la révolution – armée idéologique de la République islamique d'Iran –, et les différentes organisations anti-gouvernementales, comme le Conseil national de la résistance iranienne (CNRI) » ; « Instagram, officiellement filtré par le régime pour censurer tout contenu non conforme aux principes islamiques, constitue un véritable pan de l'économie nationale. Pour gagner leur vie, certains Iraniens sont devenus des influenceurs, et font la promotion de marques de vêtements, de parfums, de bijoux et de cafés locaux à travers leurs comptes Instagram, afin de donner à certaines entreprises une meilleure visibilité dans une période économique désastreuse. Les réseaux sociaux numériques sont également devenus un excellent appui à la propagande du régime : on peut dire que le Guide Suprême Ali Khamenei est un véritable influenceur, avec ses quatre millions d'abonnés sur Instagram ! » (Sophia Mahroug).

Outre que cette liberté nouvelle facilite aussi la médiatisation des courants salafistes et la diffusion des images les plus violentes, il faut rappeler que les médias dépendent étroitement des subventions directes ou indirectes des États, ou appartiennent à de puissants hommes d'affaires liés aux États en question. Les investisseurs sont de richissimes magnats du Golfe, comme le prince Al-Walid Ben Talal, né en 1955, membre de la famille royale saoudienne mais aussi petit-fils d'un notable sunnite libanais. Une culture mondialisée, américanisée, se diffuse, d'une façon parfois onirique : on peut voter depuis le Yémen, la Syrie, l'Irak ou la Libye – des pays en plein chaos – pour élire le gagnant de la *Star Academy Arabia* sur LBC (depuis 2003) ou de *The Voice Arabic* (depuis 2012). Émissions à laquelle tous les pays arabes, Maghreb compris, participent dans un amour partagé de la musique arabe comme de la musique internationale (c'est-à-dire américaine). Des traditions demeurent tout de même : ce sont les présentatrices libanaises sexy et les grandes voix égyptiennes qui continuent à dominer.

Dans des émissions satiriques, on déplore que l'Arabe de la rue connaisse n'importe quelle chanteuse ou actrice à la mode, mais ignore tout des noms des philosophes, des écrivains, arabes ou non, ou de l'histoire du monde arabe au XXe siècle. De fait, la culture historique dans le monde arabe est devenue très faible, comparativement à ce qu'elle était jusqu'aux années 1990 : mais n'est-ce pas un phénomène mondial ? L'émigration et les médias ont favorisé l'essor de nouveaux genres, comme les populaires émissions de cuisine, généralement animées par des chefs égyptiens. Quant au sport, le Qatar s'en est

fait une incontestable spécialité pour renforcer son *soft power*, en se dotant par exemple de la meilleure clinique du sport mondial, et en lançant en 2012, à partir du groupe Al-Jazeera, une chaîne sportive : Bein Sport(s). La Coupe du monde de football, organisée à Doha en 2022, parachève cette image.

En Iran, en Turquie et dans le monde arabe, la formation d'un marché de l'art stimule la vitalité artistique : photographies, peintures, installations vidéo s'exposent dans les galeries et les musées du monde entier. Le Moyen-Orient vit dans une inflation d'images, dont beaucoup sont artistiques ou inspirées par le design ou le graphisme. Plusieurs musées d'art moderne ouvrirent au début des années 2000 à Istanbul où se tient une importante Biennale internationale créée en 1989, aujourd'hui concurrencée par celle de Charja, dans les Émirats. Mécènes et collectionneurs justifient qu'une filiale de Christie's ait même vu le jour à Dubaï en 2006.

Symboles de ce dynamisme, les grands musées internationaux du Golfe et les musées iraniens concurrencent les musées patrimoniaux au style plus ancien. La création récente de projets de musées à forte visibilité internationale dans le Golfe renforce le *soft power* et la nature autoritaire des régimes en place. Ces musées de stature internationale ont été récemment créés ou sont en cours de création : né d'un accord intergouvernemental signé en 2007 entre les Émirats Arabes Unis et la France et lié au musée du Louvre par un accord de coopération, le « Louvre Abu Dhabi » inauguré en 2017, dépend du ministère de la Culture et du Tourisme de l'émirat d'Abou Dhabi. Aux œuvres d'art prêtées par le Louvre – dont le nom est exploité sans contrepartie – s'ajoute une collection permanente constituée par l'émirat. Cette inauguration à succès (deux millions de visiteurs) prélude celle du Guggenheim Abu Dhabi, prévue en 2025. À Doha (Qatar), le musée d'Art islamique, devenu la principale attraction touristique de la ville, et le Mathaf (musée d'Art arabe moderne) toujours désert, ont été rejoints en 2019 par le National Museum construit par Jean Nouvel. Le marché de l'art contemporain est particulièrement actif en Iran, attentif par ailleurs à préserver son extraordinaire patrimoine architectural et urbain.

On constate un paradoxe. Tandis que les vieilles villes d'Alep et de Sanaa, pourtant classées au patrimoine mondial de l'UNESCO, disparaissent sous les bombes et que la destruction de collections et de monuments, ainsi que le vol massif d'antiquités pendant les conflits, dispersent ou détruisent à jamais le patrimoine urbain, architectural et archéologique du Moyen-Orient, des initiatives patrimoniales sont

partout menées. Elles permettent la numérisation de manuscrits et de collections d'anciens imprimés, et l'ouverture d'importantes bibliothèques réelles (Bibliotheca Alexandrina en Égypte, Arabie Saoudite, Émirats, Qatar) ou virtuelles.

Si la qualité des littératures du Moyen-Orient a été reconnue par des prix Nobel de Littérature, décernés en 1988 à l'Égyptien Naguib Mahfouz et en 2006 au Turc Orhan Pamuk, cette reconnaissance reste limitée par rapport à la vitalité et au dynamisme des auteurs de la région. Elle est à peine compensée par quelques prix Nobel de la Paix, notamment celui que l'avocate et juge Shirin Ebadi, défenseure des droits de l'homme en Iran, reçut en 2003 et que les autorités de son pays lui confisquèrent en 2009. En Iran et dans le monde arabe, une attention particulière s'attache à la littérature et à la poésie. Les États du Golfe rivalisent d'initiatives pour se distinguer : le prix Cheikh Zayed créé à Abou Dhabi en 2007, richement doté, récompense neuf catégories d'ouvrages.

Dans le domaine de la littérature de fiction et du roman, d'une grande vitalité dans le monde arabe d'aujourd'hui, le Arab Booker Prize est décerné par un jury international qui récompense des œuvres fortes : primé en 2014 dans une *short list* de romans évoquant tous l'éclatement, la violence et le désespoir des sociétés arabes, *Frankenstein à Bagdad* d'Ahmad Saadaoui raconte comment un brocanteur recoud en un seul corps les lambeaux de chair des victimes des explosions quasi quotidiennes qui secouent la capitale. Ce corps reprend vie grâce à l'esprit errant d'un planton volatilisé lors d'un attentat-suicide. Une vieille chaldéenne, seule de sa famille à être restée à Bagdad, croit reconnaître dans ce corps recousu son fils disparu lors de la guerre Iran-Irak. Composé de morceaux de corps appartenant à des tribus, des confessions, des régions différentes, le monstre déclare lui-même être le premier et le seul Irakien idéal – celui qu'aucun régime n'a jamais réussi à faire exister : ce « Frankenstein à Bagdad » décide alors de venger les victimes de toutes les violences. En 2015, le livre en était déjà à sa neuvième édition. Il garde, hélas, toute son actualité.

D'une façon générale, les best-sellers arabes des années 2020 sont des romans fantastiques ou à énigmes, inspirés de Dan Brown, ou des romans d'épouvante : ils illustrent à la fois les traumatismes des sociétés et une inquiétude mondiale, en alimentant le complotisme. Le phénomène récent des best-sellers égyptiens fut inauguré en 2002 par *L'Immeuble Yacoubian* de Alaa al-Aswany, aujourd'hui exilé aux États-Unis. Jusque-là, on avait tenu pour acquis que les seuls best-sellers

étaient ceux des « écrivains islamiques » ou de quelques journalistes vedettes, mais les romans d'Ahmad Murad changèrent la donne. Né en 1978 au Caire, photographe de formation, il est l'auteur du fameux *Al-Fîl al-azraq* (L'Éléphant bleu) : publié fin 2012, cet ouvrage fut adapté en 2014 dans un film qui fut un des plus gros succès du cinéma égyptien et dont une suite fut tournée en 2019. Entre roman historique, littérature pour adolescents, science-fiction, monologues et thriller psychologique, l'auteur égyptien adopte une nouvelle manière d'être écrivain et de faire la promotion de ses œuvres : il a une page Facebook suivie par plus d'un million d'internautes, et anime une émission de radio ainsi que des ateliers d'écriture.

La vitalité de la littérature et des maisons d'édition arabes, réunies dans plusieurs foires annuelles du livre dont la plus importante est celle du Caire, ne doit dissimuler ni le poids considérable de l'édition religieuse islamique, très majoritaire par le volume, ni la faible part des traductions de livres de sciences humaines et sociales en arabe, à la différence de la Turquie et de l'Iran. Les nouvelles conceptions de l'histoire et de la science eurent un impact important à la fin du XIXe siècle et jusqu'aux années 1970, sur la pensée arabe et islamique : soit le rejet, soit une perspective englobante, soit des discours à l'infini sur la compatibilité ou non entre islam et science alimentèrent les débats, et les alimentent encore quelquefois. Ce dialogue, même difficile, est moins actuel aujourd'hui. La cause en est souvent le rejet de Darwin, de Marx, de Nietzsche et de Freud, et de toute influence occidentale jugée corruptrice de l'identité islamique. Parfois, le recul du dialogue signale moins un repli que le déficit de traductions en arabe, et l'affaissement du niveau de l'enseignement public dans de nombreux États (c'est particulièrement le cas en Égypte).

L'absence de mise en contexte ou de prise en compte de l'historicité des textes prévaut souvent dans des pays où l'histoire enseignée dans les écoles se résume souvent, pour des raisons politiques plus que religieuses, à un roman national téléologique. La pensée critique paraît encore, bien souvent, menaçante, et les mises à l'index par Daesh traduisaient une méfiance qui n'était pas réservée à l'État islamique. On ne doit qu'en admirer davantage les historiens et sociologues du monde arabe qui, dans des conditions très difficiles, continuent à œuvrer et à proposer du neuf sur de très nombreux sujets. Depuis 2011 et surtout 2014, un effort nouveau a été fait pour traduire en arabe des auteurs comme Jürgen Habermas ou Michel Foucault.

Musulmans, juifs et chrétiens, sunnites et chiites : des clivages confessionnels exacerbés

Les clivages confessionnels se sont partout exacerbés depuis une quarantaine d'années pour des raisons d'abord politiques, alors même que les sociétés moyen-orientales sont devenues de moins en moins plurielles. Le départ des juifs orientaux des États du Moyen-Orient et du Maghreb, pas nécessairement pour Israël, se produisit rapidement après 1948 : en à peine trois décennies, l'Irak et le Yémen, puis l'Égypte, la Turquie, plus tard la Tunisie, l'Algérie en 1962, à un moindre degré le Maroc, enfin le Liban et l'Iran, surtout après la révolution de 1979, se vidèrent de leurs habitants juifs. Au sens strict, le mot « séfarades » (*sfarad, sfardim*) ne devrait désigner que les communautés venues d'Espagne après l'expulsion de 1492, mais on l'emploie aussi en français, abusivement et par opposition aux ashkénazes (les juifs de culture et de langue germaniques, venus d'Allemagne, d'Europe centrale et orientale) pour désigner les juifs irakiens, kurdes ou iraniens : tous venaient de communautés pleinement autochtones, présentes dans les différents pays du Moyen-Orient ou du Maghreb depuis plusieurs siècles avant Jésus-Christ. En hébreu moderne, pour désigner les descendants de ces Juifs venus du monde arabe ou d'Iran, on parle des « Orientaux » (*Mizrahim*) ou des « communautés orientales » (*edot Hamizrah*).

Leur nombre était considérable. En 1948, les trois pays du Maghreb comptaient près de 500 000 juifs autochtones (240 000 au Maroc, notamment dans les communautés berbérophones, 120 000 en Algérie, 105 000 en Tunisie et 25 000 en Libye). Ils parlaient le même dialecte arabe local, ou le berbère, le judéo-arabe ou le judéo-espagnol, le français aussi. Ils jouaient un rôle spécifique entre les Arabes ou les Berbères, dont ils étaient proches par le mode de vie, et les Français, dont leurs élites étaient familières quand elles n'étaient pas naturalisées. Les juifs algériens avaient été naturalisés en bloc par le décret Crémieux de 1870. Mais, comme l'écrit Albert Memmi à propos des juifs tunisiens, « nous étions des Arabes par la nourriture, les parfums, la musique, la juridiction, la vie quotidienne ; sans compter naturellement les aspects négatifs : nous n'étions pas des Européens, nous n'en avions pas les privilèges, comme les Arabes, nous étions aussi des colonisés, nous étions pauvres, comme eux ». Quant au Proche-Orient, indépendamment de la Palestine, on y comptait en 1948 environ 350 000 juifs : 120 à 135 000 en Irak, 70 000 en Égypte, 55 000 au Yémen, 75 000 en Turquie, 50 000 en Iran.

Sauf au Maroc, les juifs du monde musulman, souvent très pauvres, habitaient en ville, mais avaient bénéficié le plus souvent de contacts avec les Européens durant la seconde moitié du XIXe siècle, et des écoles de l'Alliance israélite universelle dans certains pays. Occidentalisées et politisées, les élites juives participèrent à l'aventure du nationalisme arabe et de l'engagement dans des partis de gauche. Les juifs irakiens et égyptiens jouèrent notamment un rôle important dans les partis communistes de leurs pays respectifs. Le sionisme n'avait guère eu d'échos dans les communautés juives du monde arabe, mais la création d'Israël provoqua une première vague de départs, notamment des juifs irakiens comme l'explique le chapitre 7. Cette vague s'amplifia dans les années 1950-1960 lors des indépendances au Maghreb et de l'apogée du nationalisme arabe en Orient, aux relents xénophobes et antisémites. La tonalité fortement islamique de la politique d'arabisation menée dans les États indépendants et les incertitudes économiques accélèrent les départs. Comme l'écrivent Orit Bashkin à propos des juifs irakiens et Joel Beinin à propos des juifs égyptiens, le départ final des juifs du Proche-Orient ne fut pas le résultat d'une persécution perpétuelle de la part de leurs compatriotes, mais plutôt le résultat des évolutions politiques durant les années 1940 et au début des années 1950, en particulier de la création d'Israël et de la guerre qui s'ensuivit avec cinq États arabes. À contre-temps, les juifs libanais prospérèrent jusqu'à la guerre civile qui entraîna leur départ. Partant d'un mode dominant de coexistence, l'impossibilité de la coexistence judéo-arabe devint le récit maître dans la région.

Tous les juifs de la région ne partirent pas pour Israël, mais aussi pour la France, le Canada ou les États-Unis. En Israël, on l'a dit, l'arrivée des familles nombreuses et pauvres de juifs marocains et tunisiens créa un important et durable clivage dans une société qu'avaient fondée des juifs ahskénazes dotés d'une culture européenne. En 1971, 95 % des pauvres en Israël étaient des *mizrahim*, logés dans des quartiers neufs ou des villes nouvelles en plein désert. Les communautés juives originaires d'Irak et d'Égypte préservèrent longtemps leur culture arabe, en continuant à écouter Oum Kalthoum ou les chants juifs marocains, en cuisinant comme au Maroc ou au Yémen. Nombreux étaient et sont encore en Israël les juifs arabophones : par exemple l'acteur israélien Sasson Gabai, né à Bagdad en 1947, incarne souvent à l'écran des rôles d'Arabe, car il parle plusieurs dialectes arabes (irakien, égyptien, palestinien).

Les juifs orientaux sont aujourd'hui la plus importante communauté juive d'Israël (environ 50 %), alors que les ashkénazes sont les juifs les plus nombreux au niveau mondial. Il est important de rappeler que la société israélienne est la société la plus mixte du Moyen-Orient d'aujourd'hui : l'hébreu et l'arabe y sont les deux langues officielles, mais on y parle souvent le russe (15 % des juifs israéliens sont russes), le français (un million de locuteurs) et l'anglais. Comme l'a montré Claude Klein, l'obsession démographique qui prévaut en Israël (« l'immigration juive peut-elle compenser le déséquilibre entre la croissance naturelle des deux populations ? ») conduit à une comptabilité systématiquement confessionnelle dans les statistiques de l'État hébreu : chrétiens et druzes sont comptés comme minorités religieuses, plutôt que comme Arabes. En fait, un Israélien sur cinq est arabe, mais « l'israélisation » des Arabes israéliens ne serait possible, comme l'a écrit Ilan Pappé, que si la société entière « s'israélisait ». Or celle-ci se judaïse, et les projections démographiques donnent aux *haredim* – les juifs pieux dont la natalité reste forte – un poids grandissant : ils rejettent la légitimité du grand rabbinat créé en 1920, luttent contre la reconnaissance du judaïsme réformé, font pression sur l'administration.

Selon la définition prévalant en Israël – mais variable selon les différentes lois – on est juif quand on a une mère juive ou que l'on se convertit au judaïsme. La loi du Retour (1950) permet à chaque juif de venir s'installer en Israël, et un amendement de 1970 étend cette loi aux descendants et conjoints d'une personne juive. Les facilités données récemment à la conversion et les encouragements par Benjamin Netanyahou à l'*aliya* de juifs français après les attentats de janvier 2015 montrent le désir constant de renforcer la proportion des juifs en Israël. Les termes « juif et démocratique » deviennent de plus en plus difficiles à concilier. Le droit israélien n'est toutefois pas un droit religieux et seul le statut personnel des juifs est régi par la Halakha. L'arrivée massive de non-juifs, notamment russes, a conduit à des phénomènes nouveaux, comme la création de cimetières laïques et l'ouverture de nombreuses charcuteries. Une immigration plus ou moins clandestine d'Asiatiques et d'Africains contribue à diversifier les visages d'Israël. Quant aux Arabes israéliens, pourtant tentés par la démocratie israélienne et le haut niveau de formation universitaire, ils sont constamment et durement renvoyés à leur identité palestinienne. C'est aussi le cas des écrivains arabes d'Israël qui ont choisi d'écrire en hébreu.

Le melting-pot israélien qui regroupe aujourd'hui environ le tiers des juifs du monde n'a ainsi rien d'un monde harmonieux, d'autant que la représentation proportionnelle qui préside au mode de scrutin favorise l'atomisation de la société et la montée des petits partis sectoriels. L'identification du Parti travailliste à une élite ashkénaze jugée méprisante agite la mémoire collective séfarade, avec des implications politiques : depuis 1977, lorsque Menahem Begin évoqua les humiliations des Orientaux à leur arrivée en Israël, ceux-ci votent massivement pour la droite. Au début des années 1980, l'arrivée des juifs éthiopiens, les Falashas, entraîna de fortes discriminations, renouvelant celles dont avaient souffert les juifs yéménites ou marocains. Même si les juifs nés en Israël sont aujourd'hui majoritaires, les partis ethniques existent depuis 1981, et l'arrivée des juifs russes (ou dits tels) les a amplifiés. En fait, de nombreux Russes – conjoints ou enfants de juifs russes – ne sont pas juifs, mais chrétiens ou athées, tout comme les Ukrainiens immigrés en 2022.

Aux clivages ethniques s'ajoutent les clivages religieux et confessionnels, notamment celui qui sépare les ultra-orthodoxes des traditionalistes, a fortiori des laïcs. Le vote pour les partis religieux, le choix d'une natalité forte et le fait de mettre ses enfants dans des écoles religieuses (subventionnées par l'État), enfin le désir de respecter les commandements de la Torah sont les critères qui définissent ces juifs ultra-orthodoxes, minoritaires, mais de plus en plus présents dans la vie politique et sociale d'Israël – d'une façon très comparable à la montée des salafistes dans l'islam contemporain. Les débats sur la *kasherut*, le repos du shabbat ou autres problèmes posés par les religieux envahissent le débat public.

Le départ rapide de centaines de milliers de juifs du Maghreb et du Moyen-Orient (à l'exception de ceux qui ont immigré en Israël) a engendré une forte nostalgie. Depuis le début des années 2000, celle-ci suscite, en Israël comme en France, films, documentaires, enquêtes pour tenter de restaurer la mémoire longtemps occultée des juifs d'Afrique du Nord. Quant aux communautés européennes de la diaspora, confrontées à la montée d'actes antisémites en Europe occidentale, elles commencent à craindre de disparaître à cause d'*aliya* dynamiques, et préfèrent soit émigrer en Amérique du Nord, soit se regrouper comme à Strasbourg. Du côté arabe, la « normalisation » avec Israël a également entraîné une redécouverte du passé commun avec les juifs : elle s'exprime dans des feuilletons télévisés comme *Umm Harûn*, série diffusée pendant le Ramadan 2020, sur les juifs du Koweït.

Le sort des juifs du Maghreb et du Moyen-Orient annonce-t-il celui des chrétiens de la région ?[19] Ceux-ci sont encore plusieurs millions, mais l'accélération récente des départs pour diverses raisons suscite, depuis une vingtaine d'années, une vive inquiétude, y compris chez les musulmans. Il faut reprendre leur histoire sur la durée. Le génocide arménien, d'une part, et l'échange de populations entre Grecs d'Anatolie et Turcs de Grèce lors du règlement de la Première Guerre mondiale, d'autre part, avaient fait de la Turquie un État très majoritairement musulman. Au XXe siècle, le départ des chrétiens des classes moyennes, instruits et dynamiques, se poursuit pour des raisons surtout économiques. La confessionnalisation rapide de conflits, aggravée par l'invasion de l'Irak par les Américains en 2003, a transformé le mouvement de départs en hémorragie. Le rôle des acteurs locaux (Arabie Saoudite, Turquie, Iran, Qatar, Israël), mais aussi la grille de lecture adoptée par l'Occident d'une façon générale, ont renforcé et continuent à renforcer systématiquement une logique communautaire et confessionnelle qui ne laisse guère de place aux chrétiens du Proche-Orient, aux différents courants de l'islam ou à l'idée même que les facteurs de division confessionnelle, réels, ne sont pas la clé ultime d'explication du monde.

Ces chrétiens ont pourtant la culture sociale et linguistique de leurs pays. Ils ont partagé avec les musulmans un destin commun : même étouffement politique, mêmes difficultés économiques, même interventionnisme de l'Occident, mêmes plaies laissées par les guerres. La création d'Israël fut une catastrophe pour les chrétiens de Terre sainte, alors nombreux : dès 1948, plus d'un tiers quitta le pays. Lors de la guerre des Six jours en 1967, l'occupation de la Cisjordanie et de Gaza entraîna un nouveau départ massif. Depuis, l'absence de perspectives économiques, les deux *intifâda* et le blocage des territoires poussent les chrétiens palestiniens à partir. Ils sont désormais menacés à la fois par la montée de l'islamisme, par les brimades de l'État d'Israël, par ce qu'ils jugent une partialité indigne de l'Occident dans le conflit israélo-palestinien, et même par les menaces de juifs ultra-orthodoxes.

Croire que les États « laïques » du XXe siècle (Turquie, Égypte, Irak et Syrie baasistes) et l'expérience des nationalismes favorisèrent les chrétiens d'Orient serait une erreur. La Turquie républicaine s'appliqua à discriminer par tous les moyens les non-musulmans restés dans le pays,

19. Le passage qui suit est fondé sur un article de Catherine Mayeur-Jaouen (2016) dans *l'Annuaire français des relations internationales*.

et chassa nombre de Grecs à la suite des pogroms de 1955 et à la faveur du conflit chypriote (1974). Si, en Syrie, l'un des fondateurs du parti Baas au discours arabe séculier et nationaliste, Michel 'Aflaq, était d'origine grecque-orthodoxe, le pays évolua vers la suprématie d'une caste militaire alaouite et la communautarisation du territoire. En Irak, les révoltes kurdes durement réprimées et la longue guerre contre l'Iran (1980-1988) entraînèrent la destruction de villages assyro-chaldéens du Kurdistan. Le bon vouloir manifesté à l'égard des chrétiens par les régime de Hafez el-Assad et de Saddam Hussein était synonyme de sujétion. Il traduisait aussi un violent antisémitisme que les musulmans et les chrétiens partageaient et qui confondait Juifs et Israéliens. L'identité islamique des régimes arabes ne fut jamais remise en cause, non plus que l'importance de l'enseignement islamique donnée à l'école et dans les manuels. En Égypte nassérienne, les nationalisations de 1958-1961 entraînèrent l'islamisation de nombreuses entreprises et les départs des chrétiens non coptes, perçus comme allogènes (Syro-Libanais, Grecs, Italiens). Après 1970, les régimes de Sadate et de Moubarak correspondirent à une islamisation du droit, de l'instruction, des médias, de la société, et en général de l'espace public, tandis que les tensions confessionnelles servaient à justifier des pratiques autoritaires. Au Liban, le système confessionnel mis en œuvre par le mandat parut longtemps préserver les intérêts des chrétiens, surtout des maronites. La guerre civile (1975-1990) manifesta cependant les limites du confessionnalisme, et mena à sa contestation lors du débat autour du mariage civil dans les années 1990 puis en 2011.

En Irak, c'est à partir des années 1990-2000 que commencèrent les départs massifs des chrétiens, par centaines de milliers. La guerre Iran-Irak, puis la première guerre du Golfe (1991) qui vit le Kurdistan irakien accéder à l'autonomie, enfin l'embargo sur l'Irak poussèrent bien des chrétiens irakiens, urbanisés et instruits, à émigrer de façon continue. Dès 1992, des démographes n'accordaient pas plus de 280 000 membres aux chrétiens d'Irak, loin du million régulièrement invoqué. La guerre de 2003, qui déclencha une violence continue, acheva le processus. Dès 2008, les chrétiens de Mossoul, directement menacés, commencèrent à partir.

Reste le Liban dont peut-être 38 % de la population (soit 1,6 million de personnes) sont des chrétiens, politiquement divisés. Ce pourcentage parut se stabiliser après une forte émigration des chrétiens durant la guerre civile, mais les départs ont repris avec l'effondrement

de l'économie libanaise. Rappelons que le phénomène de l'émigration touche aussi massivement les musulmans libanais, qu'il s'agisse de l'installation, pendant la guerre du Liban, de milliers de familles de chiites, originaires du sud occupé par Israël, à Detroit et dans sa région aux États-Unis, ou des départs actuels pour fuir la ruine économique et l'absence d'État.

Reste l'Égypte qui compte de six à huit millions de coptes. La révolution de 2011 aura révélé la diversité de la communauté copte et ses rapides mutations, à la fois le désir d'unité nationale, commun aux coptes et aux musulmans dans leur immense majorité, et les tensions interconfessionnelles à l'œuvre depuis les années 1970, amplifiées par un communautarisme massif et par le rôle ambigu de l'État. Au sein de l'Église, le Renouveau copte mené par les moines et entraîné par le charismatique patriarche Kyrillos VI (1959-1971) s'était poursuivi et accentué sous le patriarcat de Chenouda III (1971-2012) dont le long règne autoritaire fut contemporain de la dictature de Moubarak (1981-2011). Cléricalisation de la communauté copte et réduction au silence des rares opposants en furent les marques, ainsi qu'une piété fervente et qu'un renouveau monastique spectaculaire. Chenouda III soutenait fermement le pouvoir, d'autant que, depuis l'époque nassérienne et l'éviction des laïcs du Conseil communautaire, le patriarche était l'unique représentant de la communauté.

Dans les années 1990-2000, les relations des coptes égyptiens avec les musulmans étaient marquées par un communautarisme grandissant, tandis que l'islam devenait l'idiome politique dominant. Sous Sadate déjà, la Constitution de 1980 avait déclaré que la *sharî'a* était la source principale de la législation. L'ignorance massive, par les musulmans, du fait copte, la diffusion de discours salafistes agressifs sur les télévisions satellites depuis le début des années 2000, et le repli sur soi de la communauté concoururent à des discours réciproques de dénigrement de l'autre. Des incidents violents se multiplièrent impunément dans les années 1990-2000 : la construction d'églises sans autorisation et le tabou de tout mariage mixte (entre un copte et une musulmane) en étaient les prétextes majeurs. Dans les années 2000, la question des conversions à la religion de l'autre devint cruciale. Scandales célèbres : deux femmes de prêtres, converties à l'islam, furent fermement ramenées par le pouvoir public dans le giron de l'Église. Ces deux affaires servirent de prétexte aux islamistes pour les attaques meurtrières de la cathédrale syro-catholique de Bagdad fin octobre 2010, et de l'église des Deux Saints

à Alexandrie deux mois plus tard. Si de nombreux jeunes musulmans citadins tenaient désormais, en Égypte et ailleurs, un discours inédit de tolérance à l'égard des chrétiens, on entendit aussi des islamistes déterminés à stigmatiser les coptes comme minoritaires asservis, voire à exiger leur conversion. Les incendies d'églises et agressions de coptes se multipliaient dès avant la révolution.

Après la révolution du 25 janvier 2011, aux aspirations explicitement unitaires (« la Croix et le Croissant » étaient de nouveau arborés côte à côte), succédèrent rapidement des heurts violents, appuyés par le succès des Frères musulmans aux élections législatives de 2011 et de Mohammed Morsi à la présidentielle de 2012. Après le coup d'État du maréchal al-Sissi, les Frères musulmans incendièrent, du 14 au 16 août 2013, une soixantaine d'églises en Haute-Égypte. Tandis que les coptes acceptaient le maintien de l'article 2 (« l'islam est la religion de l'État et la *sharî'a* est la source principale de la législation ») dans la nouvelle Constitution votée en 2014, la liberté de croyance fut déclarée absolue. Une loi sur la construction des églises en 2016 fut votée, mais deux attentats à la bombe revendiqués par l'État islamique visèrent en avril 2017 deux églises à Tantâ et à Alexandrie, faisant des dizaines de morts. Depuis, le retour général à la sécurité ne peut taire les inquiétudes des coptes. Leur marge de manœuvre demeure des plus limitées dans un pays où la liberté religieuse est encore à construire.

En Syrie, de jeunes chrétiens participèrent aux protestations contre le régime de Bachar el-Assad, au printemps 2011. Avec le chaos de la guerre civile, les rangs de l'opposition virent se fortifier les différentes milices salafistes et djihadistes soutenues par le Qatar et l'Arabie Saoudite. À Homs, l'exode de plusieurs dizaines de milliers de chrétiens annonça, dès l'hiver 2011-2012, la dégradation de la situation. Plusieurs prêtres furent enlevés et assassinés, dont, en juillet 2013, le jésuite italien Paolo Dall'Oglio, fondateur de la communauté de Mar Moussa qui était ouverte au dialogue avec l'islam.

À l'été 2014, la prise de Mossoul par l'État islamique entraîna l'exode massif des chrétiens de la plaine de Ninive vers le Kurdistan irakien. Le tribut (la *djizya*) imposé aux derniers chrétiens de Raqqa en Syrie en février 2014 par un « pacte », puis la décapitation de 21 coptes en Libye un an plus tard, comme la destruction ostentatoire d'églises, attestent la christianophobie à l'œuvre dans l'idéologie de Daesh. Choquant l'Occident dans un désir affiché de rupture, Daesh restaura la « dhimmitude » sous une forme apparemment fidèle à la loi islamique mais réinventée

par une lecture sélective des textes. Ce « pacte » imposé aux chrétiens de Raqqa est censé avoir été librement proposé par les chrétiens de Syrie et accepté par le calife 'Umar (634-644) comme contrat de protection : il s'agit en réalité d'une fiction historique élaborée au début du XIIe siècle. Le montant élevé du tribut fixé par Daesh en faisait une persécution légale, accompagnée de spoliations de toute sorte. Lors de la prise de Mossoul, les chrétiens de la ville (45 000 en 2003) furent placés devant un ultimatum : rester dans une soumission humiliante assortie de menaces et de vexations, ou partir. Ils choisirent le départ, tandis que nombre de leurs églises étaient détruites et endommagées durant la domination de Daesh sur la ville (2014-2017).

Rappelons que les réfugiés, les déplacés et les victimes de la guerre, sont en grande majorité des musulmans et que la prise de Mossoul s'accompagna de la décapitation d'imams sunnites hostiles à Daesh : l'État islamique et les guerres de la région sont bien une catastrophe pour tous, et des mosquées sont détruites comme des églises. Il y a cependant une différence majeure entre le sort des musulmans et celui des chrétiens. Départs forcés, massacres et désespoir risquent fort de vider le Moyen-Orient de ses chrétiens, déjà peu nombreux en proportion. Dans certains cas, comme celui des coptes, leur nombre en valeur absolue n'a jamais été aussi important : 730 000 en 1897, les coptes égyptiens sont aujourd'hui environ huit millions, davantage si l'on compte la diaspora. La proportion des chrétiens a néanmoins partout reculé, y compris en Égypte où ils représentent entre 6 et 8 % de la population, des pourcentages fiables mais contestés pour des raisons idéologiques.

Ailleurs, c'est un effondrement que l'on ne mesure pas pleinement : les chrétiens syriens étaient estimés à environ un million (5,2 % de la population) avant 2011. Et aujourd'hui ? D'une manière générale, les évaluations sont très fluctuantes : en 2000, on estimait déjà les chrétiens du Moyen-Orient à 4 % de la population. En 2015, sur 380 millions d'habitants au Proche-Orient, il y avait moins de 15 millions de chrétiens autochtones, soit 3 ou 4 % de la population alors qu'ils en représentaient peut-être 20 % vers 1900, encore 15 % en 1948[20]. En une génération, le nombre des chrétiens d'Irak a diminué de 90 %, selon un rapport de l'organisation Aide à l'Église en détresse, daté de 2019.

20. Pier Giorgio Gianazza, « Chiese arabe, chiese vive. Solo se unite » « Églises arabes, Églises vivantes, Seulement si elles sont unies », *Oasis*, XI, n° 22, novembre 2015, p. 28-34.

De nouvelles communautés chrétiennes apparaissent pourtant au Moyen-Orient, avec les centaines de milliers de travailleurs étrangers (on parle de deux millions) dans les États du Golfe. Si l'on y construit aujourd'hui quelques églises de diverses confessions (Koweït, Émirats, Bahreïn, Oman et même au Qatar), elles sont toujours interdites en Arabie Saoudite. En Israël ou au Liban, Russes, Africains et Philippins sont aujourd'hui nombreux à fréquenter les églises. Au Maghreb, après le départ des Européens, les chrétiens sont aujourd'hui de jeunes Africains venus d'Afrique subsaharienne, étudiants destinés à repartir, migrants ou travailleurs qui finissent par s'installer. De nationalités diverses, ils appartiennent à des Églises également diverses : catholique romaine, anglicanes, protestantes, évangéliques. La cathédrale Saint-Pierre de Rabat ou la cathédrale Saint-Vincent de Tunis sont aujourd'hui fréquentées, pour l'essentiel, par des Africains, en général francophones. Au Maroc, les Églises catholique et protestante s'unirent en 2012 pour créer Al Mowafaqa, un institut œcuménique de formation théologique et de dialogue interculturel et interreligieux.

Entre Arabes musulmans et Arabes chrétiens, quand la paix s'installe, s'exprime une volonté de partage. La Vierge apparue à Béchouate, dans la Bekaa, en 2004 devint un ralliement pour les Libanais et un symbole de réconciliation entre chrétiens et musulmans, au point que la fête de l'Annonciation (25 mars) fut proclamée en 2011 fête nationale islamo-chrétienne au Liban. L'Égypte connut également de nombreuses apparitions mariales au XXe siècle. Les plus massives restent celles de Zeitun en 1968, qui touchèrent plusieurs centaines de milliers de personnes, coptes et musulmans. De façon significative, les nouvelles apparitions advenues depuis, comme les icônes miraculeuses qui suintent de l'huile, ne sont plus partagées avec les musulmans, mais réservées aux seuls coptes.

Peu visible derrière une piété quasi-unanime et à forte tonalité identitaire, une certaine sécularisation se fait jour. Elle est favorisée par la mondialisation et l'influence des diasporas qui participent à une manière de renouveau religieux, centré davantage sur l'individu que sur la communauté. On décèle l'influence d'un christianisme protestant ou pentecôtiste d'inspiration anglo-saxonne, diffusé par Internet. Dans une jeunesse nombreuse de célibataires (garçons et filles), diplômés de l'université et en contact avec le reste du monde, souvent engagés dans le militantisme associatif, se manifeste la revendication d'une identité sécularisée hors communauté – la citoyenneté. Comme chez de nombreux jeunes

musulmans, s'affirme chez de jeunes chrétiens le rejet d'une surdétermination confessionnelle. La question de savoir pourquoi l'appartenance confessionnelle des individus détermine à ce point leur vie et parfois leur mort, dans la plupart des pays du Moyen-Orient, est aujourd'hui posée à tous. À l'heure du totalitarisme de Daesh, c'est de pluralisme et de liberté individuelle qu'il est question, de la possibilité d'une véritable citoyenneté (*muwâtana*) fondée dans un État de droit, encore un vœu pieux au Moyen-Orient. Cette citoyenneté ne nierait pas pour autant communautés et confessions (ce qui conduirait à une fragilisation accrue des chrétiens), mais refuserait le statut de protégés à l'ombre d'un État protecteur – que ce statut puisse paraître favorable ou non.

Restent les diasporas. Comme migrants, les chrétiens ne connaissent pas un sort différent de celui de leurs compatriotes musulmans qui fuient aussi la violence et la pauvreté, mais leurs réseaux à l'étranger sont souvent anciens, notamment en Europe et en Amérique du Nord où des communautés dynamiques sont bien implantées. Leur niveau d'instruction souvent élevé leur permet d'émigrer plus facilement. Les Églises orientales sont, de longue date, mondialisées, avec des dizaines ou des centaines de milliers de fidèles entre le Canada, la Suède, les États-Unis, l'Australie, la France. Ces communautés de la diaspora ont désormais leurs paroisses, leurs curés, voire leurs monastères dans le cas des coptes. Ces derniers sont aujourd'hui plus d'un million en diaspora, alors qu'ils étaient seulement 450 000 en 2001. La diaspora est devenue, dans certains cas, plus importante que les communautés effectivement restées dans les territoires d'origine : c'était de longue date le cas des Assyriens (ou nestoriens), c'est désormais celui des maronites.

La première génération au moins reste attachée à la communauté d'origine à laquelle elle envoie des subsides. Le soutien financier, scientifique, patrimonial de la diaspora est aujourd'hui vital pour les chrétiens d'Orient, avec celui des ONG qui financent écoles, constructions, projets caritatifs de tout ordre. Malgré ces contacts maintenus, les enfants de la seconde génération ne parlent plus l'arabe et les liens se distendent ou se transforment : la diaspora assyrienne ou copte a le plus souvent une vision moins orientale – moins arabe – de l'identité chrétienne, qu'elle ramène à un christianisme des origines au détriment de sa riche tradition culturelle et historique, enracinée pendant des siècles dans un voisinage au quotidien avec l'islam. Par conséquent, la diaspora reprend souvent à son compte l'islamophobie occidentale tout en l'alimentant. Cette islamophobie stimule, en retour, la christianophobie des pays musulmans,

où l'on fait souvent une assimilation vague entre Occident oppresseur (l'Amérique ?) et christianisme. Les chrétiens orientaux sont pourtant la preuve par excellence que cette assimilation, alimentée par le discours de croisade du président américain George Bush en 2003, est erronée.

Vitale pour les communautés chrétiennes de la région, la question du pluralisme religieux l'est aussi pour les musulmans, divisés par des clivages accrus. État de droit (ou État civil : *dawla madaniyya*) ou conflit sectaire ; pluralisme ou homogénéisation forcée : tels sont les enjeux. On a vu dans les chapitres précédents l'affrontement croissant entre chiites et sunnites. Leur rapprochement (*taqrîb*), esquissé jadis, notamment en 1956 au Caire, lorsque le cheikh d'Al-Azhar, Mahmûd Shaltût, avait reconnu le chiisme comme une école juridique musulmane, n'est aujourd'hui plus qu'un lointain souvenir. Le *taqrîb* avait toujours achoppé, à dire vrai, sur le récit et la mémoire des origines de l'islam, notamment la place à donner aux Compagnons du Prophète d'une part, aux imams d'autre part. L'Arabie Saoudite a diffusé de longue date une propagande hostile à la doctrine des imams, à la croyance au Mahdî, au culte des saints et aux rites de déploration de 'Ashûrâ' (souvenir de la mort du troisième imam Hussein à Karbala en 680), tout en s'indignant de la diffamation de certains Compagnons du Prophète prônée par les chiites. Le cheikh Qaradâwî, depuis Doha, dénonçait également le prosélytisme missionnaire des chiites.

Après des décennies de pouvoir sunnite, la politique menée par l'État irakien à partir de 2003 fut outrageusement favorable aux chiites, au point que, dans certaines régions conquises, l'État islamique apparut aux yeux des sunnites comme une force libératrice qui allait mettre fin à la corruption, l'incurie et, surtout, la partialité du gouvernement de Bagdad. Au Liban, la principale ligne de fracture oppose actuellement les chiites, encadrés par le Hezbollah, à des mouvements sunnites divers mais unis dans une même hostilité à leur égard. Partout, les hétérodoxies (ou les courants perçus comme tels) sont persécutées par les grands courants, sunnites ou chiites : les Ahl-e haqq ou les baha'is en Iran, les Mzabites en Algérie, les alévis en Turquie, les yézidis qui furent hélas sous le joug de Daesh. Tout concourt à une polarité doctrinale simplifiée et caricaturale. Pour survivre, alaouites syriens ou druzes libanais se raccrochent peu ou prou au chiisme duodécimain qui leur est pourtant aussi étranger que le sunnisme. Les puissances occidentales, l'Iran et l'Arabie Saoudite qui lisent ces sociétés avec un prisme confessionnel n'ont pas peu contribué à ce mouvement mortifère.

L'islam et les musulmans aujourd'hui : des individus nombreux à la recherche d'une éthique islamique (*akhlâq*)

Au Moyen-Orient, l'islam contemporain est bien loin de se réduire à l'islamisme et sa diversité, constamment niée, est une réalité tangible. Cette partie va tenter d'en décrire les courants : islam politique dans ses nombreux visages, réformismes, salafisme, soufisme, courants transnationaux et mouvements de piété variés, mais aussi traditionalisme jamais évincé et post-islamisme alimenté par les médias et la mondialisation. Dans toute la région, l'actualité la plus violente et la plus brûlante, les dissensions croissantes révélées par les guerres et amplifiées par elles, ont entraîné un ébranlement de fond : on s'interroge comme jamais sur la définition même de ce qu'est l'islam, de ce qu'est être un musulman.

L'islam connaît bien des débats, souvent depuis la fin du XIXe siècle : ils sont posés aujourd'hui différemment dans un contexte de mondialisation et de rejet de modèles occidentaux pourtant profondément assimilés. Un débat sur la normativité islamique continue de faire rage entre les sunnites qui se réclament des rites juridiques (*madhhab*) et des ulémas dans un esprit souvent traditionaliste, et tous ceux qui préfèrent une lecture littéraliste des sources scripturaires, sans transmission ni intermédiaire ; entre les tenants du droit positif (parfois inspiré par le droit islamique en réalité) et les tenants de la *sharîʿa* dont le nom s'est récemment et tardivement substitué au *fiqh* pour évoquer la loi islamique. C'est presque toujours pour des raisons politiques que l'on allègue la *sharîʿa* pour faire passer des évolutions qui ont peu à voir avec l'islam. L'adjectif ou l'alibi « islamique » est souvent ajouté à bien des réalités ou réformes contemporaines pour les rendre acceptables : la finance islamique, en plein développement depuis les années 1970, en est l'exemple type. La Banque islamique de développement fut créée en 1975, en affichant son rejet de l'usure et en développant de nouveaux produits financiers. Des banques islamiques ou des départements de grandes banques d'affaires internationales suivirent bientôt. L'affichage d'une pensée hostile à l'occidentalisation correspond souvent à une mondialisation profonde.

De façon moins négative, des tendances réformistes actives tentent d'élaborer des façons musulmanes d'être au monde, dans l'héritage du réformisme musulman de la fin du XIXe siècle, en prônant, à nouveau,

l'*ijtihâd* ou des recherches novatrices d'exégèse coranique. La mort en 2010 du Français d'origine algérienne Mohammed Arkoun, de l'Égyptien Nasr Hâmid Abû Zayd et du Marocain Mohammed Abed al-Jabri n'a pas mis fin à des courants minoritaires, durement combattus par des islamistes ou salafistes de toute sorte, mais actifs. Doivent aussi être cités l'Égyptien Gamâl al-Bannâ' (1920-2013), frère du fondateur des Frères musulmans, ou encore le Syrien Muhammad Shahrûr (1938-2019), ainsi que les Tunisiens Mohammed Talbi (1921-2017) et Abdelmajid al-Charfi (né en 1942). De nouvelles générations émergent grâce à l'expérience de l'islam minoritaire en diaspora et aux discussions initiées par des Occidentaux convertis à l'islam. Autour du Coran bouillonnent les initiatives interprétatives, tandis que nombre d'universitaires chiites en Iran s'intéressent de près aux sciences humaines et sociales et proposent des courants de pensée théologiques nouveaux.

C'est cependant moins autour du Coran qu'autour du modèle prophétique et de l'imitation du Prophète que se jouent les débats contemporains entre musulmans. Que signifie Muhammad pour les individus comme pour les communautés de musulmans ? Est-il un messager mort voici longtemps, une fois le message divin délivré, ou le Sceau des Prophètes dont héritent à leur tour les saints ? Quel sens ont la visite à son tombeau à Médine et sa vénération ? S'agit-il pour les croyants de se conformer à ses faits et gestes comme le prônent les salafistes, mais comment et d'après quelles sources ?

Dans les médias comme dans les affrontements sur le terrain, ce sont les différentes tendances d'un islamisme idéologique et totalisant qui semblent triompher. On y distingue – parfois avec peine – un activisme missionnaire tout d'abord, fondé sur le prosélytisme et la prédication (*da'wa*), purement moralisant, un activisme politique ensuite et finalement un activisme violent appelé djihadisme, qui vise à étendre le territoire de l'islam (*dâr al-islâm*) sur le territoire de la guerre (*dâr al-harb*), en reprenant des notions médiévales et en les transposant sans examen.

Il n'est pas toujours facile de distinguer entre les différentes facettes de l'islam politique. Commençons par le wahhabisme. L'idéologie wahhabite au pouvoir lors de la création de l'Arabie Saoudite en 1932 n'était plus celle qui avait combattu chiites et sunnites vers 1750-1800. Fondant un État et une monarchie, le wahhabisme se présentait désormais comme une variante particulièrement rigoriste d'un islam puritain et réformé, non comme un autre islam. Convaincue de la suprématie de sa vision, l'Arabie Saoudite aura dépensé de considérables efforts pour

diffuser la vision wahhabite de l'islam, non seulement en subventionnant durant des décennies des mouvements de combattants, en Afghanistan ou en Syrie, mais aussi en finançant – par milliards – les mouvements de *da'wa* à l'étranger. Les universités islamiques forment et exportent imams, livres, bourses ; le discours anti-chiite le plus virulent y prospère ; apostasie et blasphème sont toujours punis de mort. Constructions de mosquées, diffusion dans toutes les langues d'une littérature apologétique et prosélyte, imposition de la lecture du Coran en usage en Arabie et rites du hajj conformes au hanbalo-wahhabisme ont atteint tout le monde sunnite. Des réactions ont toujours existé, et de longue date : le Maroc a entrepris de distribuer le Coran selon la lecture de Warsh, lecture traditionnellement en usage au Maghreb, contre le Coran selon la lecture de Hafs distribué par les Saoudiens. De façon plus générale, un mouvement de protestation contre l'imposition des rites hanbalites lors du hajj s'est également dessiné.

À partir des années 1970, en partie sous influence des Frères musulmans, des courants critiques variés apparurent au sein du wahhabisme saoudien officiel : des intellectuels plaidant pour une certaine ouverture ; des islamo-libéraux critiquant l'activité sociale des wahhabites ; enfin des groupes salafistes hostiles au sectarisme wahhabite et prônant l'union de l'*Umma*. Hasan Farhân al-Mâlikî (né en 1970) notamment rappela que, après tout, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb n'avait pas été un prophète et que le wahhabisme n'était pas un autre islam. Même en Arabie Saoudite, de grands savants soufis continuaient à maintenir, malgré des persécutions, d'autres visions de l'islam autour du culte du Prophète : dans le Hedjaz particulièrement, les confréries soufies connaissent une vraie renaissance, alimentée par des liens étroits avec les cheikhs égyptiens.

L'Arabie Saoudite, wahhabite et néo-hanbalite dans sa doctrine, devint surtout salafiste, en confisquant le terme, diffusé d'abord au Caire à la fin des années 1920. Les salafistes, au sens où on entend le terme aujourd'hui, apparurent surtout dans les années 1990, en adoptant trois positions différentes : le salafisme littéraliste et missionnaire, piétiste, qui prône une prédication moralisatrice, passant par la réforme du corps ; le salafisme réformiste représenté par la Sahwa saoudienne, orienté vers une diffusion de l'islam politique au monde, dans une perspective anti-occidentale ; enfin, le salafisme djihadiste, divisé en plusieurs mouvements. Tous parlaient d'islamisation des sociétés, d'application de la *sharî'a*, voire d'État islamique à instaurer, mais différaient grandement

sur les moyens, selon que l'on choisissait l'islamisation « par le haut » ou « par le bas ». À ces divergences s'ajoutèrent celles qui portaient entre l'action légaliste de partis islamiques, l'action plus diffuse de grandes associations piétistes, enfin l'action violente de groupuscules, voire de groupes armés lors des conflits.

Au Proche-Orient, après la mort de Nasser, les Frères musulmans avaient connu un répit, en se concentrant sur l'action caritative et sociale, et en investissant largement les milieux proches du pouvoir. Certains étaient même proches de l'islam institutionnel. En Égypte, celui-ci était représenté à la fois par l'institution d'État chargée de la fatwa (Dâr al-iftâ'), par Al-Azhar et par le puissant Syndicat des descendants du Prophète (*niqâbat al-ashrâf*), rétabli en 1991 et lié au Parti national démocratique au pouvoir… Davantage que les salafistes, ils mettaient l'accent sur la modernité et un *habitus* de réussite sociale et d'action concrète dans ce bas monde. Si une très grande majorité de Frères égyptiens désapprouvaient la violence et participaient pleinement à la vie de la société, les idées radicales de Qutb exercèrent, et continuent d'exercer, une grande influence sur divers groupes islamistes hostiles aux soufis, aux non-musulmans, voire aux musulmans « excommuniés » par le *takfîr*, éventuellement aux chiites. Ce sont ces idées que prônaient le groupe islamiste qui tua Sadate ou les Gamâ'ât islâmiyya qui, dans les années 1990, prirent les armes en Haute-Égypte. Ce sont ces idées que reprend aujourd'hui Daesh, avec des moyens médiatiques et financiers sans précédent. D'autres mouvements issus de la matrice fériste, notamment en Tunisie, prirent au contraire leurs distances assez tôt avec les formes d'obscurantisme et de fermeture caractéristiques des Frères égyptiens.

À l'échelle régionale et mondiale, les salafistes se multiplièrent : ils étaient à certains égards les héritiers des soufis dont ils reprenaient la piété, le contrôle de soi, la discipline du corps et l'attachement scrupuleux à la Sunna, mais ils rejetaient radicalement leurs idées centrales – intercession, sainteté, vision ésotérique du monde. Certains mouvements ambigus héritaient à la fois de l'héritage soufi et d'une partie du legs salafiste, comme le mouvement transnational du Tablîgh qui affichait son apolitisme. Une marée de dévotion islamique envahit la rue arabe, les télévisions, les maisons d'édition : barbes et *jilbâb*, voiles et parfois *niqâb* en devinrent le symbole visuel. Cette marée correspondait à une « sainte ignorance » (Olivier Roy), à une crise normative et finalement à une profonde sécularisation, résultat de multiples déracinements. S'il

fallait aux musulmans apprendre tant de choses, d'après les salafistes, c'est justement qu'on les pensait ignorants de leur propre religion. Et de fait, une soif désespérée de « bien faire » (l'orthopraxie) se manifeste partout, révélant autant « l'amour de la loi » (Hocine Benkheira) que le désir de conformité avec une norme islamique qui reste toujours à définir, une anxiété identitaire dans un monde trop vite changeant.

C'est dans cette perspective que se comprend le succès du cheikh égyptien Yûsuf al-Qaradâwî, membre des Frères musulmans. Écrit en 1958 à destination des musulmans en Europe, son célèbre petit livre fut diffusé, réédité et traduit d'innombrables fois : *Al-Halâl wa l-Harâm fî l-islâm* apprenait à distinguer le licite de l'illicite, selon une logique binaire étrangère aux complexités et aux ambivalences du droit islamique. Le programme du cheikh, « La *sharî'a* et la Vie », était diffusé sur Al-Jazeera avec une audience estimée à 60 millions de spectateurs dans le monde. Dans le même temps, les fatwas qui avaient connu un processus d'étatisation à partir de la toute fin du XIXe siècle – chaque État se dotant d'une Maison de la fatwa (Dâr al-iftâ') et d'un grand mufti – connurent une diffusion sans précédent, d'abord par l'imprimé et la presse, ensuite par les sites qui pullulèrent sur Internet.

Durant les années 2000, les cours de récitation coranique se multiplièrent partout au Moyen-Orient, avec leurs concours et leurs diplômes, pour les adultes comme pour les enfants. Une meilleure connaissance des textes islamiques, manifeste chez bien des salafistes intéressés aux livres (tous n'étaient pas ignorants !), était associée à une interprétation littéraliste et à une action sociale dynamique. Lorsqu'éclatèrent les révolutions de 2011, l'Occident découvrit avec étonnement que les Frères musulmans, devenus des notables prospères, et les islamistes gauchistes des années 1970-1980 avaient été souvent remplacés par des salafistes piétistes sur le terrain de l'action sociale. Et lorsque le coup d'État d'al-Sissi balaya les Frères, les salafistes s'installèrent confortablement dans le paysage égyptien. Les révolutions révélaient aussi l'ampleur de la sécularisation – non de l'impiété – de la jeunesse des pays arabes ou de l'Iran.

Malgré l'actualité qui invite à suivre avec fièvre les courants islamistes, salafistes et djihadistes, il faut souligner que toute sorte d'autres tendances religieuses ont pris leur essor durant les dernières décennies, y compris, tout récemment, l'athéisme. Depuis les années 1970, on assiste à un remarquable renouveau des confréries soufies, souvent encouragé par certains États soucieux de lutter contre l'islamisme. Le

Haut Conseil des confréries soufies, en Égypte, participe à l'establishment islamique de l'État qui prétend exercer un contrôle politique sur les confréries. En réalité, une confrérie comme la Burhâniyya soudanaise, fondée par le cheikh Muhammad 'Uthmân 'Abduh al-Burhânî (1904-1983), se répandit bien au-delà de la Vallée du Nil – la dimension transnationale remettant en cause les calculs étatiques. En Syrie, Ahmad Kuftârû fut le principal cheikh soufi contemporain. En Turquie, les confréries avaient été interdites sous Mustafa Kemal, et les loges soufies fermées, ainsi que les mausolées. De nombreuses confréries et surtout des cheikhs réussirent à maintenir une transmission clandestine, avant de réapparaître peu à peu au grand jour dans la Turquie contemporaine, sous couleur d'associations culturelles animant cours de Coran et activités associatives et sociales de tout ordre. La multiplication de cercles (*sohbet*), certains animés par des femmes, et dans les meilleurs milieux de la société, montre le dynamisme du soufisme turc. La Naqshbandiyya Khâlidiyya a notamment exercé une influence importante sur la vie politique en Turquie. Turgut Özal, Premier ministre puis président entre 1984 et 1991, avait été membre de la confrérie, tandis que Necmettin Erbakan était lié à de nombreuses figures du soufisme turc. L'important mouvement transnational de Fethullah Gülen soutint d'abord l'AKP avant d'entrer en conflit avec celle-ci.

Non que le message ésotérique de certains auteurs soufis soit accepté : l'édition critique des *Futûhât makkiyya* d'Ibn 'Arabî fut menacée de censure dans l'Égypte de Sadate. Objets de critiques qui visèrent longtemps davantage leurs pratiques, les soufis sont a fortiori menacés aujourd'hui par l'excommunication (*takfîr*) décrétée à leur encontre par des salafistes et des djihadistes : c'est bien à leur doctrine et à leur vision du monde que l'on s'en prend, ce sont de vrais combats qui ont parfois lieu, et les destructions de mausolées de saints à Tunis, à Tombouctou, à Mossoul ou Raqqa, ont montré durant les dernières années que la menace était bien une menace de mort. Le culte des saints reste pourtant une réalité massive du Moyen-Orient, manifestant l'ancrage local, à la campagne comme dans les quartiers anciens des villes : trace d'islamisation bien souvent, et d'acculturation de l'islam toujours, le culte des saints s'oppose par définition à la déterritorialisation de l'islam, même lorsque ce culte draine d'importants déplacements pérégrins.

Nombre de confréries ou de mouvements religieux contemporains issus du Moyen-Orient sont pourtant aujourd'hui transnationaux, comme le montrent leurs sites polyglottes : la Naqshbandiyya Haqqâniyya

fondée par le maître chypriote Muhammad Nâzim al-Haqqânî (1922-2014) s'est diffusée non seulement en Grande-Bretagne et aux États-Unis, mais aussi au Daghestan, dans le Caucase ex-soviétique. De son côté, l'Ahmadiyya pakistanaise joue sur les diasporas et les aspirations à la modernité pour s'implanter solidement en Europe, comme la Boutshishiyya marocaine. Entre les intellectuels européens convertis dans la filiation de René Guénon (1886-1951), les descendants d'immigrés attachés au soufisme ou des adeptes de mouvements à la limite du New Age, différents milieux ont développé toute sorte de possibilités de confréries soufies. Entre transnational et local, les mouvements soufis ne peuvent échapper tout à fait à la territorialisation, inhérente à leur identité – elle-même intimement liée à la sainteté et à la transmission venue du cheikh fondateur : d'où l'attachement maintenu aux pèlerinages et aux tombes des saints, comme à l'héritage artistique toujours vivant (poésie et musique) qui leur est lié.

Soufis, salafistes et islamistes mettent en général en avant le leitmotiv de la réforme de l'individu. La *Gamâ'a* (Société) des Frères attirait les individus par la prédication individuelle en commençant par le lien affectif, la « conquête du cœur » (*al-tarîq ilâ l-qulûb*). La famille (*usra*), cellule de base de l'organisation, permet à l'individu d'y trouver chaleur humaine, sociabilité et soutien dans la vie difficile de tous les jours. Comme le souligne Albrecht Hofheinz, l'un des premiers chercheurs à avoir enquêté sur l'Internet arabe, si l'individu est bien mis en avant, c'est dans le cadre d'un phénomène de masse. L'idée, déjà diffusée par des confréries soufies depuis le XVIIIe siècle au moins, que chacun doit comprendre l'islam et s'y conformer se répand. Le corpus doit être ainsi adapté pour permettre à chaque croyant d'accéder à une base commune simplifiée. Sur la longue durée, les nouveaux médias successivement créés n'ont cessé de renforcer cette dynamique, avec un fort impact sur les corps, les corpus de textes mis à disposition et les communautés constituées. Après l'explosion d'écrits depuis le XVIIIe siècle, en partie pour répandre l'islam, l'importance croissante des langues vernaculaires dans la communication écrite ; l'imprimerie et son rôle pour reconstruire un corpus canonique (le fameux « patrimoine », *turâth*) ; la fiction centrée sur l'auto-conscience ; la création d'audiences de masse par les journaux, la radio, le cinéma, la télévision et les cassettes ; le marché de masse du livre islamique ; la télévision satellite et l'érosion du contrôle de l'État sur les médias électroniques ; les téléphones mobiles qui permettent l'émancipation de l'individu hors du contrôle de la famille ;

enfin, l'individualisation de l'accès à l'information offert par Internet : tout ceci a répandu la version moralisatrice de l'islam, centrée sur la responsabilité morale de chaque croyant qui est destiné à participer à la construction du sens de l'islam dans le domaine public.

Le discours dominant sur les *akhlâq* – le contrôle de soi, l'éthique – est souvent le pendant de l'impuissance politique. Cette culture puritaine a particulièrement étouffé la culture politique, d'ailleurs atrophiée par les dictatures du Moyen-Orient. Elle ne résume pourtant pas la culture religieuse des habitants du Moyen-Orient : d'innombrables vidéos sur YouTube traitent aussi bien des djinns et de possession que des prières de Ramadan ou des conversions à l'islam. L'islamisme ou la modernité triomphante n'ont pas effacé l'islam traditionnel qui reste souvent très présent dans les milieux les plus simples ou celui des classes moyennes, notamment à la campagne. D'une façon parfois peu visible dans le domaine public, sauf lors des fêtes ou de Ramadan, les usages traditionnels de politesse et de savoir-vivre se maintiennent, dans l'hospitalité, dans les échanges, dans le contrôle du corps, dans les échanges genrés. Ces usages sont souvent partagés avec les non-musulmans du Moyen-Orient.

La marée dévotionnelle salafiste n'est donc pas l'ultime visage de la culture moyen-orientale. Déferle aussi sur le Moyen-Orient une culture mondialisée, fondamentalement la culture américaine. Et de très créatives versions d'une modernité arabe, turque ou iranienne, le succès des arts visuels et de la littérature, l'essor du rap et du hip-hop. Des curiosités nouvelles montrent à quel point les habitants du Maghreb et du Moyen-Orient ne sont pas réductibles à l'envahissante crise normative, à une religiosité scrupuleuse ou aux déferlements de violence. Une population nombreuse, jeune et trop souvent privée d'horizon, que tout pourrait inciter au désespoir, s'exprime pour dire son désir de vivre.

Conclusion : le Moyen-Orient mondialisé

Ce qui domine le Moyen-Orient aujourd'hui est moins l'islamisme que l'insécurité dans tous les domaines : celle-ci est bien souvent, d'abord, de nature politique. On aurait pu en dire autant dans les années 1980 ou encore 1990, mais il y a aujourd'hui un élément nouveau : le Moyen-Orient n'est plus ni lointain, ni différent. Ce constat très juste a été dressé par Hamit Bozarslan dans son petit livre *La sociologie*

politique du Moyen-Orient (2011). Les modes de voile lancées en Arabie sont aussitôt adoptées en Europe, tandis que les tubes musicaux mondiaux ou les blockbusters américains sont immédiatement connus au Moyen-Orient : il semble n'y avoir plus aucun décalage dans la connaissance réciproque, favorisée par les antennes et les satellites, les portables, Skype, Zoom et les réseaux sociaux… Le terrain révèle pourtant des abîmes de méconnaissance : d'un côté, un « Occident » – horizon migratoire convoité – obsédé par le voile islamique et devenu le symbole fourre-tout de peurs innombrables (« le grand remplacement ? ») ; de l'autre, les habitants du Moyen-Orient généralement persuadés en toute circonstance (guerre, révolution, coronavirus) d'être les victimes d'un complot dont on ne sait plus trop qui, finalement, l'ourdit (hypothèses classiques des complotistes, souvent antisémites : l'Amérique ? le grand capital ? les juifs ?). Dans les faits, la fréquence des voyages et l'imbrication des vies ne répondent ni à ces stéréotypes entretenus par une ignorance assez grande, ni même à cette dichotomie bien présente dans les discours mais peu étayée par les réalités sociologiques.

Que peut proposer la recherche ? Dans bien des pays de la région, il est difficile d'en faire, comme l'illustrent l'atroce assassinat, sous la torture, du doctorant italien Giulio Regeni début février 2016 au Caire, la pétition en 2016 de 1128 universitaires de Turquie et de l'étranger, issus de 90 universités différentes, pour dénoncer la guerre entre l'État turc et le Parti des travailleurs du Kurdistan, et l'arrestation en Iran en juin 2019 de la chercheuse franco-iranienne Fariba Adelkhah. Les sociétés du Moyen-Orient, pourtant, ne sont réductibles ni aux images violentes des télévisions, ni aux réalités souvent insoutenables, ni aux diagnostics qui tendent à éliminer cette zone des régions où investir économiquement et affectivement. Qui les étudie admire le dynamisme impressionnant de sociétés jeunes et inventives, résilientes aussi : la manifeste soif de citoyenneté et la libération de la parole, depuis 2011 au moins, le bouillonnement créatif et l'inventivité pour tisser des liens de toute sorte, coexistent avec les effondrements actuels.

L'insécurité que vivent les habitants du Maghreb et du Moyen-Orient est aussi de nature climatique : c'est une insécurité commune à la planète, aggravée par une démographie encore très dynamique et par une pénurie en eau ancienne devenue dramatique. Quel est l'avenir de l'Égypte surpeuplée avec un Nil appauvri ? À quel prix survivront les Eldorados fragiles du Golfe et les sociétés qui vivent aux portes du Sahara ?

Les frontières du Moyen-Orient ne sont plus aujourd'hui celles de jadis. Elles englobent désormais l'Afrique sahélienne, en proie au djihad, le Caucase et l'Asie centrale, la Corne de l'Afrique, et atteignent l'Europe qui ne peut plus prétendre faire partie d'un autre monde. L'été 2014, avec ses naufragés, ses réfugiés, ses frontières disloquées, a fait davantage que remettre en cause le Moyen-Orient issu de la fin de la Première Guerre mondiale : presque rien de ce qui arrive au Moyen-Orient n'est désormais propre à lui seul. Loin de susciter d'illusoires réflexes de rejet, loin d'illustrer d'irréductibles différences, les tragédies comme la vitalité des sociétés et des peuples du Moyen-Orient devraient permettre de dire à chacun, qu'au Moyen-Orient comme ailleurs, « rien de ce qui est humain ne m'est étranger ».

Bibliographie

La bibliographie ci-dessous récapitule les travaux qui sont cités en introduction ou sur lesquels nous nous sommes le plus appuyées. Pour plus de détails, nous renvoyons le lecteur au n° 435 de la revue *Historiens & géographes* (juillet-septembre 2016), p. 55 *sq* : il contient une bibliographie classée sur « Le Moyen-Orient de 1876 à 1980 », question d'histoire contemporaine au CAPES d'histoire-géographie et à l'agrégation d'histoire en 2017 et 2018.

Recueils de sources, éditions critiques de sources

Borromeo Elisabetta et Vatin Nicolas (dir.), *Les Ottomans par eux-mêmes*, Paris, Les Belles-Lettres, 2020.

Courreye Charlotte, Jomier Augustin, Lacroix Annick, *Le Maghreb par les textes, xviiie-xxie siècle*, Paris, Armand Colin, 2020 (disponible sur cairn.info).

Dupont Anne-Laure, Mayeur-Jaouen Catherine, Verdeil Chantal, *Le Moyen-Orient par les textes xixe-xxie siècle*, Paris, Armand Colin, 2011 (disponible sur cairn.info).

Eldem Edhem (éd.), *Un Ottoman en Orient. Osman Bey en Irak, 1869-1871*, Arles, Sindbad Actes Sud, coll. La Bibliothèque turque, 2010.

Hokayem Antoine, Bittar Marie-Claude, *L'Empire ottoman, les Arabes et les grandes puissances, 1914-1920*, Beyrouth, Éditions universitaires du Liban, coll. « L'Histoire par les documents », 1981 (recueil de textes diplomatiques).

Inowlocki Didier, *La Philosophie de la Révolution de Gamal Abdel Nasser entre questions nationale, sociale et culturelle*, édition critique bilingue, Paris, Inalco Presses, 2021.

Kepel Gilles (présenté par) et Milelli Jean-Pierre (traductions de), *Al-Qaida dans le texte*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2005.

Lebret Louis-Joseph, *Chronique de la construction d'un État. Journal au Liban et au Moyen-Orient* (*1959-1964*), édition établie par Stéphane Malsagne, Paris, Geuthner, 2014.

Seurat Leila, Sfeir Jihane, *Écrits politiques arabes. Une anthologie des idées au Maghreb et au Machreq au xxe siècle*, Paris, Éditions du CNRS, 2022.

Verdeil Chantal (dir.), *Missions chrétiennes en terre d'Islam, Moyen-Orient, Afrique du Nord* (*xviie-xxe siècles*), anthologie de textes missionnaires, Turnhout, Brepols, 2013.

Instruments de travail

Balanche Fabrice, *Atlas du Proche-Orient arabe*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012.

Bayoumi Hala, Bennafla Karine, *Atlas de l'Égypte contemporaine*, Paris, CNRS Éditions, 2020, en ligne : https://books.openedition.org/editionscnrs/37347

Cadène Philippe, Dumortier Brigitte, *Atlas des pays du Golfe*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011.

Dupont Anne-Laure, *Atlas de l'islam. Lieux, pratiques et idéologie*, cartographie de Guillaume Balavoine, Paris, Autrement, 3e éd., 2022 (1re et 2e éd. 2005, 2014).

Encyclopédie de l'islam, Leyde, Brill, trois éditions (papier et numérique) : 1re, 1913-1938 ; 2e, 1954-2005 ; 3e 2010-

Georgeon François, Vatin Nicolas, Veinstein Gilles (dir.), avec la collaboration d'Elisabetta Borromeo, *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015.

Hourcade Bernard, Mazurek Hubert, Papoli-Yazdi Mohammad-Hosseyn, Taleghani Mahmoud, *Atlas d'Iran,* Montpellier/Paris, GIP Reclus - La Documentation française, 1998, en ligne : http://www.irancarto.cnrs.fr/volume.php

Hourcade Bernard, *Atlas des élections présidentielles en République islamique d'Iran* (*1980-2017*), Paris, CNRS, Cartorient, édition en ligne : http://cartorient.cnrs.fr/cahiers

Mutin Georges, Durand-dastes François (dir.), *Afrique du Nord, Moyen-Orient, Monde indien*, volume de la Géographie universelle, sous la direction de Roger Brunet, Belin/Reclus, 1995.

Sellier Jean et André, *Atlas des peuples d'Orient : Moyen-Orient, Caucase, Asie centrale*, Paris, La Découverte, 1999, nouvelle éd. revue et mise à jour (1re éd. 1993).

Verdeil Éric, Faour Ghaleb et Velut Sébastien, *Atlas du Liban. Territoires et société*, Beyrouth, Liban, Presses de l'Ifpo, 2007, en ligne : books.openedition.org/ifpo/402

Manuels d'histoire moderne et contemporaine du Moyen-Orient en français

Bouquet Olivier, Pétriat Philippe et Vermeren Pierre, *Histoire du Moyen-Orient de l'Empire ottoman à nos jours, au-delà de la Question d'Orient*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.

Bozarslan Hamit, *Une histoire de la violence au Moyen-Orient de la fin de l'Empire ottoman à al-Qaïda*, Paris, La Découverte, 2016.

Buresi Pascal (dir.), avec Philippe Bourmaud, Mehdi Ghouirgate, Frédéric Hitzel, Corinne Lefevre, Rémy Madinier et M'hamed Oualdi, *Histoire des pays d'Islam de la conquête de Constantinople à l'âge des révolutions*, Paris, Armand Colin, 2018.

Chiffoleau Sylvia, de Gayffier-Bonneville Anne-Claire, Neveu Norig, Rey Matthieu, Turiano Anna-Laura, Tannous Manon-Nour *et al.*, *Le Moyen-Orient 1876-1980*, Paris, Atlande, 2017.

Dakhli Leyla (dir.), *Le Moyen-Orient* (*Fin XIXe-XXe siècle*), Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2016.

Lemire Vincent (dir.), avec Guillemette Crouzet, François Dumasy, Matthieu Rey, *Le Moyen-Orient de 1876 à 1980*, Paris, Armand Colin, 2016.

Louis Florian, *Incertain Orient : Le Moyen-Orient de 1876 à 1980*, Paris, PUF, 2016.

Rivet Daniel, *Islam et politique au XXe siècle*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2022.

Autres manuels et ouvrages généraux (études par ensembles régionaux ou par pays)

Avery Peter, Hambly Gavin, Melville Charles (eds.), *The Cambridge History of Iran*, 7, *From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Cambridge University Press, 1991.

Bennafla Karine, Pagès El-Karoui Delphine et Sanmartin Olivier, *Géopolitique du Maghreb et du Moyen-Orient*, Paris, Éditions Sedes, 2007.

Berque Jacques, *L'Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

Bonnenfant Paul (dir.), *La péninsule Arabique d'aujourd'hui*, 2, Paris, Centre d'études et de recherches sur l'Orient arabe contemporain, Éditions du CNRS, 1982, en ligne : https://books.openedition.org/iremam/2513, https://books.openedition.org/iremam/2324

Bouquet Olivier, *Pourquoi l'Empire ottoman ? Six siècles d'histoire,* Paris, Gallimard, coll. Folio, 2022.

Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2004.

Bozarslan Hamit, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2011.

Cloarec Vincent, Laurens Henry, *Le Moyen-Orient au xxe siècle*, Paris, Armand Colin, 2003.

Corm Georges, *Le Proche-Orient éclaté : 1956-2012*, Paris, La Découverte (7e édition) 2012.

Dakhli Leyla, *Histoire du Proche-Orient contemporain*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2015.

Daly Martin W. (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, 2, *Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 1998.

Dieckhoff Alain (dir.), *Israël de Moïse aux accords d'Oslo*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1998.

Dieckhoff Alain (dir.), *L'État d'Israël*, Paris, Fayard, coll. « Les grandes études internationales », 2007.

Digard Jean-Pierre, Hourcade Bernard, Richard Yann, *L'Iran au xxe siècle : entre nationalisme, islam et mondialisation*, Paris, Fayard, 2007, nouvelle éd. revue et augmentée (1re éd. 1996).

Frémeaux Jacques, *La Question d'Orient*, Paris, Fayard, 2014.

Gayffier-Bonneville (de) Anne-Claire, *Histoire de l'Égypte moderne. L'éveil d'une nation xixe-xxie siècle*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2016.

Greilsammer Ilan, *La nouvelle histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1998.

Hitzel Frédéric, *Le dernier siècle de l'Empire ottoman*, Paris, Guide Belles Lettres des civilisations, 2014.

Hourani Albert, *Histoire des peuples arabes*, trad. de l'anglais par Paul Chemla, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1993 (éd. originale 1991).

Hourcade Bernard, *Géopolitique de l'Iran. Les défis d'une renaissance*, Paris, Armand Colin, coll. « Perspectives géopolitiques », 2e éd., 2016 (1re éd. 2010).

James Boris, Tejel Gorgas Jordi, *Les Kurdes en 100 questions. Un peuple sans État*, Paris, Tallandier, 2018.

Laurens Henry, *Paix et guerre au Moyen-Orient. L'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2009 (éd. revue du *Grand jeu. Orient arabe et rivalités internationales depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 1991).

Laurens Henry, *La question de Palestine*, 5, Paris, Fayard, 1999-2015.

« Les Kurdes. Mille ans sans État », *L'Histoire*, n° 429, novembre 2016, p. 33-57 (contributions de Boris James, Anne-Marie Eddé, Jordi Tejel et Hamit Bozarslan).

Mantran Robert (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989.

Masters Bruce, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918. A Social and Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Ptess, 2013.

Mervin Sabrina, *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Histoire », 2e éd., 2016 (1re éd. 2010).

Miller Susan, *A History of Modern Morocco : 1830-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Miquel André, *L'Islam et sa civilisation, VIIe-XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 1977, 2e éd. (1re éd. 1968), rééd. 2023.

Mutin Georges, *Le Moyen-Orient. Peuples et territoires*, Paris, Ellipses, 2007.

Planhol (de) Xavier, *Les nations du Prophète, manuel géographique de politique musulmane*, Paris, Fayard, 1994.

Picaudou Nadine, *La déchirure libanaise*, Bruxelles, Complexe, coll. « Questions au XXe siècle », 1989.

Reynolds Dwight (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Rey Matthieu, *Histoire de la Syrie XIXe-XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2018.

Richard Yann, *L'Iran de 1800 à nos jours*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2009.

Rivet Daniel, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette Littératures, 2002, réimpr. dans la collection « Pluriel », 2003 et 2009.

Rogan Eugene, *Histoire des Arabes de 1500 à nos jours*, trad. de l'anglais par Michel Bessières, Paris, Perrin, 2013, rééd. coll. « Tempus », 2016 (éd. originale en anglais 2009).

Schulze Reinhard, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Munich, Beck, 2002, rééd. revue et augmentée en allemand en 2016 ; trad. en anglais de la première édition par A. Azodi, *A Modern History of the Islamic World*, New York, New York University Press, 2002.

Thobie Jacques, *Ali et les quarante voleurs. Impérialismes et Moyen-Orient de 1914 à nos jours*, Paris, Éditions Messidor, 1985.

Tottoli Roberto (dir.), *Islam*, in Giovanni Filoramo (dir.), *Le religioni e il monde moderno*, III, Turin, Einaudi, 2009.

Traboulsi Fawwaz, *A History of Modern Lebanon*, Londres, Pluto Press, 2007.

Vatikiotis Panayiotis J., *The History of Modern Egypt*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1991 (4e éd.)

Zürcher Erik Jan, *Turkey. A Modern History*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2004 (3e éd.).

Travaux spécialisés

Abécassis Frédéric, Le Gall-Kazazian Anne, « L'identité au miroir du droit. Le statut des personnes en Égypte (fin xixe milieu xxe siècle) », *Égypte monde arabe*, Première série, nº 11, 1992, p. 11-38, en ligne : ema.revues.org/296

Abu Manneh Butrus, « The Islamic Roots of the Gülhane Rescript », *Die Welt des Islams*, 34, 2, 1994, p. 173-203.

Abu Manneh Butrus, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century* (*1826-1876*) (Analecta Isisiana : Ottoman and Turkish Studies 52), Istanbul, The Isis Press, 2001.

Adelkhah Fariba, *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, nouvelle édition augmentée, 2006 (1re éd. 1998).

Adelkhah Fariba, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

Adibi Hossein, « Sociology of Masculinity in the Middle East », Centre for Social Change Research, School of Humanities and Human Services, Queensland University of Technology (QUT), 2006, en ligne : http://eprints.qut.edu.au/6069

Akhavi Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, New York, State University of New York Press, 1980.

Algar Hamid, *Religion and State in Iran, 1785-1906*: *the Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley, University of California Press, 1969.

Al-Rasheed Madawi, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Al-Rasheed Madawi, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Autheman André, *La Banque impériale ottomane*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière, 1996.

Aymes Marc, Gourisse Benjamin et Massicard Élise (dir.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris, Karthala, coll. « Meydan », 2014.

Banko Lauren, « Imperial Questions and Social Identities. The "marvel" of nationality and citizenship in interwar Palestine », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nº 137, 2015, p. 95-114, en ligne : https://journals.openedition.org/remmm/8927

Baron Xavier, *Les Palestiniens. Genèse d'une nation*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points histoire », 2003.

Bashkin Orit, *New Babylonians. A History of Jews in Modern Iraq*, Stanford University Press, 2012.

Batatu Hanna, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, Princeton University Press, 1978.

Battesti Vincent, Ireton François (dir.), *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant la révolution*, Arles, Sindbad Actes Sud, 2011.

Beaugrand Claire, « Émergence de la « nationalité » et institutionnalisation des clivages sociaux au Koweït et au Bahreïn », *Chroniques yéménites [Arabian Humanities]*, 14, 2007, p. 89-107, en ligne : https://journals.openedition.org/cy/1466

Béchir Ayari Michaël, Geisser Vincent, *Renaissances arabes*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 2011.

Beinin Joel, « Egypt: Society and Economy, 1923-1952 », *in* Daly Martin W. (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, 2, *Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 1998, p. 309-333.

Beinin Joel et Lockman Zachary, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

Beinin Joel, *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Beinin Joel, *The Dispersion of Egyptian Jewry. Cultture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, Berkeley, University of California Press, 1998, rééd. Le Caire, American University in Cairo, 2005.

Beinin Joel, « Le rôle des ouvriers dans les soulèvements populaires arabes de 2011 », *Le Mouvement social*, nº 246, 2014/1, p. 7-27,
en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2014-1.htm

Bektas Yakub, « La télégraphie au service du sultan ou le messager impérial », trad. de l'anglais par Michèle Albaret, *Réseaux*, n° 67, 1994/5, p. 143-152, en ligne : https://www.cairn.info/revue-reseaux1-1994-5.htm

Benkheira Mohammed Hocine, *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF, 1997.

Benkheira Mohammed Hocine et Bonte Pierre, *Les réformes contemporaines du droit de la famille dans les sociétés musulmanes, Droit et religions, Annuaire*, 4, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2009.

Ben Nefissa Sarah, Abd Al-Fattah Nabil, Hanafi Sari et Milani Carlos (dir.), *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Paris-Le Caire, Karthala-CEDEJ, 2004.

Benraad Myriam, *Irak, la revanche de l'histoire : de l'occupation étrangère à l'État islamique*, Paris, Vendémiaire, coll. « Chroniques », 2015.

Bernard-Maugiron Nathalie, Dupret Baudouin (dir.), *Ordre public et droit musulman de la famille en Europe et en Afrique du Nord*, Paris-Bruxelles, IRD-Éditions Bruylant, 2012.

Beydoun Ahmad, *La dégénérescence du Liban ou la réforme orpheline*, Arles, Actes Sud, 2009.

Bonte Pierre, Conte Édouard, Constant Hamès, Ould Cheikh Abdel Wedoud (éd.), *La quête des origines : anthropologie historique de la société tribale arabe. Mélanges pour Mokhtar Ould Hamidoun*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1991.

Bonte Pierre, Conte Édouard, Dresch Paul (dir.), *Émirs et présidents : figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, préface de Jean-Claude Vatin, Paris, CNRS Éditions, 2001.

Bontemps Véronique, Signoles Aude, *Vivre sous occupation. Quotidiens palestiniens*, Paris, Gingko, 2011.

Bouquet Olivier, *Les pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Louvain, Peeters, 2007.

Bourmaud Philippe, « Construction nationale et discrimination au Proche-Orient, de la fin de l'Empire ottoman à nos jours », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 103, juillet-septembre 2009/3, p. 63-76, en ligne : https://www.persee.fr/issue/oai:cairn.info:vin_103.

Bourmaud Philippe, « Nationalité, internationalisme et visée coloniale dans les mandats français (1920-1946) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* n° 137, 2015, p. 75-94, en ligne : https://journals.openedition.org/remmm/8927

Bozarslan Hamit, Bataillon Gilles, Jaffrelot Christophe, *Passions révolutionnaires. Amérique latine, Moyen-Orient, Inde*, Paris, EHESS, coll. « Cas de figure », 2011.

Bozarslan Hamit, Duclert Vincent, Kévorkian Raymond H., *Comprendre le génocide des Arméniens. 1915 à nos jours,* Paris, Tallandier, 2015, 492 p.

Bras Jean-Philippe, « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique internationale*, n° 37, 2007/4, p. 93-125, en ligne : https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2007-4.htm

Braude Benjamin et Lewis Bernard (dir.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 1: *The Central Lands* ; 2: *The Arabic-Speaking Lands*, New York, Holmes and Meier, 1982.

Brunner Rainer, « Quelques débats autour du hadith en Islam moderne et contemporain », *in* Daniel De Smet et Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, Éditions du Cerf, 2014, p. 373-421.

Brunner Rainer, « Sunniti e sciiti nell' islam moderno fra guerra civile e avvicinamento », *in* Roberto Tottoli (dir.), *Islam*, *op. cit.*, p. 431-454.

Bucaille Laetitia, *Générations Intifada*, Paris, Hachette Littératures, 2002.

Bunt Gary, « L'islam digitale (Internet) », *in* Roberto Tottoli (dir.), *Islam*, *op. cit.*, p. 665-686.

Burgat François, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2002.

Burgat François (dir.), *Le Yémen vers la République. Iconographie historique du Yémen* (*1900-1970*), Sanaa, Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa (CEFAS), 2004, en ligne : https://books.openedition.org/cefas/92

Camberlin Marie, Samouiller Ségolène, « Chronologie du Yémen contemporain (1904-1970) », *Chroniques yéménites [Arabian Humanities]*, 2001, p. 77-105, en ligne : https://journals.openedition.org/cy/203

Carré Olivier et Seurat Michel, *Les Frères musulmans 1928-1982*, Paris, L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 2001 (1re éd. 1983, Gallimard/Julliard, coll. « Archives »).

Carré Olivier, *Mystique et politique, Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

Carré Olivier, *Septembre noir, refus arabe de la résistance palestinienne*, Bruxelles, Complexe, 1980.

Carré Olivier, *La légitimation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire de manuels scolaires*, Paris, Presses de Sciences Po, 1980.

Carré Olivier, *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard, 1993.

Chevallier Dominique, *La société du mont Liban à l'époque de la Révolution industrielle en Europe*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1971.

Chevallier Dominique (dir.), *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1995.

Chevallier Dominique (dir.), *Renouvellements du monde arabe*, Paris, Armand Colin, 1987.

Cheviron Nicolas et Pérouse Jean-François, *Erdoğan. Nouveau Père de la Turquie ?*, Paris, Nouvelles éditions François Bourin, 2016.

Chih Rachida et Mayeur-Jaouen Catherine (éd.), *Le soufisme à l'époque ottomane, Sufism in the Ottoman Era 16th-18th Century*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2010.

Chih Rachida, Mayeur-Jaouen Catherine et Seesemann Rüdiger (ed.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the 19th Century*, Würzburg, Ergon Verlag, 2015.

Clerck (de) Dima, Malsagne Stéphane, *Le Liban en guerre 1975-1990*, Paris, Belin, 2020.

Colombe Marcel, *Orient arabe et non-engagement*, 2, Paris, Publications orientalistes de France, 1973.

Commins David, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, Londres, I. B. Tauris, 2006.

Coşar Nevin, Demirci Sevtap, « Incorporation into the World Economy: from Railway to Highways (1850-1950) », *Middle Eastern Studies*, 45, nº 1, Janvier 2009, p. 19-31.

Cook David, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse, Syracuse University Press, 2005.

Courbage Youssef, Fargues Philippe, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992.

Courbage Youssef, Todd Emmanuel, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Seuil, coll. « La République des idées », 2007.

Crouzet Guillemette, *Genèses du Moyen-Orient. Le golfe Persique à l'âge des impérialismes* (*vers 1800-vers 1914*), Ceyzérieu, Champ Vallon, coll. « Époques », 2015.

Cuno Kenneth M., *Modernizing Marriage. Family, Ideology, and Law in Nineteenth and Early Twentieth-Century Egypt*, Syracuse, Syracuse University Press, 2015.

Daher Aurélie, *Le Hezbollah. Mobilisation et pouvoir*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2014.

Dakhli Leyla, Lemire Vincent, Rivet Daniel (dir.), « Proche-Orient : foyers, frontières et fractures », dossier de *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, nº 103, 2009/3, en ligne : https://www.persee.fr/issue/oai:cairn.info:vin_103

Dakhli Leyla, « Arabisme, nationalisme arabe et identifications transnationales arabes au 20e siècle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, nº 103, 2009/3, p. 12-25.

Dakhli Leyla et Latte Abdallah Stéphanie (dir.), « Des engagements féminins au Moyen-Orient (xxe-xxie siècles) », dossier de la revue *Le Mouvement social*, nº 231, 2010/2, en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2010-2.htm

Delanoue Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du xixe siècle* (*1798-1882*), 2, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1982.

Di-Capua Yoav, *Gatekeepers of the Arab Past. Historians and History Writing in Twentieth-Century Egypt*, Berkeley, University of California Press, 2009.

Dorronsoro Gilles, *La révolution afghane. Des communistes aux talibans*, Paris, Karthala, 2005.

Duclert Vincent, *Occupy Gezi. Un récit de résistance à Istanbul*, Paris, Demopolis, 2014.

Dudoignon Stéphane A., Georgeon François (dir.), « Le djadidisme en Transoxiane (fin xixe-début du xxe siècle », actes de colloque (IFEAC, Tachkent, 1995), *Cahiers du monde russe*, 37, n° 1-2, janvier-juin 1996, en ligne : https://www.persee.fr/issue/cmr_1252-6576_1996_num_37_1

Dudoignon Stéphane A., *Les Gardiens de la révolution islamique d'Iran. Sociologie politique d'une milice d'État,* Paris, CNRS Éditions, 2022.

Dumont Paul, *Mustafa Kemal 1919-1924*, Bruxelles, Complexe, coll. « La mémoire du siècle », 1983.

Dupont Anne-Laure, Mayeur-Jaouen Catherine (dir.), « Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres », dossier de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nº 95-98, 2002, en ligne : remmm.revues.org/322

Dupont Anne-Laure, « Aux origines du Pacte national de 1943 : des chrétiens du Proche-Orient en quête d'intégration culturelle et politique », *in* Gérard D. Khoury (dir.), *Sélim Takla 1895-1945. Une contribution à l'indépendance du Liban*, Paris-Beyrouth, Karthala-Dar An-Nahar, 2004, p. 55-78.

Dupont Anne-Laure, *Ǧurǧī Zaydān 1861-1914, écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, Institut français du Proche-Orient, 2006, en ligne : books.openedition.org/ifpo/5454

Dupont Anne-Laure (dir.), « Islam et éducation au temps des réformes », dossier des *Cahiers de la Méditerranée*, nº 75, décembre 2007, en ligne : cdlm.revues.org/3113

Dupont Anne-Laure, « La fabrique d'un best-seller mondial. Le *Self-Help* de Samuel Smiles dans la culture réformiste arabe du XIXe siècle », *in* Fabrice Bensimon et Armelle Enders (dir.), *Le siècle britannique. Variations sur une suprématie globale au XIXe siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2012, p. 337-365.

Dupont Anne-Laure, « 1876 – Promulgation de la Constitution ottomane », *in* Pierre Singaravélou et Sylvain Venayre, *Histoire du monde au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2017, p. 323-326.

Dupont Anne-Laure, « Islah : le réformisme musulman moderne », *in* Houari Touati (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, avril 2018, http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Islah

Dupront Alphonse, *Le mythe de Croisade*, 4, Paris, Gallimard, 1997.

Eldem Edhem, *A History of the Ottoman Bank*, Istanbul, Ottoman Bank Historical Research Center, 1999.

Eldem Edhem, « L'édit des *Tanzimat* (1839). Une relecture », *Turcica,* 52, 2012, p. 201-307.

El Nour Saker, « Les paysans et la révolution en Égypte. Du mouvement national de 1919 à la révolution nationale de 2011 », *in* Sarah Ben Nefissa et Aliaa Saraya, « Variations sur l'Égypte », *Revue Tiers Monde*, nº 222, avril-juin 2015, p. 49-65, en ligne : https://www.persee.fr/issue/oai:cairn.info:rtm_222

Elshakry Marwa, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

Ende Werner, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut-Wiesbaden, 1977.

Enderlin Charles, *Paix ou guerre : les secrets des négociations israélo-arabes, 1917-1995*, Paris, Stock, 1997.

Enderlin Charles, *Le rêve brisé : histoire de l'échec du processus de paix au Proche-Orient, 1995-2002*, Paris, Fayard, 2002.

Enderlin Charles, *Les années perdues : intifada et guerres au Proche-Orient, 2001-2006*, Paris, Fayard, 2006.

Enderlin Charles, *Au nom du Temple : l'irrésistible ascension du messianisme juif en Israël* (*1967-2012*), Paris, Seuil, 2013.

Fahmy Khaled, *All the Pasha's Men. Mehmed Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, 1998.

Fargues Philippe, *Générations arabes. L'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000.

Fattah Hala, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745-1900*, Albany, State University of New York Press, 1997.

Filiu Jean-Pierre, *Les Neuf Vies d'Al-Qaida*, Paris, Fayard, 2009, rééd. *La véritable histoire d'Al-Qaïda*, Paris, Pluriel Hachette, 2011.

Filiu Jean-Pierre, *Les Arabes, leur destin et le nôtre*, Paris, La Découverte, 2015.

Firro Kais M., *Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate*, Londres, I. B. Tauris, 2003.

Fortna Benjamin, *Imperial Classroom. Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Gayffier-Bonneville (de) Anne-Claire, *L'échec de la monarchie égyptienne 1942-1952*, 2 vol., Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2010.

Gelvin James, Green Nile, *Global Muslims in the Age of Steam and Print, 1850-1930*, Berkeley, University of California Press, 2014.

Georgeon François, *Aux origines du nationalisme turc : Yusuf Akçura* (*1876-1935*), Paris, ADPF, Institut d'études anatoliennes, 1980.

Georgeon François, *Abdülhamid II le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003, rééd. *Abdülhamid II. Le crépuscule de l'Empire ottoman,* Paris, CNRS Éditions, coll. « Biblis », 2017.

Georgeon François (dir.), *« L'ivresse de la liberté ». La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 2012.

Georgeon François, « Génocide des Arméniens », *in* François Georgeon, Nicolas Vatin, Gilles Veinstein, *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015, p. 489-494.

Georgeon François, Hitzel Frédéric (dir.), *Les Ottomans et le temps*, Leyde, Brill, 2012.

Gervasio Gennaro, Teti Andrea, « When Informal Powers Surface », *in* Luca Anceschi, Gennaro Gervasio et Andrea Teti (eds.), *Informal Power in the Greater Middle East: Hidden Geographies*, Londres-New York, Routledge, 2014.

Ghazaleh Pascale, *Fortunes urbaines et stratégies sociales. Généalogies patrimoniales au Caire 1780-1830*, 2, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2009.

Goldschmidt Arthur, Johnson Amy J., Salmoni Barak A., *Re-Envisionning Egypt 1919-1952*, Le Caire, The American University of Cairo, Press, 2005.

Gordon Joel, *Nasser's Blessed Movement. Egypt Free Officers and the July Revolution*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992.

Gräf Bettina, *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2010.

Gräf Bettina et Skovgaard-Petersen Jakob (dir.), *The Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Londres, New York, Hurst/Columbia University Press, 2009.

Gresh Alain, Vidal Dominique, *Palestine 1947, un partage avorté*, Bruxelles, Complexe, 1987.

Hallaq Boutros, Toelle Heidi (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne 1800-1945*, 2, Sindbad Actes Sud, 2007-2013.

Hammoudi Abdellah, *Une saison à La Mecque. Récit de pèlerinage*, Paris, Seuil, 2005.

Hanssen Jens, *Fin de siècle Beirut. The Making of an Ottoman Provincial Capital*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Hathaway Jane, *The Arab Lands under Ottoman Rule 1516-1800*, Edimbourg, Pearson, 2008.

Heyberger Bernard (dir.), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, Autrement, coll. « Mémoires », nº 94, 2003.

Heyberger Bernard, *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris, Payot, 2013.

Heyberger Bernard et Girard Aurélien (dir.), « Chrétiens au Proche-Orient. Les nouvelles conditions d'une présence », dossier des *Archives de sciences sociales des religions*, nº 171, 2015, en ligne : https://journals.openedition.org/assr/27005

Hoffman Valerie, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.

Hofheinz Albrecht, « *Rāqī bi-akhlāqī*. The Moral Turn: from Sufi sheikhs to Facebook Groups? », *in* Catherine Mayeur-Jaouen (ed.), Adab *and Modernity: A "Civilising Process"?* (*Sixteenth–Twenty-First Century*), Leyde, Brill, 2020, p. 620-650.

Hourani Albert « Ottoman Reform and the Politics of Notables », *in* William R. Polk et Richard L. Chambres (ed.), *Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century*, Chicago / Londres,The University of Chicago Press, 1968, p. 41-68.

Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 1983, 2e éd. (1re éd. 1962) ; traduction française: *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991 ; rééd. *L'âge d'un monde arabe libéral*, Neuilly-sur-Seine, Atlande, 2020.

Hourcade Bernard, « L'Iran entre despotisme, populisme et démocratie », *Questions internationales*, n° 113-114, mai-août 2022, p. 115-121.

Ilbert Robert, *Alexandrie 1830-1930. Histoire d'une communauté citadine*, 2, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1996.

Ilbert Robert « Alexandrie cosmopolite », *in* Paul Dumont et François Georgeon (dir.), *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 171-185.

İnalcik Halil, Quataert Donald (eds.), avec Suraiya Faroqhi, Bruce Mc Gowan, Şevket Pamuk, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

James Boris, « De l'usage de la notion d'ethnie dans l'histoire de l'Islam médiéval », *Ménestrel, Médiévistes sur le net : sources, travaux et références en ligne*, mai 2013, http://www.menestrel.fr/?De-l-usage-de-la-notion-d-ethnie-dans-l-histoire-de-l-Islam-medieval

James Boris, « Une ethnographie succincte de « l'entre-deux kurde » au Moyen Âge », *Études Rurales*, n° 18, 2011/2, p. 21-43 en ligne : https://journals.openedition.org/etudes-rurales/9204

Kassir Samir, *La guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional*, Paris/Beyrouth, Karthala/CERMOC, 1994.

Kassir Samir, *Histoire de Beyrouth*, Paris, Fayard, 2003.

Kaynar Erdal, *L'héroïsme de la vie moderne. Ahmed Rıza (1858-1930) en son temps*, Louvain, Peeters, coll. « Turcica », 2021.

Kazerouni Alexandre, *Le miroir des cheikhs : musée et politique dans les principautés du golfe Persique*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2017.

Keddie Nikki (ed.), *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley, University of California Press, 1972.

Kepel Gilles, *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*, Paris, Seuil, 1993, rééd. Poche Folio, 2012.

Kepel Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme,* Paris, 2000 ; 2e éd. refondue et mise à jour, Gallimard, coll. « Folio actuel », 2003.

Kepel Gilles, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Paris, 2004 ; rééd. coll. « Folio actuel », 2007.

Khosrokhavar Farhad, *L'islamisme et la mort : le martyre révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Khosrokhavar Farhad et Roy Olivier, *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, 1999.

Khosrokhavar Farhad, Nikpey Amir, *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs*, Paris, Robert Laffont, coll. « Le monde comme il va », 2009.

Khoury Philip S., *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*, Princeton University Press, 1937.

Khuri-Makdisi Ilham, « The Nahda Revisited: Socialism and Radicalism in Beirut and Mount Lebanon », *in* Schumann Christoph (ed.), *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean*, Leyde, Brill, 2008, p. 147-174.

Kian Azadeh, *Les femmes iraniennes entre Islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

Kienle Eberhard et Louër Laurence (dir.), « Économie politique des soulèvements arabes », dossier de *Critique internationale*, nº 61, 2013/4, en ligne : https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2013-4.htm

Klein Claude, *La démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997.

Kramer Martin, *Islam Assembled : The Advent of the Muslim Congresses*, New York, Columbia University Press, 1986.

Krämer Gudrun, *Hassan al-Banna*, New York, Oneworld, 2010.

La Syrie d'aujourd'hui, Paris, Éditions du CNRS, 1980, en ligne : https://books.openedition.org/iremam/710

L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changements, 1805-1976, Paris, Éditions du CNRS, 1977, en ligne : https://books.openedition.org/iremam/767

Labib Malak, « La statistique d'État en Égypte à l'ère coloniale. Finances, espace public et représentation (1875-1922) », thèse de doctorat d'histoire (dir. Ghislaine Alleaume), Aix-Marseille Université, 2015 (non publiée).

Lacroix Stéphane, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2010.

Lafi Nora (dir.), *Municipalités méditerranéennes. Les réformes urbaines ottomanes au miroir d'une histoire comparée* (*Moyen-Orient, Maghreb, Europe méridionale*), Berlin, K. Schwarz, 2005.

Lagrange Frédéric, *Islam d'interdit, islam de jouissance*, Paris, Téraèdre, 2008.

Latte Abdallah Stéphanie, Parizot Cédric, *À l'ombre du Mur*, Arles/Aix-en-Provence, Actes Sud/MMSH, 2011.

Lauzière Henri, « The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *International Journal of Middle East Studies*, 42, 2010, p. 369-389.

Lauzière Henri, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press, 2016.

Leccese Francesco Alfonso, « Spiritualità islamica e confraternite sufi nel mondo contemporaneo », *in* Roberto Tottoli (dir.), *Islam*, *op. cit.*, p. 712-734.

Lemire Vincent, *La soif de Jérusalem, Essai d'hydrohistoire* (*1840-1948*), Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.

Lemire Vincent, *Jérusalem 1900. La ville sainte à l'âge des possibles*, Paris, Armand Colin, 2013, rééd. Points-Seuil.

Lia Brynjar, *The Society of Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1982*, Reading UK, Ithaca, 1998.

Louër Laurence, *Les citoyens arabes d'Israël*, Paris, Balland, 2003.

Louër Laurence, *Chiisme et politique au Moyen-Orient*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2010 (1re éd. 2010).

Luizard Pierre-Jean, *La formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'État irakien*, Paris, CNRS, 1991.

Luizard Pierre-Jean, *Le piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2015.

Mantran Robert, « Bagdad à l'époque ottomane », *Arabica*, 9/1, 1962, p. 311-324.

Mantran Robert, *Histoire d'Istanbul*, Paris, Fayard, 1996.

Malsagne Stéphane, *Fouad Chéhab 1902-1973. Une figure oubliée de l'histoire libanaise*, Paris-Beyrouth, Karthala-IFPO, 2011.

Masayuki Ueno, « « For the Fatherland and the State »: Armenians negotiate the Tanzimat Reforms », *International Journal of Middle East Studies*, 45, 2013, p. 93-109.

Massad Joseph, *Desiring Arabs*, University of Chicago Press, 2007.

Mayeur-Jaouen Catherine, « Les chrétiens d'Orient au xixe siècle : un renouveau lourd de menaces », *in* Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, t. XI, Desclée, 1995, p. 793-849.

Mayeur-Jaouen Catherine, « Le destin des chrétiens d'Orient à la fin du xxe siècle », *in* Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, t. XIII, Desclée, 2000, p. 471-508.

Mayeur-Jaouen Catherine (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

Mayeur-Jaouen Catherine, « Les familles au Moyen-Orient moderne et contemporain (xviie-xxie siècle) », *in* Mohammed Hocine Benkheira, Avner Giladi, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes savantes, 2013, p. 391-489.

Mayeur-Jaouen Catherine, « Les chrétiens du Moyen-Orient à l'heure de Daesh », *Annuaire français des relations internationales*, XVII, juin 2016, p. 681-695, en ligne : https://www.afri-ct.org/article/les-chretiens-du-moyen-orient-a-l/

Mayeur-Jaouen Catherine, « Corans et livres islamiques », *in* Pierre Singaravelou et Sylvain Venayre (dir.), *Histoire du monde au xixe siècle*, Paris, Fayard, 2017, p. 444-449.

Mayeur-Jaouen Catherine (ed.), Adab *and Modernity: A "Civilising Process"?* (*Sixteenth–Twenty-First Century*), Leyde, Brill, 2020.

Meir-Glitzenstein Esther, « La fin de Babylone : le choc du nationalisme en Irak », *in* Trigano Shmuel (dir.), *La fin du judaïsme en terres d'islam*, Paris, Denoël, 2009, p. 87-124.

Menoret Pascal, *Joyriding in Riyadh, Oil, Urbanism, and Road Revolt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 ; version française : *Royaume d'asphalte. Jeunesse saoudienne en révolte*, Paris, La Découverte, 2016.

Mervin Sabrina (dir.), *Les mondes chiites et l'Iran*, Paris, Karthala, 2007.

Mestyan Adam, *Arab Patriotism. The Ideology and Culture of Power in Late Ottoman Egypt*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2017.

Metcalf Barbara, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Michael Michalis N., Anastassiadis Tassos et Verdeil Chantal (dir.), *Religious Communities and Modern Statehood: The Ottoman and Post-Ottoman World at the Age of Nationalism and Colonialism*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2015.

Michel Alain, *Racines d'Israël. 1948 : plongée dans 3 000 ans d'histoire*, Paris, Autrement, coll. « Mémoires », n° 51, 1998.

Michel Nicolas, « Agriculture », *in* François Georgeon, Nicolas Vatin, Gilles Veinstein (dir.), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015, p. 48-53.

Michel Pierre-Louis, « La cité industrielle de Helouan (1952-1974). Un aspect des transformations économiques de l'Égypte nassérienne », mémoire de master 2 d'histoire (dir. Anne-Laure Dupont, Catherine Mayeur-Jaouen), Université Paris-Sorbonne [Sorbonne Université Lettres], 2015 (non publié).

Mitchell Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford University Press, 1993 (1re éd. 1969).

Mouline Nabil, *Les clercs de l'islam, Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, xviie-xxie siècle*, Paris, PUF, 2011.

Mouline Nabil, « Un ticket pour la liberté : le cinéma égyptien entre dénonciation et contestation (2001-2010) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 134, 2013, p. 131-144, en ligne : https://journals.openedition.org/remmm/8152

Naef Silvia, *À la recherche d'une modernité arabe, L'évolution des arts plastiques en Égypte, au Liban et en Irak*, Genève, Slatkine, 1996.

Naef Silvia, « L'iconicità dell'islam contemporaneo : forme di rappresentazione e di comunicazione », *in* Roberto Tottoli (dir.), *Islam*, *op. cit.*, p. 642-664.

Najmabadi Asfaneh, « Verdicts of Science, Rulings of Faith: Transgender/Sexuality in Contemporary Iran », *Social Research,* 78, n° 2, été 2011, p. 533-556.

Neguib Nefissa, Okkenhaug Inger Marie (eds.), *Interpreting Welfare and Relief in the Middle East*, Leyde, Brill, 2008.

Nicault Catherine, *Une histoire de Jérusalem, 1850-1967,* Paris, CNRS Éditions, 2008.

Onley James, *Britain and the Gulf Shaikhdoms, 1820-1971: The Politics of Protection*, Center for International and Regional Studies, Georgetown University, School of Foreign Service in Qatar, 2009, ouvrage téléchargeable en PDF :

https://socialsciences.exeter.ac.uk/iais/downloads/Onley_Britain_and_Gulf_Shaikhdoms2009.pdf

Oualdi M'hamed, « Fez », *in* Pierre Singaravelou et Sylvain Venayre (dir.), *Histoire du monde au xixe siècle*, Paris, Fayard, 2017, p. 476-480.

Oualdi M'hamed, « L'esclavage en terres d'Islam. Période moderne et contemporaine », *in* Olivier Petré-Grenouilleau (dir.), *Dictionnaire des esclavages*, Paris, Larousse, 2010, p. 378-390.

Oualdi M'hamed, *Esclaves et maîtres. Les Mamelouks des beys de Tunis du xviie siècle aux années 1880*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Bibliothèque historique des pays d'islam », 2011, en ligne : https://books.openedition.org/psorbonne/2469.

Oualdi M'hamed, Amara Noureddine (dir.), « La nationalité dans le monde arabe des années 1830 aux années 1960. Négocier les appartenances et le droit », dossier de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nº 137, 2015, en ligne : https://journals.openedition.org/remmm/8927

Oualdi M'hamed, Pagès-el Karoui Delphine et Verdeil Chantal, *Les ondes de choc des révolutions arabes*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2014, en ligne : https://books.openedition.org/ifpo/6686

Panzac Daniel, « Alexandrie : évolution d'une ville cosmopolite au xixe siècle », *Annales islamologiques*, XV, 1978, p. 194-215, en ligne : https://www.ifao.egnet.net/anisl/14/9.

Panzac Daniel, « Endémies, épidémies et populations en Égypte au xixe siècle », *in* Groupe de Recherches et d'Études sur le Proche-Orient, *L'Égypte au xixe siècle*, Paris, CNRS, 1982, p. 83-100.

Panzac Daniel, *La peste dans l'Empire ottoman, 1700-1850,* Louvain, Peeters, 1985.

Papa Massimo, « Diritto islamico e modernità nell'èra digitale », *in* Roberto Tottoli (dir.), *Islam*, *op. cit.*, p. 345-374.

Peskes Esther, *Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb* (*1703-1792*) *im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya*, Beyrouth/Stuttgart, Orient-Institut/Franz Steiner Verlag, coll. « Beiruter texte und studien », 1993, en ligne : https://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/inhouse/content/titleinfo/1477733

Pétriat Philippe, *Le négoce des Lieux saints. Négociants hadramis de Djedda, 1850-1950*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Bibliothèque historique des pays d'islam », 2016, en ligne : https://books.openedition.org/psorbonne/21798

Picard Élisabeth, *Liban, État de discorde*, Paris, Flammarion, 1988.

Picard Élisabeth, « Fin de partis en Syrie », *in* Pierre-Robert Baduel (dir.), « Les partis politiques dans les pays arabes. 1. Le Machrek », *Revue des mondes musulmans et*

de la Méditerranée, nº 81-82, 1996, p. 207-229, en ligne : https://www.persee.fr/doc/remmm_0997-1327_1996_num_81_1_1762

Picard Élisabeth, *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006.

Picaudou Nadine, *La décennie qui ébranla le Moyen-Orient, 1914-1923*, Bruxelles, Complexe, 1992.

Picaudou Nadine, *L'islam entre religion et idéologie, Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2010.

Picaudou Nadine, *Le mouvement national palestinien. Genèse et structures*, Paris, L'Harmattan, 1989.

Picaudou Nadine, *Les Palestiniens, un siècle d'histoire. Le drame inachevé*, Bruxelles, Complexe, 2003 (1re éd. 1997).

Pieri Caecilia, *Bagdad : la construction d'une capitale moderne* (*1914-1960*), Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2015.

Pierret Thomas, *Baas et islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas*, Paris, PUF, 2011.

Piquet Caroline, *La Compagnie du canal de Suez. Une concession française en Égypte* (*1888-1956*), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008.

Poumarède Géraud, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, rééd. 2009.

Quataert Donald, « Industrie », *in* François Georgeon, Nicolas Vatin, Gilles Veinstein (dir.), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015, p. 591-593.

Radtke Bernd, O'Kane John, Vikør Knut S. et O'Fahey Rex S., *The Exoteric Ahmad Ibn Idris. A Sufi's Critique of the Madhâhib and the Wahhâbîs: Four Arabic Texts with Translation and Commentary*, Leyde, Brill, 1999.

Raymond André, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad, 1985.

Raymond André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993.

Rey Matthieu, « Le parlementarisme en Irak et en Syrie, entre 1946 et 1963. Un temps de pluralisme au Moyen-Orient », thèse de doctorat d'histoire (dir. Hamit Bozarslan et Henry Laurens), Paris, EHESS, 2013 (non publiée).

Rey Matthieu, « Le moment électoral de 1954 en Irak et en Syrie », *Maghreb-Machrek*, nº 213, 2012/3, p. 99-116.

Rogan Eugene, *The Fall of the Ottomans. The Great War in the Middle East, 1914-1920*, Penguin Books, 2016 (1re éd. 2015).

Romero Juan, *The Iraqi Revolution of 1958. A Revolutionary Quest for Unity and Security*, Lanham (Maryland), University Press of America, 2011.

Rondot Philippe, *Le Proche-Orient à la recherche de la paix, 1973-1982*, PUF, Paris, 1982.

Roper Geoffrey (dir.), *The History of the Book in the Middle East*, Farnham, Ashgate, 2013.

Rougier Bernard (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2008.

Rougier Bernard et Lacroix Stéphane (dir.), *L'Égypte en révolutions*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2015.

Roussillon Alain, *La pensée islamique contemporaine*, Paris, Téraèdre, 2005.

Roy Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995.

Roy Olivier, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

Roy Olivier, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008 ; rééd. Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2012.

Ryad Umar, « A Printed Muslim « Lighthouse », *in* Cairo *al-Manar*'s Early Years. Religious Aspiration and Reception (1898-1903), *Arabica*, 56/1, 2009, p. 27-60.

Šabasevičiūtė Giedrė, *Sayyid Qutb. An Intellectual Biography*, Syracuse, Syracuse University Press, 2021.

Sanbar Elias, *Les Palestiniens dans le siècle*, Paris, Découvertes Gallimard, 1994.

Sanbar Elias, *Palestine, le pays à venir*, Paris, Éditions de l'Olivier/Seuil, 1996.

Saul Samir, *La France et l'Égypte de 1882 à 1914. Intérêts économiques et implications politiques*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 1997, en ligne : https://books.openedition.org/igpde/746

Schulze Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leyde, Brill, 1990.

Seidensticker Tilman, *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*, Munich, Beck, 2014 (4e édition revue et augmentée).

Seurat Michel, « L'État de barbarie. Syrie, 1979-1982 », *Esprit*, novembre 1983 (sous le pseudonyme de Gérard Michaud), p. 16-30.

Seurat Michel, *Syrie, l'État de barbarie*, Paris, préface de Gilles Kepel, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2012. Cet ouvrage inclut des articles de Michel Seurat sur la Syrie ainsi que la deuxième partie (consacrée au mouvement islamique en Syrie) de : Olivier Carré, Gérard Michaud [Michel Seurat], *Les Frères musulmans*, Paris, Gallimard Julliard, coll. Archives, 1983, 236 p.

Seyf Ahmad, « Population and Agricultural Development in Iran, 1800-1906 », *Middle Eastern Studies*, 45, no 3, mai 2009, p. 447-460.

Shlaim Avi, *Lion of Jordan. The Life of King Hussein in War and Peace*, Penguin Books, 2008 (1re éd. 2007).

Sivan Emmanuel, *Mythes politiques arabes*, traduit de l'hébreu par Nicolas Weill, Paris, Fayard, 1995 (éd. originale : 1988).

Sluglett Peter et Weber Stefan (dir.), *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq*, Leyde, Brill, 2010.

Soler Renaud, *Edward Robinson* (*1794-1863*) *et l'émergence de l'archéologie biblique*, Paris, Geuthner, 2014.

Soler Renaud, « De la Palestine à la terre d'Israël : le rôle de l'archéologie biblique dans le regard de l'Occident protestant (xixe-xxe siècle) », *Arabica*, 63/6, 2016, p. 627-655.

Soler Renaud, *Ėcrire, initier et transmettre. Identité locale et tradition confrérique dans la Ḥāfiẓiyya Ḫalwatiyya, une confrérie soufie de Moyenne-Ėgypte* (*xixe et xxe siècles*), Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2021.

Somel Aksin, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire* (*1839-1908*). *Islamization, Autocracy and Discipline*, Leyde, Brill, 2001.

Sroor Musa, *Fondations pieuses en mouvement. De la transformation, du statut de propriété des biens waqfs à Jérusalem* (*1858-1917*), Damas, Institut français du Proche-Orient, 2010, en ligne : https://books.openedition.org/ifpo/1180

Steinberg Guido, *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitsichen Gelehrten 1902-1953*, Würzburg, Ergon Verlag, 2002.

Suny Ronald G., « *They can live in the desert but nowhere else. » A History of the Armenian Genocide,* Princeton University Press, 2015.

Tabet Jad, Ghorayeb Marlène, Huybrechts Éric, Verdeil Éric, *Beyrouth*, Paris, Institut français d'architecture, coll. « Portraits de ville », 2001.

Tannous Manon-Nour, *La Syrie au-delà de la guerre. Histoire, politique, société,* Paris, Le Cavalier bleu, 2022.

Talon Claire-Gabrielle, *Al Jazeera. Liberté d'expression et pétromonarchie*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2011.

Ternon Yves, *Les Arméniens. Histoire d'un génocide*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1996, éd. revue et mise à jour (1re éd. 1977).

Thobie Jacques, « Les banques étrangères à la fin de l'Empire ottoman », *in* Jacques Thobie et Salgur Kançal, *Système bancaire turc et réseaux financiers internationaux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Varia Turcica », 1995, p. 11-26.

Thompson Elizabeth, *Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*, New York, Columbia University Press, 2000.

Trautmann-Waller Céline (dir.), *Ignac Goldziher : un autre orientalisme*, Paris, Geuthner, 2011.

Troin Jean-François (dir.), *Maghreb Moyen-Orient mutations*, Paris, Sedes, 1995.

Van Bruinessen Martin et Howell Julia Day (dir.), *Sufism and the « Modern » in Islam*, Londres, I.B. Tauris, 2012.

Verdeil Chantal, *La mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie* (*1830-1864*), Paris, Les Indes Savantes, 2011.

Verdeil Chantal (dir.), « Histoire de l'éducation au Moyen-Orient de la fin du xixe siècle à nos jours », dossier de la revue *Histoire de l'éducation*, n° 148, 2017/2, en ligne : https://journals.openedition.org/histoire-education/3353

Verdeil Éric, *Écologie politique des énergies urbaines, villes sud-méditerranéennes en tension*, Mémoire d'HDR, Université Lyon II, 2015 (non publié).

Volait Mercedes, « Autres regards : Le Caire des urbanistes égyptiens de l'entre-deux-guerres », *in* Ghislaine Alleaume, Sylvie Denoix et r Michel Tuchschere (dir.), *Histoire, archéologies et littératures du monde arabe et musulman. Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2009, p. 111-128.

Zarcone Thierry, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004.

Zeghal Malika, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1996.

Zürcher Erik Jan, « The Ottoman Conscription System, 1844–1914 », *International Review of Social History*, 43, 1998, p. 437-449.

Zürcher Erik Jan, « What was different about the Ottoman war? », Istanbul, Orient-Institut, Pera-Blätter 27, 2014, en ligne : https://www.oiist.org/perablatter/

Sitographie

Outils de vulgarisation scientifique

– Campus Lumières d'islam, Fondation de l'islam de France : https://campuslumieresdislam.fr/fr

– Les Clés du Moyen-Orient : https://www.lesclesdumoyenorient.com/

Instruments de travail

– *Encyclopaedia Iranica*, online edition, New York, 1996- : https://www.iranicaonline.org

– *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, encyclopédie en ligne, sous la direction de Houari Touati : https://www.encyclopedie-humanisme.com/

– Études cartographiques sur l'Asie occidentale, le Caucase et l'Asie centrale : http://cartorient.cnrs.fr/

– Publication scientifique en ligne du Centre d'études et de recherches internationales (CERI), avec l'atelier cartographique de Sciences Po Paris : http://ceriscope.sciences-po.fr

Guides d'accès aux ressources sur le Moyen-Orient

– Access to Mideast and Islamic Ressources (AMIR) : http://amirmideast.blogspot.com

– Hazine. A guide to researching the Middle East and beyond : http ://hazine.info

– Open Jerusalem (répertoire des ressources sur l'histoire de Jérusalem de 1840 à 1940) : http://www.openjerusalem.org/database

Bibliothèques numériques et portails d'archives

– Archives Salt Galata (Istanbul) : https://archives.saltresearch.org/

– Bibliotheca Alexandrina, Mémoire du monde arabe : https://www.bibalex.org/fr/Project/Details?DocumentID=1313&Keywords=

– Bibliothèque diplomatique numérique (site du ministère français des Affaires étrangères), collection Protectorats et mandat : https://bibliotheque-numerique.diplomatie.gouv.fr/MEAE/fr/protectorats

– Bibliothèques d'Orient (bibliothèque numérique internationale) : https://www.bnf.fr/fr/bibliotheques-dorient

– Bibliothèque nationale du Royaume du Maroc : http://bnm.bnrm.ma:86/

– Cité numérique de la Méditerranée : https://cinumed.mmsh.univ-aix.fr/

– Collections numériques de l'Université américaine de Beyrouth (AUB) : https://libraries.aub.edu.lb/digital-collections/

– Digital Library of the Middle East : https://dev.dlmenetwork.org/

– National Library of Israel : https://web.nli.org.il/sites/NLI/English/digitallibrary/dlib/Pages/default.aspx

– Perséide Athar (corpus relatifs à l'architecture et l'histoire de l'art au sud de la Méditerranée) : https://athar.persee.fr/

– Qatar Digital Library : https://www.qdl.qa/en

– The Middle East Virtual Library : https://www.menalib.de/en/

Sources iconographiques et musicales

– Archives musicales de la fondation libanaise AMAR (Arab Music Archiving and Research) : https://www.amar-foundation.org/

– Collection privée de photos anciennes sur le Moyen-Orient : www.mideastimage.com

– Collection de photos de la revue *Aramco World* : https://www.aramcoworld.com/

– Collections de la Bibliothèque du Congrès des États-Unis (Library of Congress) sur le Moyen-Orient : www.loc.gov/rr/print/coll/609_intro.html

– Photographies d'Arabie du voyageur britannique Wilfred Thesiger (1910-2003) : http://web.prm.ox.ac.uk/thesiger/index.html

– Photothèque de l'Institut français du Proche-Orient (IFPO) : https://www.ifporient.org/ressources/phototheque-lifpo-medihal/

– The Palestinian Poster Project Archives : https://www.palestineposterproject.org/

Archives de presse

– Archives Al-Sharekh (numérisation des grandes revues littéraires et culturelles arabes) : https://archive.alsharekh.org

– Archives de la presse égyptienne du CEDEJ (en partenariat avec la Bibliotheca Alexandrina), 1970-2010 : http://cedej.bibalex.org/Main.aspx?lang=fr

– Presse francophone d'Égypte numérisée (Centre d'Études Alexandrines) : http://www.cealex.org/pfe/diffusion/collection_requete.php

– Presse ottomane francophone : https://gallica.bnf.fr/html/und/presse-et-revues/presse-ottomane?mode=desktop

– National Library of Israel, collection Jrayed : Arabic Newspaper Archive of Ottoman and Mandatory Palestine (1908-1948) : https://jrayed.org/en/newspapers/home

– The NLI Newspaper Collection : https://www.nli.org.il/en/discover/newspapers

– Périodiques de la Cité numérique de la Méditerranée relatifs à la Tunisie et au Maroc (époque des protectorats et au-delà) : https://cinumed.mmsh.univ-aix.fr - Onglet « À propos ».

Sites d'ONG et d'organisations internationales

– The Applied Research Institute-Jerusalem/Society (ARIJ) : http://www.arij.org

– Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), publications du Bureau régional pour les États arabes : https://www.undp.org/arab-states/publications

– Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés palestiniens (UNRWA) : unrwa.org

– Agence des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) : https://www.unhcr.org/fr/

Règles de tranlittération

Les noms propres les plus connus ou familiers du lecteur et les noms communs passés dans le dictionnaire (pacha, uléma, mufti, cheikh…) conservent leur orthographe francisée usuelle, sauf dans des expressions comme *shaykh al-Azhar* (le cheikh ou grand maître d'al-Azhar). Pour les autres mots, nous avons choisi les transcriptions en usage chez les spécialistes des différentes langues (turc ottoman, persan, arabe…), en les simplifiant. Les accents circonflexes sur les lettres a, i et u sont la marque de voyelles longues présentes dans l'alphabet arabe. Le caractère ʻ (apostrophe inversée) transcrit une consonne sans équivalent dans l'alphabet latin, parfois rendue par un dédoublement de la voyelle qui la précède (exemple : le parti Baʻth devient le parti Baas). Les mots en turc ottoman sont transcrits de façon à être immédiatement lisibles par le public français et la marque des voyelles longues y est supprimée quand il s'agit de noms de personnes ; nous respectons les caractères de l'alphabet turc latin dès lors qu'ils entrent en vigueur (à partir de 1928).

Longue (û) ou brève (u), la voyelle u se prononce toujours ou, mais avec un tréma (ü), comme le u français. Prononcer la combinaison des lettres dh comme dans l'anglais *the*, gh comme un r grasseyé, kh comme la *jota* espagnole, sh comme le ch français. Les quelques caractères propres à l'alphabet turc qui apparaissent doivent être lus ainsi : c = dj ; ç = tch ; g = gue ; ş = ch ; ö = eu ; ı= entre eu et i. Le caractère ğ ne se prononce que par un allongement de la voyelle précédente.

Noter que la filiation fait partie du nom. Par exemple, Muhammad ibn ʻAbn al-Wahhâb (Muhammad fils de ʻAbd al-Wahhâb) ou Ibn ʻAbd al-Wahhâb (le Fils de ʻAbd al-Wahhâb) sont la même personne.

Index des notions, noms de peuples, noms de communautés

A

Adab (savoir-vivre) 26-27, 73, 138, 147, 454
Administration 29, 31-34, 36, 38, 52, 54-56, 59-60, 62, 65, 68-69, 81, 88, 91-92, 94, 97-98, 100, 108, 112, 116-117, 137, 162, 182, 186, 192, 202-203, 226, 229, 240, 275, 277, 296, 300, 312, 340, 342, 346, 399, 437, 481
Agoudat Israël 276, 341
Agriculture 88, 105, 131, 133, 429, 431, 438, 443, 468
Agriculture biologique 444, 447
Agriculture céréalière 16
Agriculture commerciale 233
Agriculture vivrière 131
Agrumes 105, 443
Ahl-e haqq 324, 490
Ahrâr al-Shâm 379-381, 385
Akhlâq (éthique) 148, 353, 491, 498
AKP 347, 375, 389, 411-413, 415, 496
Alaouites 16, 23, 202, 309, 326, 380, 490
Al-Azhar 39, 56, 72, 118, 137, 143, 145, 207, 223, 231, 244, 315, 319, 358, 390, 490, 494
Alcool 322, 385
Aliya 123, 273-274, 469, 481
Al-Jazeera 341, 361, 472, 476, 495
Alphabet 21, 26, 221, 232, 471
Alphabétisation 44, 62, 137, 139, 291, 295, 324, 457
Al-Qaïda 314, 328-329, 352, 354, 361, 365-366, 377, 380-382, 408-409, 472
Analphabétisme 26, 62, 221, 230, 236, 330
Antisémitisme 68, 123, 233, 250, 274, 404
Arabes 3, 11, 14, 32, 57, 107, 138, 158, 162-164, 180, 182, 184-185, 191, 193, 197-198, 204, 214, 218, 226, 228, 238, 247-248, 250, 254-255, 270, 275, 280, 282, 285, 292, 299, 301, 303, 311, 317, 324-325, 329, 336, 339, 341, 355, 400, 404, 413, 435, 444, 469, 471, 479, 481
ARAMCO 214, 257, 263, 311
Archéologie, archéologue(s) 82, 105-106, 183
Architecture 85
Armée 31, 36, 39, 52-57, 61, 63-65, 80, 83, 86, 92, 96, 98, 116-118, 125, 128-129, 153-154, 156, 160, 169-170, 172-173, 175, 181, 183, 185, 187, 189-190, 195, 199, 202-203, 205, 216, 225-227, 253-254, 257, 261, 268, 270, 273, 279, 281-282, 285, 287, 290-291, 297, 301-304, 306, 309-310, 312, 315, 321, 325, 327, 329-330, 333-334, 338, 340, 343-344, 346, 351, 355, 358, 360, 365-369, 375-376, 378-380, 382, 385, 389-390, 392, 399, 411, 444-445, 466
Armée syrienne libre 370, 379
Arménie 65, 108, 178, 187, 197, 199
Arméniens 18-20, 57, 62, 67-68, 77-78, 95, 97, 104, 107, 128, 152, 154, 156, 160-161, 163-164, 166-167, 174-178, 188, 191, 196-198, 200, 228, 234, 237, 289
Armes 29, 36-37, 83, 118, 175, 181, 251, 254-255, 277-278, 287, 290, 302, 304, 319, 330, 334, 355, 364-365, 369, 377, 381, 385-386, 395, 414, 494
Arme(s) chimique(s) 325, 344, 379, 384
Artisanat 33, 35, 63, 71, 133
Arts 85-86, 133, 240, 354, 476, 497-498
Ashkénazes 233, 274, 341, 479, 481
Assassinat 52, 130, 153, 165, 176, 216, 264-265, 320, 333, 340, 342, 368, 499

Assyro-Chaldéens 167, 175-176, 237
Attentat(s)-suicide(s) 329, 355-356, 477
Autonomie 24, 57, 59, 63, 84, 110, 114, 128, 151, 160, 162-163, 174, 180-181, 193, 197, 206, 238, 254, 261, 301, 303, 311-312, 330, 339, 343-344, 484
Aviation 235, 298, 414

B

Baas, baasiste(s) 247-248, 253, 265, 270-271, 280-282, 284-285, 288, 297, 301, 303, 309, 314, 325-326, 343, 349-350, 365, 367, 382, 385-386, 427, 483-484, 521
Babis, babisme 74, 129-130
Bagdad 144
Baha'is, baha'isme 74, 324, 490
Bakhtiaris, bakhtiari(es) 16, 152, 172, 323
Banlieue 296, 319, 354, 385, 470
Banque 105, 230, 234
Banque mondiale 278-279, 358, 431, 466
Barrage 278, 290, 294, 429
Bassidj, Bassidjis 326, 419-420
Bâtiment 233, 314, 440
Bédouins 14, 16, 92, 184-185, 222, 225, 275
Beyrouth 144
Bible 12, 76, 82, 107, 123
Bibliothèque(s) 45, 138, 365, 385, 445, 477

C

Café 18, 20, 26, 35, 46, 441
Calendrier 26-27, 110, 115, 138, 156, 170, 221, 355
Calife, califat 1, 23, 30, 126-128, 134, 143-144, 156, 160, 165, 167, 184, 190, 200, 206-207, 221, 244, 246, 382-384
Campagnes 16, 19, 21, 34, 131, 169, 186, 194, 216, 235, 241-242, 263, 291, 350, 374, 390, 440, 443, 450
Camps (palestiniens) 256, 296, 301-303, 333, 442, 470
Canne à sucre 234
Capitalisme 64, 91, 93, 99, 105, 233-234, 344
Capitulations 46-47, 68-69, 109, 120, 168, 197, 200, 204, 215, 228, 292
Caravane(s) 17-18, 31, 35, 222
Catholicisme, catholiques 12, 27, 30, 66-69, 76, 82, 90, 98, 106-108, 290, 485
Célibat 453, 456, 461
Centralisation 59, 63, 94, 239
Céréales 71, 131
Chah 36-38, 40, 47, 65, 77, 86, 135, 152, 157, 172, 195, 205, 221, 225, 229, 241, 251, 266-267, 291, 304, 319-320, 323, 327, 450, 458
Chiite(s), chiisme 17, 23, 38-40, 52, 73-74, 86, 127, 129-130, 149-150, 163, 168-169, 192, 203-204, 222, 227, 231, 247, 265, 282, 290, 295-296, 320-321, 324-327, 330-331, 348, 351, 365-367, 371, 383, 386, 406-409, 422-423, 452, 464, 467, 479, 490, 492, 494
Chômage 359, 377, 395, 399, 408, 438, 461, 466-467
Chrétien(s), chrétienne(s), christianisme 12, 16-17, 19, 20-21, 26-29, 31, 34, 38, 46-49, 55-56, 66, 68-69, 76, 81-82-83, 96-98, 105, 106-109, 111, 122, 126, 136, 165, 175, 193, 197, 199, 202, 211, 226, 228, 234, 237, 244-245, 247, 250, 331-335, 338, 347, 354, 365, 369, 380, 384, 386, 404, 452, 455, 473-474, 479, 481-484, 486-490, 501
Cinéma 125, 234, 240, 373, 497
Citoyenneté 204, 215, 229, 365, 374, 394, 402, 469-470, 488-489, 499
Civilisation 5, 25, 49, 51, 63, 93-94, 115, 125, 135, 138, 145-147, 149, 163, 193, 211, 243-244, 252
Classe(s) moyenne(s) 62, 97, 117, 138, 140, 242, 245, 322, 327, 335, 359, 373-374, 392, 425, 431, 434, 439, 443-444, 453, 466, 483, 498
Climat 16, 24, 118, 130, 155, 240, 265, 301, 342, 429, 431
Code civil 87, 221-222, 458
Code foncier 87, 96, 102
Code pénal 61, 87, 450
Codification 30, 61, 86-88, 457
Colonie(s) 91, 93, 131, 135, 168, 188, 198, 238, 287, 312, 337, 339-341, 402
Colonisation 13, 25, 31, 93, 100, 123, 215, 337, 339-341, 343, 356, 404
Comité Union et Progrès 137, 153-159, 162, 169, 178, 189-190, 221
Commerce 17-18, 24-26, 33-35, 48, 53, 56, 63, 65, 70-71, 87-88, 104, 109, 121, 172, 323, 358, 390, 443
Communauté(s) 16, 19-21, 25, 27, 29, 37, 62, 66-68, 76, 89, 96-98, 107, 140-141, 164-165, 174-176, 185, 191, 194, 197-198, 200-204, 234, 237, 246, 250, 273-274, 282, 285, 295, 299, 315, 331-333, 337, 354, 360, 367-368, 377, 387, 447-448, 452, 469, 479-481, 485-486, 488-490, 492, 497
Communisme 188-189, 200, 246, 279, 289, 315, 319

Concession 33, 57, 93, 121-122, 129, 150, 153, 169, 205, 213-214, 254, 263, 266, 286, 292, 335
Confessionnel, multiconfessionnel 11, 21, 27, 29, 59, 67, 111, 156, 163, 165-166, 178, 203, 216, 231, 309, 335, 365-366, 372-374, 422, 427, 439, 448, 479, 481-483, 489
Confrérie(s) 7, 17, 28, 39, 41-45, 50, 53, 57, 72-73, 75, 99, 155, 168, 245, 272, 346, 375, 391, 493, 495-497
Conscription 55, 59, 86, 96, 109, 225
Conseil de coopération du Golfe 325, 399, 407
Conseil de Coopération du Golfe 316, 330, 406
Conseil national syrien (CNS) 379
Constitution 59, 86, 97, 99, 110-113, 125-126, 130, 150, 152-155, 157, 195, 205, 225-226, 268-269, 273, 276, 303, 320-322, 351, 365, 375, 391, 394, 485-486
Consul(s) 68, 90, 116-117, 172, 180
Contrebande 71, 414
Conversion(s) 18, 27, 56, 96, 107, 122, 481, 485-486, 498
Copte(s) 68, 194, 237, 349, 352, 376, 390, 436, 461, 485-489
Coran 25, 38, 43, 46, 72, 87, 165, 244-245, 357-358, 385, 457-458, 492-493, 496
Corporations 29, 95
Corruption 1, 36, 51, 141, 256, 264, 270, 347, 351, 355, 359, 365, 373, 376, 382, 386, 398, 413, 435, 437, 439, 466, 490
Coton 56, 91, 112, 131, 133, 233-234, 263, 443
Coup d'État 13, 125, 152, 154, 156, 205, 210, 261, 264, 267-268, 270, 273, 277, 280, 282, 284-286, 288, 304, 309, 314, 346, 350, 352, 390, 394, 408, 486, 495
Croisade 12, 25, 46-47, 109, 490
Culte des saints 42, 45, 490, 496

D

Daesh 378, 380, 382-386, 391, 394, 409, 414, 427
Daesh, EIIL 364, 367, 378, 381, 385, 387-388, 398, 420, 440, 478, 486-487, 489-490, 494
Damas 144-145
Danse 85, 385
Dattes 71, 131
Da'wa (prédication) 245, 319, 492-493
Déclaration Balfour 186, 193, 203-204, 226, 236, 275
Delta 14, 56, 119, 234, 237, 241, 373, 433, 439, 443
Démocratie 150, 159, 275, 288, 305, 320, 346-347, 358, 379, 394-395, 444, 481
Démographie 19-20, 167, 173, 204, 275, 451
Déplacés 1, 298, 363, 381, 425, 466-468, 487
Descendants du Prophète (ashrâf) 28, 31-32, 53, 128, 494
Désert(s) 14, 21, 184-185, 330, 378-379, 442, 444, 474, 480
Dette 112, 121, 219, 313-314
Dévaluation(s) 313, 347
Dhimma, dhimmî 29, 161, 385
Diaspora(s) 323, 440, 452, 488-489, 492, 497
Dictature(s) 1, 9, 116, 149, 153, 157, 189, 206, 257, 262, 267, 271, 285, 289, 304-305, 309, 314, 319, 326, 331, 349, 356, 485, 498
Diplomatie, diplomate(s) 47, 90, 97, 182, 358, 412
Divorce 38, 87, 173, 221, 282, 450, 458-459
Djihad 23, 41, 47, 61, 63-64, 73, 128, 131, 168-169, 183, 185, 203, 306, 326, 328-329, 365, 383, 500
Djihadiste(s) 328, 357, 366-367, 370, 378, 381, 383, 387, 389, 391, 399, 409, 414, 427, 486, 493, 495-496
Djizya (tribut) 29, 34, 96, 385, 486
Domestiques 18, 468, 470
Douane 63, 69
Droit musulman 7, 38, 458-459
Droit positif 91, 491
Druzes 16, 67, 69, 202, 237, 275, 298, 309, 333, 335, 380, 490
Dynastie(s) 13, 18, 23-24, 30, 54, 91, 165, 167, 184, 205, 221, 265, 316, 406, 409

E

Eau 14, 131, 213, 239, 242, 294-295, 375, 429-431, 433, 435-436, 439, 442, 474
École(s) 34, 38, 40-41, 52, 55-56, 60, 62-63, 66, 69, 72-73, 80, 88-89, 91, 97, 107, 122, 131, 133, 135-137, 144, 147-148, 153, 156, 191, 230-231, 242, 245, 272, 285, 290, 292, 295, 315, 326, 328, 346, 352, 412, 433, 442, 450, 457, 459, 478, 482, 489-490
Édition 57, 77, 133, 164, 232, 243-244, 291, 477-478, 494, 496
Éducation 26-27, 74, 82, 85, 88-89, 96, 106, 119, 136, 140, 147, 155, 211, 226, 232, 245, 263, 271, 274, 276,

288, 290, 295, 312, 319, 339, 346, 392, 439, 449, 461
Église(s) 29, 66, 107, 109, 452, 458, 485, 489
Égypte 137, 139, 142-145, 147
Élections 111, 113, 155, 159, 190, 195, 224, 252, 266, 268, 271-272, 280, 312, 321-322, 339-342, 344, 346-347, 350, 352, 358, 360, 375, 377, 388-389, 394, 400, 414, 439, 486
Électricité 135, 213, 294, 392, 431, 433, 435, 442, 474
Émeutes 27, 82, 202, 216, 262, 313-314, 320, 350, 404
Émigration 74, 123, 131, 159, 164, 201, 241, 289, 319, 334, 399, 425, 452-453, 469, 472, 475, 484-485
Empire
britannique 204
moghol 23
ottoman 2, 6-8, 11-13, 16-17, 20-21, 23-25, 27, 29-32, 34-36, 38-41, 44, 46, 49-50, 52, 54-57, 59, 61-62, 65, 68, 70-71, 76, 80, 83-84, 86, 88, 93-94, 100-101, 104, 106, 109, 111-112, 115-116, 120-121, 124-125, 127, 130-131, 133-135, 149, 153, 156-157, 160, 162-170, 172-173, 175-178, 181, 183-184, 187-191, 193-194, 196-198, 201-202, 204, 210-211, 213, 219, 226, 232, 239, 244, 253, 257, 264, 288
qajar 24, 36-37, 41, 65, 93, 124, 188
russe 25, 123, 135, 152, 188, 197
safavide 23
Endettement 105, 313, 390, 463, 465
Énergie 392, 431, 433, 463
En-Nahda 351, 375, 388, 394-395
Enseignement 39, 41, 49, 56, 62, 69, 73-75, 78, 88-90, 106, 118, 136-137, 230-232, 243, 272, 295, 330, 374, 385, 449, 460, 478
Environnement 383, 429, 431, 433, 435, 447
Épidémie(s) 14, 20, 79, 101, 174, 177-178, 435
Eschatologie 66, 73-74, 115, 382, 404, 427
Esclaves, esclavage 17-19, 29, 38, 48, 53, 85, 384-385
Ethnie, ethnique 18, 21, 24, 28, 283, 327-328, 343, 365, 482
Exode rural 131, 241, 243, 295, 332, 439-440

F

Facebook 373, 454
Fatah 297, 300-301, 335, 339, 342, 355
Fatwa(s) 38-39, 129, 145-146, 168, 192, 216, 315, 326, 472, 474, 494-495
FDLP 335
FDPLP 300, 335
Fedayin 268, 297-298, 300-304
Féminisme, féministes 140, 195, 459
Femme(s) 7, 19, 26-28, 31, 34, 38, 62, 85-86, 88, 106, 136-137, 140-141, 145-146, 148, 173, 175, 194-195, 221-222, 236-237, 240, 242, 244-245, 255, 265, 271, 291, 295, 306-307, 320, 322-324, 338, 348, 353, 359, 373, 376, 384-385, 390, 433-434, 438, 447-459, 461-462, 466, 468, 470, 485, 496
FINUL 333
Fiqh (droit islamique) 38, 41, 45, 72, 78, 87, 142, 145, 148, 491
FLOSY 287-288
Fondation (pieuse) (voir waqf<ital>) 322, 360
Fonds monétaire international (FMI) 314, 392
Forces démocratiques syriennes 380, 388, 398, 416
FPLP 300, 335
Frères musulmans 223, 244, 264, 268-270, 305, 314, 318, 328, 339, 346, 349-351, 353, 375, 377, 379, 388, 391, 394, 408, 411, 413, 472, 486, 492-495
Front de libération nationale (FLN) 279, 301-302, 352, 378
Front islamique du salut (FIS) 352
Fruits secs 131, 444

G

Gardiens de la révolution (Pasdaran) 326, 419-421
Gaz naturel 324, 407, 436-437, 463
Généalogie (nasab) 28, 30, 43, 45, 184, 229, 452
Génocide 20, 161, 167, 174, 177-178, 201, 219, 254, 483
Grecs 19, 48, 57, 59, 97, 165, 174, 197-200, 206, 219, 228, 234, 237, 272, 289, 483-484
Grèves 137, 155, 257, 263, 313, 320, 338, 350, 373
Groupes islamiques armés (GIA) 352
Guerre des Six jours 262, 288, 305, 483

Guerre dGoctobre (date) 300, 307, 309-310, 317
Guerre froide 254, 257, 261-262, 273, 276, 284, 286, 306, 328
Guerres balkaniques 157, 162
Guerre(s) du Golfe 318, 325, 329-330, 344, 351, 471, 484

H

HADEP 346
Hadith 38, 41, 43, 45, 73, 78, 87, 148, 357, 382, 385, 458-459
Hajj (pèlerinage) 17, 128, 184, 222, 466-467, 493
Hamas 339, 342, 355, 369, 399
Harem 85-86, 412
Hedjaz 145
Hétérodoxie 16, 490
Hezbollah 326-327, 333, 342, 354-355, 368-370, 380, 472, 490
Hirâk 368, 372, 378-379, 427
Historiographie 1, 13, 28, 32, 49-50, 54, 71, 74, 99, 113, 129, 133, 152, 154-156, 198, 209, 214, 255
Homosexualité 385, 461
Hôpitaux 125, 135, 354
Houthistes 288, 407-408, 422
Hydrocarbures 365, 378, 436, 464

I

Ijtihâd 40, 45, 118, 148, 207, 492
'Ilmiye 38-39, 42, 53
Iltizâm 33, 55, 61, 96
Imam(s) 38-40, 56, 75, 78, 128, 170, 184, 191, 223, 241, 246, 264, 272, 287, 290, 320-321, 326, 346, 385, 394-395, 467, 487, 490, 493
Immigration 123-124, 135, 163, 203-204, 214, 216, 218, 226, 239, 248, 250, 254-255, 273, 317, 412, 468-470, 481
Impérialisme 115, 120, 124, 135, 180, 182, 194, 265, 271, 280, 292, 354
Impôt(s) 29, 32-33, 40, 53, 55, 61, 65, 87, 91-92, 96, 100, 109, 112
Imprimerie 2, 52, 57, 72, 75-78, 144-145, 244, 497
Inde 144
Indépendance 13, 53-54, 57, 59, 66, 84, 97, 111, 129, 155, 158, 160, 162, 167, 180-183, 185, 191-194, 196-199, 201-206, 215, 223, 250-254, 261, 272, 275, 279, 281, 287, 302, 304, 316, 328, 394
Industrie 35, 56, 70, 97, 133, 233-235, 263, 266, 290, 293, 310, 314, 317, 360, 412, 444, 463, 466
Infitâh 312, 314, 317, 323, 374
Inflation 313, 319, 322, 347, 438, 465-466, 476
Insurrection(s) 52-53, 57, 59, 64, 85, 117, 155-156, 161, 186, 282, 315, 324, 330, 367, 409
Intellectuels 42, 59, 119, 124, 144-145, 147, 166, 206, 209, 222, 243, 246-247, 289, 304, 320, 348-349, 353, 390, 414-415, 493, 497
Internet 357, 374, 386-387, 404, 454, 472, 474, 488, 495, 497
Intifâda 338-339, 341-342, 355, 399
Irrigation 37, 56, 117, 242, 294, 431
Islâh 50-51, 141-149, 265
Islamisme 7, 9, 264, 306, 321, 329, 347-349, 352-354, 356, 373, 472, 483, 491-492, 495, 498
Islam politique 1, 4, 244, 246, 305-306, 344, 347-348, 354-356, 377, 379, 394, 413, 491-493
Israël 3, 11, 123, 201, 209, 247, 254-255, 262, 270-271, 273-275, 277-280, 285, 288, 292-300, 302, 304-305, 310-312, 325, 331, 333-334, 337-342, 354-355, 368-369, 398-400, 404, 413, 423, 425, 435-438, 440, 443-445, 447, 456, 463, 469, 479-483, 488

J

Jabhat al-Nusra 370, 380-381, 387, 399
Janissaires 31, 42, 52, 57, 64
Jeunes-Ottomans 139
Jeunes-Turcs 99, 128, 140, 154, 162, 177, 221, 228, 257
Journaliste, journalisme 83, 119, 123, 144-145, 159, 177, 193, 232, 236, 342, 414, 445, 447
Juif(s), juive(s), judaïsme 21, 23, 26-27, 38, 46, 48, 67-68, 77, 92, 97, 105, 107, 109, 111, 122-124, 164, 200-201, 204, 214, 216, 218, 226, 233, 237, 239, 241, 246-248, 251, 254, 273-275, 329, 337, 339, 341-342, 347, 355, 404-405, 469, 479-483
Juifs orthodoxes 164, 248, 276, 341, 438, 482-483

J

Khédive(s) 91, 112, 117, 137, 180
Kibboutz 123, 293, 298-299
Kurdes 18, 57, 108, 129, 161, 178, 190-191, 196-197, 203, 206, 210-211, 227, 253, 303, 325-326, 330, 343-344, 383, 387, 411, 413-414, 439, 450

L

Laïcité 346-347, 413
Langue
allemand 67, 123
arabe 7, 11, 46, 162, 228, 232, 247
arménien 46
français 6, 67, 75, 107, 140
hébreu 82, 123-124, 226-227, 231-233, 338, 479, 481
italien 46, 67, 75, 140
kurde 14, 206, 344
pashto 327
persan 21, 66, 232
urdu 73, 75, 77
yiddish 233
Libéralisme 9, 62-63, 159, 224, 290, 305, 347, 350, 353, 452
Lieux saints 11, 17-18, 30, 40, 52, 55, 59, 69, 72, 75, 82, 126, 129, 184, 222, 315, 326, 351, 467
Ligue des États arabes (Ligue arabe) 252, 312
Ligue islamique mondiale 286, 315, 318, 348
Likoud 276, 312, 337, 341-342, 400
Littérature 5, 49, 51, 76-77, 118, 138-139, 240, 246, 326, 358, 455, 461, 471, 473, 477-478, 493, 498
Loi islamique 30, 37-38, 151, 244, 352, 459, 486, 491

M

Madhhab (rites, écoles juridiques) 28, 38-39, 72, 87, 148, 326, 490-491
Malnutrition 101, 330, 439
Mamelouks 17, 19, 31, 33, 46, 48, 54-55, 64, 90-91
Mandat 3, 135, 167, 173, 193, 197-198, 200-204, 209-211, 216, 226-228, 231, 233, 235, 238, 240-241, 247-250, 252-255, 257, 259, 276, 282, 364, 400, 416, 418, 484, 507, 510, 512, 519-520
Manifestations 150-151, 155, 194, 210, 213, 215, 236, 253, 257, 266, 283, 314, 320, 373, 376, 378, 398, 407, 427
Mapaï 248, 275
Marchands 17, 34, 40, 47, 70-71, 440
Mariage 19, 26, 38, 87, 97, 141, 158, 173, 221, 236, 241, 449-459, 484-485
Marja' 40, 320-321, 421
Maronite(s) 16, 69, 76, 98, 165, 193, 196, 246, 282, 331, 333-334, 369, 489
Martyrs 180, 326, 474
Marxisme 245-246, 288-290, 301
Massacres 90, 128, 162, 175, 177-178, 199, 255, 332-333, 343, 352, 487
Mausolée(s) 42, 52, 75, 130, 222, 326, 386, 496
Médias 7, 346, 390, 412, 415, 449-450, 470, 472, 474-475, 484, 491-492, 497
Medjelle 87
Métro 433-434
Migration(s) 2, 16, 100, 229, 241, 307, 318, 348, 376, 408, 438, 450, 459, 466-467, 470
Milice(s) 283, 328, 332-334, 360, 366-367, 369, 377, 380-381, 383, 408, 427, 486
Mille et Une Nuits (Les) 76
Millet 27, 67-68, 98, 156, 164-165
Missionnaires 27, 47, 55, 66, 69, 80, 89, 98, 106-109, 122, 245
Mojtahed, *mujtahid* 40, 129, 150-151, 192, 202
Mondialisation 44, 71, 75, 354, 357, 449, 463, 465, 488, 491
Monnaie 31, 54, 63-64, 105, 313, 347
Mortalité 19-20, 101, 136, 237, 242, 295, 306, 330, 448
Mosquée(s) 34, 39, 42, 53, 56, 63, 90, 135, 137, 203, 264, 315, 319, 342, 394-395, 404, 440-442, 487, 493
Mouvement de la tendance islamique (MTI) 350
Multazim 32-34, 61
Muqaddima 77
Musée(s) 378, 386, 463, 476
Musique 85, 135, 240, 323, 354, 385, 475, 479, 497

N

Nahda 49, 77, 163, 265, 350, 375, 394
Nakba 298
Naksa 298, 305
Natalité 19, 295, 306, 324, 393, 448, 451, 481-482
Nationalisme 8, 49, 57, 121, 123, 157, 160-166, 174, 177, 181, 185-186, 188, 193-194, 196, 209, 224, 232, 240, 245-246, 254, 257, 261, 264-265, 280-281, 289, 292, 301, 305, 329, 341, 347, 353, 390, 458, 480
Navigation à vapeur 75, 77, 103
Navigation (à voile) 48
Nestoriens 16, 29, 68, 107, 489
Nomades 14, 24, 36, 94, 131, 241, 323

Non-musulmans 19, 26, 29, 34, 37, 47, 51, 62, 68-70, 82, 89, 96-99, 109, 129, 151, 154, 169, 201, 385, 483, 494, 498
Notables 19, 29, 31-32, 41, 89, 110, 115, 131, 175, 181, 202-203, 216, 223, 229, 242, 282, 385, 440, 495
Nucléaire 310, 405, 422-423

O

Occidentalisation 56, 63, 99, 108, 125, 130, 138, 244, 265, 268, 318, 356, 358, 455, 491
Opinion publique 113, 139, 395
Oranges 131, 233
Organisation de la coopération islamique (OCI) 207
Organisation de libération de la Palestine (OLP) 297, 300-301, 303, 311-312, 330, 332, 335, 338-340, 355, 399
Organisation des Nations unies (ONU) 253-255, 266, 279, 298-300, 310-311, 325, 329-330, 333, 335, 338-339, 364, 377, 438
Organisation des pays arabes exportateurs de pétrole (OPAEP) 292, 310, 317
Organisation des pays exportateurs de pétrole (OPEP) 286, 292
Orientalisme 28, 43, 47, 64, 105-106
Orthodoxie, orthodoxes 12, 30, 69, 76, 82-83, 97, 105, 107, 165, 247, 484
Orthopraxie 318, 495
Ottomanisme 51, 89, 98, 127, 161-163, 178

P

Panislamisme 43, 119, 127-128, 158, 161, 166
Parlement 110-111, 113, 125, 150, 152-153, 155-157, 159, 162-163, 190, 192, 195-196, 205-206, 221, 226, 256, 263, 266-269, 271, 291, 297, 322-323, 365, 377, 414
Parti démocratique du Kurdistan (PDK) 283, 304, 343, 383
Parti des Travailleurs du Kurdistan (PKK) 344, 380, 385, 414
Patriarcat 69, 82, 97, 165, 301, 485
Patrie 61, 130, 158, 163, 166, 252, 270, 297, 301
Pauvreté 137, 313, 390, 437-439, 470, 489
Paysans 32, 55-56, 92, 105, 124, 241-242, 289, 293, 359, 390, 443
Pèlerins, pèlerinage 11-12, 16-18, 40, 75, 101, 107, 130, 134, 202, 222, 246, 326, 464, 466-467
Peste 20, 101, 136
Pétrole 72, 122, 210-211, 213-214, 229, 263, 266, 283, 286, 292, 294, 303-304, 306, 310, 313, 315, 317-318, 324-325, 329-330, 344, 348, 350, 364, 366, 377-378, 382-383, 385-387, 414, 425, 436-437, 463
Photographie(s) 83, 125, 158, 326, 476
Piété 34, 45, 124, 314, 319, 472, 485, 488, 491, 494
Poésie 78, 80, 139, 477, 497
Polygamie 19, 450, 456, 458-459
Première Guerre mondiale 8, 13, 76, 78, 81, 124, 135, 139, 157-158, 164, 166-168, 171, 173, 177, 184, 190, 197, 201, 205, 209-210, 222, 232, 238, 240, 257, 273, 483, 500
Presse 76, 78, 80, 99, 111, 116-117, 119, 127, 133, 138-140, 145-146, 149, 153, 155, 157, 159, 162, 224, 243, 270, 275, 301, 373, 413, 471, 495
Prophète 37-38, 41, 43-44, 52, 72, 74-75, 78, 184, 206, 244, 467, 490, 492-493
Propriété foncière 96, 106, 438
Protectorat 67, 113, 115-117, 119-120, 157, 180, 194-195, 204, 210, 257, 261, 287
Protestantisme, protestant 66-68, 76, 98, 107-108

Q

Qajars, qajar(es) 6, 13, 18, 24, 36-37, 41, 46, 65, 74, 80, 93, 124, 152, 188, 205, 266
Question d'Orient 3, 12-13, 83, 126, 174, 328

R

Radio 240-241, 283, 343, 497
Rationalisation 55, 86, 130
Rébellion 59, 152, 155, 224, 283, 303, 325, 343, 346, 350
Recensement 20, 55, 60, 100, 331, 448
Réchauffement climatique 429, 431
Réforme agraire 159, 241, 268-269, 271, 283, 289, 291-293, 319-320, 327
Réformisme 7, 43, 49, 78-79, 140-150, 165, 219, 265, 290, 491
Réfugiés 1, 157, 174, 178, 211, 254, 300, 302, 327, 330, 335, 340, 342, 344, 363, 370, 380-381, 399, 409, 413, 424-425, 427, 442, 447, 466-468, 470, 487, 500
République arabe unie (RAU) 281-284, 286, 290, 303
Répudiation 19, 221, 264, 456, 459
Riz 71, 313

Routes 16-17, 65, 71, 86, 89, 102, 172, 213, 234, 239, 242, 294, 468

S

Sabras 274
Salafisme, salafistes 244, 315, 328, 348, 351, 357, 368, 376, 379, 381, 386, 389-391, 394-395, 399, 408-409, 473, 475, 482, 485-486, 491-498
Savak 267, 319
Scolarisation 173, 230, 295, 449, 460, 471
Seconde Guerre mondiale 209, 223, 230, 233-234, 245, 249, 253-254, 262-264, 273, 344, 424
Sécularisation 88, 143, 147-148, 245, 457, 488, 494-495
Séfarade(s) 233, 274, 479, 482
Sharî'a 30, 37-38, 87, 99, 108, 155, 159, 207, 385, 395, 459, 485-486, 491, 493, 495
Sionisme, sioniste(s) 66, 123-124, 164, 185-186, 193, 196-197, 201, 213-214, 216, 218, 226-228, 231, 238, 247-248, 250, 254-256, 274-276, 280, 293, 296, 341, 391, 401, 404, 406, 480
Socialisme 159, 164, 200, 245, 248, 284-285, 288-290, 293, 302, 347, 353
Société des Nations (SDN) 197-198, 200, 209, 249
Soie 17, 104-105, 133, 233
Soufisme, soufis 17, 32, 37, 41-45, 72-74, 77-78, 96, 127, 190, 206, 348, 386, 453, 491, 493-494, 496-497
Souks 34, 243, 335, 440
Suffrage universel 275, 321-322, 389
Sunna 25, 72, 457, 494
Sunnisme, sunnites 21, 23, 32, 38, 40-41, 72, 127, 130, 144, 148, 151, 168, 203-204, 282, 285, 309, 315, 323, 325, 348, 354, 366-367, 369-371, 380, 382-384, 409, 413, 422-423, 452, 479, 487, 490-492
Syndicat(s) 352, 372, 375, 445

T

Tabac 112, 120-121, 129, 131, 213
Tajdîd 50
Takfîr 349, 494, 496
Tanzîmât 32, 49, 51, 57, 60, 63-65, 67, 69, 84, 86, 90, 94, 113, 117, 141-142, 145, 153, 201, 221, 225
Taqlîd 40, 45, 72, 148
Télévision 341, 343, 433, 452, 473-474, 497
Terre sainte 12, 66, 82, 106-107, 123, 183, 186, 248, 483
Textile 35, 56, 133, 233-235, 313, 359, 470
Théâtre 74, 78, 80, 82, 117, 138, 167, 172, 240, 471
Tombeaux des saints 42, 75
Torture 68, 320, 358, 373, 392, 400, 499
Toudeh 265, 267, 321
Tourisme 235, 238, 318, 346, 359, 392, 447, 463-464
Train 75, 86, 103, 134-135, 176, 204, 433
Transmission 39, 43, 75, 137, 296, 360, 491, 496-497
Tsahal 256, 301, 355, 368, 413
Tunis 18, 23, 31, 35, 39, 48, 76, 90, 95, 104, 106, 312, 314, 378, 496

U

Uléma(s) 24, 32, 37-42, 53, 60-61, 72-74, 80, 99, 110, 118, 126, 130, 137, 141-145, 148-149, 152-153, 155, 159, 168, 204-207, 223, 244, 246, 266, 291, 315, 318, 320-321, 348, 351, 491
Umma 119, 127, 164, 166, 493
Union patriotique du Kurdistan (UPK) 343, 383
Université(s) 39, 56, 89-90, 107, 119, 137, 231, 266, 273, 275, 284, 291, 295, 344, 443, 445, 454-455, 460, 488, 493
Urbanisme, urbanisation 116, 136, 237-239, 306, 318, 335, 376, 439-440, 449
Usines 93, 105, 133, 293-294, 313, 373, 463

V

Villes saintes 17, 39, 127, 168, 180, 231
Voie(s) ferrée(s) 16, 75, 93, 103, 234
Voiles (*hijâb*, *niqâb*) 140, 173, 222, 236, 322, 324, 348, 385, 494, 499

W

Wafd 194, 204, 215, 246, 249, 251, 256, 268, 350
Wahhabisme, wahhabites 45, 52, 55, 71-73, 129, 148, 222, 306, 315, 318-319, 348, 351, 357, 384, 409, 492-493
Waqf 34, 37-38, 40, 55, 87, 291

Y

Yézidis 16, 384, 386, 490
YPG, Unités de protection du peuple 380, 384, 398

Z

Zaydites 16, 128, 191

Index des noms de lieux (villes, pays, régions)

A

Abou Dhabi 286, 292, 310, 316, 436, 477
Afghanistan 3, 6, 13, 18, 24, 65, 127, 172, 306, 324, 327-329, 334, 351, 361, 424, 493
Alep 11, 18, 28, 31, 34-35, 39, 69, 86, 100, 103-104, 106, 108, 127-128, 134, 175-176, 180, 182, 185, 202, 232, 315, 380, 440, 476
Alexandrie 68, 97, 101, 103-104, 108, 134-135, 159, 237, 251, 279, 431, 486
Alger 23, 28, 31, 53, 104, 325-326, 338, 352, 433
Algérie 13, 20-21, 23, 38, 53, 59, 63-64, 73, 106, 127, 274, 279, 284, 311-312, 314, 318, 350, 352, 377-378, 395, 439, 451-453, 456, 459, 466, 479, 490
Allemagne 12, 89, 93, 111, 122, 124, 168, 172, 186, 189, 216, 250, 252-253, 411, 479
Amman 256, 281, 440, 442
Anatolie 11, 14, 16, 19, 21, 32, 35, 39, 55-56, 66, 94, 96, 103, 106-107, 127, 133-135, 154, 160-161, 163, 169, 174-178, 180, 182, 187-191, 197-198, 219, 230, 483
Angleterre 13, 24, 55, 67, 69, 77, 153, 206, 279, 328
Arabie Saoudite 5, 72, 210, 219, 223, 225, 243, 253, 257, 263, 277, 279, 284, 286-288, 292, 295, 299, 306, 310-311, 315-318, 321, 324, 327-330, 348, 350-351, 353-354, 357, 361, 365, 369, 375, 379-381, 384, 386, 391, 407-409, 413, 422, 427, 434, 436, 439, 445, 451, 453-454, 464-467, 469, 477, 483, 486, 488, 490, 492-493
Asie centrale 3, 6-7, 14, 16-17, 21, 25, 42, 45-46, 75-76, 144, 158, 188, 519
Autriche 12, 25, 52-53, 84, 111, 155, 228, 425

B

Bagdad 23-24, 42, 72, 94-95, 102, 104, 121-122, 126, 134, 144, 170, 172, 176, 180, 182, 186-187, 192, 203, 235, 237-239, 243, 262, 274, 276-279, 282-283, 285, 287, 343, 365-366, 382-383, 427, 435, 477, 480, 485, 490
Bahreïn 213, 229, 292, 304, 316-317, 324, 350, 384, 406-407, 431, 436, 445, 460, 463, 474, 488
Bakou 24, 150, 187-188
Balkans 11-12, 25, 29, 31, 52-53, 82-83, 114-115, 126, 157, 163, 174-175, 425
Bassora 72, 102, 121, 170, 180, 182, 192, 203, 235, 286, 325-326
Beyrouth 4, 66, 76, 89-90, 95, 102-105, 107-108, 117-118, 121-122, 131, 133-136, 139, 144, 159, 176-177, 180, 185, 193, 202, 210, 232-233, 235-238, 240, 243, 282, 284, 290-291, 296-297, 303, 312, 332, 334-335, 354, 368-369, 435, 440-442, 463-464

C

Canal de Suez 57, 91, 103, 112, 118, 121, 168, 170, 213, 215, 266, 270, 278, 300, 310, 313, 392
Caucase 11, 13, 17, 24, 41, 65, 100, 112, 115, 150, 160, 169-170, 175, 187, 251, 254, 328, 497, 500
Cisjordanie 256, 281, 296, 298, 312, 337-338, 340, 342, 350, 355, 399-400, 402, 435, 443, 464, 483
Constantine 51, 53, 223

D

Daghestan 24, 328, 497
Damas 33-34, 39, 68, 86, 94, 103, 108-109, 118, 121, 125, 134, 136, 144-145, 176, 180-182, 185, 192-193, 196, 201-

202, 232, 237, 240, 282, 284-285, 326, 332, 360, 368, 379-381, 442
Détroits 48, 84, 172, 188, 197
Djedda 5, 18, 48, 71, 102, 108, 222-223, 286, 315, 353
Doha 440, 443, 476, 490
Dubaï 386, 433, 436, 440, 463-465, 472, 476

E

Égypte 4, 8, 11-12, 14, 16, 18, 20, 23-24, 29, 32-33, 35, 39, 42, 49-57, 59-64, 67-68, 70, 72, 75-77, 80, 88, 91, 94, 100, 103, 105-107, 110, 112-118, 120, 127-128, 131, 133-134, 136-137, 139, 142-143, 145, 147, 159, 164-170, 173, 180-181, 185-186, 188, 194-196, 204, 206, 210, 214-215, 222, 224-225, 227-228, 230, 233-235, 237, 239-242, 244, 246, 249, 251, 253, 255-256, 261-264, 266-268, 270, 274, 277-282, 284, 286-290, 292-294, 296-297, 299-300, 305-307, 310, 312-313, 315, 317-318, 321, 330, 349-350, 352-353, 358, 360, 365, 372-377, 380, 388-392, 395, 399, 407, 413, 427, 429, 431, 433, 436-440, 442-445, 447-449, 451, 453, 456-461, 463-466, 468-471, 473, 478-480, 483-488, 494, 496
Émirats arabes unis 286, 295, 304, 311, 316-317, 384, 392, 431, 445, 460, 463, 465, 469
États-Unis 91, 106-107, 123, 188, 195, 198, 214, 232, 254-255, 267, 272, 276-280, 291, 300, 304, 307, 310-312, 316, 319, 321, 325, 328-329, 338, 342, 344, 347, 354, 361, 364-366, 380, 382, 384, 386-387, 391, 413, 431, 438, 444, 469-470, 480, 489, 497

F

France 3, 7, 12, 30, 47, 49, 53-56, 59, 63, 67-69, 80, 83-84, 89, 104, 107, 109, 113, 122-123, 159, 168, 180-182, 191-193, 195-197, 201, 210-211, 213, 215, 228-229, 233, 249, 252, 257, 274, 276, 279, 290, 296, 304, 320, 330, 357, 364, 369, 379, 384, 392, 411, 438, 465, 469, 480, 489

G

Gaza 1, 239, 256, 279, 296, 298, 312, 337, 339-342, 350, 355, 399, 430, 438, 443, 464, 483
Golan 298, 310, 312, 337, 435
Golfe Persique 18, 65, 116, 119-120, 122, 181-182, 188, 203, 262
Grande-Bretagne 63, 65, 69-70, 89, 93, 103, 111-113, 115, 117, 119-120, 122, 150, 157, 166, 168, 172, 177, 180-182, 185, 188, 192, 195, 197, 203-205, 210-211, 213, 215, 225, 232, 254, 257, 262, 264, 266, 269, 276-279, 283, 288, 296, 303, 364, 469, 497

H

Hama 121, 134, 182, 315, 381
Hedjaz 56, 75, 100, 125, 134, 145, 169, 171-172, 180, 183-185, 191, 193, 196, 203, 206, 210, 222-223, 225, 353, 467, 493
Homs 182, 381, 486

I

Inde 13-14, 17-18, 21, 23-25, 42, 45-46, 54, 65, 73-76, 116, 120, 122, 127, 135, 144, 185-186, 194, 203, 206, 254, 290, 468, 470
Indonésie 7, 17, 45, 75, 234, 277
Irak 1, 3, 9, 11-12, 17, 21, 27, 40, 52, 65, 74-75, 86, 94, 169, 192-193, 200, 203-204, 210-211, 213-215, 218-219, 223-225, 227-228, 230-233, 237, 248, 250-251, 253, 255-256, 262-265, 270-271, 274, 277, 280-286, 292-294, 301, 303, 305-306, 309-312, 316-317, 319-326, 329-331, 334, 343-344, 350, 354, 360-361, 364-367, 381-385, 391, 399, 409, 414, 426, 435, 437-440, 453, 456, 459, 467-468, 474-475, 477, 479-480, 483-484
Iran 2, 6, 8, 13-14, 16, 18, 21, 23-25, 27, 35-36, 38-41, 47, 50-51, 59, 62, 64-65, 70, 74-78, 80, 86, 92-94, 101, 103, 115, 117, 120-122, 124, 127, 129-131, 133, 135, 149-150, 152-153, 157, 159-160, 163, 167-169, 172, 174, 187, 195-197, 203, 205, 210, 213-214, 219, 221-222, 224-225, 229-232, 237, 241, 249, 251, 253, 257, 263, 265-267, 277, 289, 291-296, 303-304, 306, 310, 316, 319-327, 329, 331, 333-334, 343, 353-354, 356, 369, 374, 380-381, 383, 406-409, 412-413, 424-425, 427, 431, 436, 439-440, 444, 450, 456-458, 461, 464-468, 470, 476-479, 483-484, 490, 492, 495
Istanbul 11-12, 17, 19, 33-36, 38-39, 48, 56, 63-64, 76, 78, 84, 88, 90, 92, 95, 97-98, 102, 104, 107-108, 111, 118, 121, 125, 128, 130-131, 133-137, 153,

155-156, 159, 168, 170, 173, 175, 177-178, 180-181, 184, 187, 189-190, 199, 201, 220, 232, 235, 237, 272, 296, 346, 414, 435, 440, 442, 465, 476
Italie 12, 55, 84, 111, 182, 197, 224, 250

J

Jérusalem 1, 12, 39, 66-67, 69, 82, 94-97, 101-103, 106-108, 123, 126, 180, 185, 192, 202, 207, 214, 216, 231, 236, 239, 246, 250, 254, 256, 264, 297-298, 311-312, 315, 326, 337, 340-342, 402
Jérusalem 315
Jordanie 3, 11, 94, 96, 255-256, 262, 264, 278-284, 295-298, 300-302, 304, 309, 311, 313-314, 317, 329, 335, 338, 340, 350, 354, 358, 360, 380, 384, 398-399, 404, 424, 431, 436-438, 440, 443, 447, 451, 456, 458-459, 463, 465-466, 468, 470

K

Kabylie 16, 53, 439
Karabagh 24
Koweït 120, 180, 210, 213, 218, 229, 286, 292, 295, 310, 316-317, 325, 329-330, 350, 431, 436, 445, 453, 463, 465, 488
Kurdistan 12, 14, 16, 66, 68-69, 73, 94, 107-108, 182, 191, 283, 303, 330, 343-344, 346, 383-385, 414, 440, 468, 470, 484, 486

L

Le Caire 4, 18, 20-21, 24, 33-36, 39, 45, 48, 63-64, 77-78, 103-104, 113, 117-119, 133-140, 143, 145, 153, 158, 161, 181, 183, 194, 203, 207, 223, 231-232, 236-237, 239, 240-241, 243-244, 246, 251, 253, 266-268, 282, 295, 297, 302-303, 312, 319, 349, 359, 375, 392, 427, 433-434, 436, 439, 441-443, 453, 464-465, 470, 478, 490, 493, 499, 506, 510
La Mecque 11, 17, 52, 55, 101, 126, 128, 136, 181, 183, 207, 210, 222, 246, 315, 318, 353, 466-467
Liban 3, 11, 19, 40, 74, 165, 173, 193, 202, 210, 213, 215-216, 224-225, 227-228, 230-231, 233, 235-236, 241, 245-246, 252-253, 255-256, 279, 281-284, 289-291, 295, 300, 302-304, 306, 309, 311-313, 317, 331-335, 342-343, 350, 354-356, 360, 368-370, 380, 386, 398-399, 424, 435, 437, 440, 443-445, 451-453, 456, 458, 460, 463, 465-466, 468-470, 479, 484, 488, 490
Libye 215, 219, 251, 309, 311-312, 318, 329, 350, 360, 365, 376-378, 391, 395, 426-427, 438, 453, 475, 479, 486

M

Malaisie 7
Maroc 6, 8, 11, 13, 16, 18, 20-21, 23, 26-27, 31, 35-39, 41, 47, 50-53, 59-60, 63-64, 68-70, 73, 77-78, 80, 93, 105-106, 109, 124, 126, 157, 214, 274, 284, 309, 311-312, 314, 330, 350, 358, 360, 377-378, 439, 452, 457, 459, 469, 479-480, 493
Marseille 35, 46, 102
Médine 11, 17, 39, 43, 52, 55, 75, 118, 126, 134, 181, 183-184, 222, 315, 467, 492
Méditerranée 12, 23, 48, 67, 102-104, 115-116, 163, 181-182, 203, 211, 213, 235, 237, 387, 437
Mer Caspienne 93, 187, 221
Mer Rouge 17-18, 48, 71, 102, 108, 118, 128, 170, 181, 183, 223, 318, 392
Mésopotamie, provinces mésopotamiennes 120, 122, 127, 129, 131, 162-163, 169-170, 172, 175, 182, 186-187, 191, 197, 202, 230
Mont-Liban 16, 29, 32, 48, 66-67, 69, 79, 90, 94, 96, 104-105, 107-109, 131, 133, 163, 173, 180, 182, 192-193, 196
Mossoul 33, 107, 175, 180, 187, 189, 192, 197, 200, 203, 210-211, 213, 283, 367, 382-386, 484, 486-487, 496

N

Najd 45, 72, 129, 131, 181, 191, 210, 222, 225, 409

O

Oman 120, 286, 303, 311, 317, 440, 445, 464, 469, 488
Oran 23, 53

P

Pakistan 277, 327-328, 361, 424
Palestine 3-4, 11-12, 55, 66-67, 69, 82, 106-107, 123-124, 135, 169, 182, 185-186, 192-193, 197, 201-204, 210, 213-214, 216, 218, 224, 226-228, 231-233, 235-236, 241, 245, 247-250, 254-257, 264, 270, 274, 296-297, 300-301, 335, 356, 361, 398-399, 451, 474

Péninsule Arabique 11, 14, 17-18, 163-164, 180, 184, 187, 191, 193, 206, 213, 222, 224, 284, 286, 292, 295, 306, 317, 408, 440, 451, 469
Perse 11, 24, 65-67, 107, 172, 175, 221, 326

Q

Qatar 120, 180, 213, 304, 310, 316-318, 348, 350, 377, 379-380, 384, 389, 391, 431, 436-437, 440, 445, 460, 464-465, 469, 472, 475-477, 483, 486, 488

R

Raqqa 294, 382, 385, 388, 398, 486-487, 496
Riyad 129, 223, 252, 295, 408, 431, 434, 455, 463
Rojava 397-398
Royaume-Uni 12, 65, 84, 379
Russie 12-13, 18, 21, 24-25, 30, 52-53, 64-65, 67, 69-70, 79-80, 84, 86, 111, 115, 122, 124, 133, 149, 153, 157, 160-161, 163-164, 168-169, 174-175, 182, 186, 188, 328, 380, 384, 387, 412, 469

S

Saada 128
Sanaa 128, 191, 288, 408, 476
Sinaï 118, 169-170, 185, 298, 310, 312, 318, 337, 391-392, 399, 436-437, 439
Smyrne (Izmir) 17, 90, 98, 102-103, 105, 108, 121, 123, 131, 135, 178, 182, 189, 197, 199-200
Soudan 17, 20, 55-56, 94, 100, 117-118, 204, 262, 268, 311-312, 328-329, 350-351, 356, 424, 429, 435, 439
Syrie 1, 3-4, 11, 14, 19, 23-24, 27-28, 35, 54-56, 67-68, 72, 86, 96, 100, 106-107, 123, 131, 170, 173-174, 176, 180, 182-183, 186-187, 191-193, 196-198, 200-203, 210-211, 213-215, 222, 224, 230, 233, 235, 245-246, 252-253, 255-256, 263, 265, 270-271, 277, 280-281, 284-285, 289, 292-294, 296-298, 301, 305, 309-315, 317, 326, 330-331, 343, 350, 355, 358, 360, 365, 368-370, 372, 374, 379-382, 384-385, 387, 391, 398, 413-414, 422, 424, 426-427, 435, 437-438, 440, 445, 447, 451, 453, 458-459, 468, 470, 475, 483-484, 486-487, 493, 496

T

Téhéran 24, 36, 40, 77, 86, 130, 135, 150, 152, 172, 195-196, 205, 221, 231, 237-238, 266-267, 319-320, 324-326, 369, 384, 433
Territoires occupés 299-300, 311, 337, 339-340, 342, 355, 402, 404, 435, 439, 463, 468-469
Transjordanie 203, 210, 218, 223-225, 253, 256
Tripoli de Libye 376-377
Tripoli de Syrie, Tripoli du Liban 61, 96, 144-145, 185, 213, 247, 282, 368
Tunisie 13, 20, 23-24, 31, 35, 51, 53, 59, 63, 68, 70, 77, 79-80, 90, 92, 104-106, 108-110, 113-116, 120, 127, 142, 144, 274, 311-312, 314, 318, 350, 358, 372-375, 377-378, 388-389, 394-395, 413, 427, 431, 439, 442, 444-445, 449, 451, 453, 456-458, 466, 469, 479, 494
Turquie 2, 13, 50, 59, 97, 103, 158, 167, 177-178, 180, 191, 199-201, 206, 210-211, 219, 221-222, 224-225, 227-230, 232, 234, 237, 241, 243-244, 249, 253, 257, 270, 272-273, 277, 292-295, 304, 319, 330, 343-344, 346-347, 350, 353, 356, 358, 360, 377, 380-383, 385-387, 411-414, 424-425, 427, 431, 437, 439-440, 443-445, 450, 453, 456, 458, 463-466, 468, 470, 474, 476, 478-479, 483, 490, 496

U

URSS 199-200, 205-206, 224, 254-255, 257, 263, 277, 279-280, 283, 290, 300, 303, 313, 325, 327-329, 387, 412

Y

Yémen 11, 14, 16, 72, 94, 122, 128, 154, 169-170, 191, 210, 214, 219, 223, 245, 253, 262, 264, 274, 284, 286-288, 299, 303, 311-313, 317, 328-329, 350, 354, 360, 407-408, 422, 426, 430, 438-440, 456, 460, 474-475, 479

Table des cartes et des tableaux

Carte 1.	Un espace marqué par l'aridité	15
Carte 2.	Les langues du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord	22
Carte 3.	L'Empire ottoman vers 1830	58
Carte 4.	L'Empire ottoman vers 1900	132
Carte 5.	L'Iran vers 1910	151
Carte 6.	Le Moyen-Orient pendant la Première Guerre mondiale	171
Carte 7.	Les discussions autour de l'avenir de l'Empire ottoman	179
Carte 8.	Le Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres	212
Carte 9.	Les plans de partage de la Palestine et la création de l'État d'Israël	217
Carte 10.	L'Arabie Saoudite et ses frontières	220
Carte 11.	Le Moyen-Orient au début des années 1970	308
Carte 12.	Le Liban, pays morcelé et occupé (1975-2005)	336
Carte 13.	L'Irak en guerre et sous embargo	345
Carte 14.	La question palestinienne en 2016	403
Carte 15.	Jeunesse et inégalités en 2011	432
Carte 16.	Des États autoritaires et corrompus	446
Tableau 3.1.	La population de l'Empire ottoman (1830-1882)	101
Tableau 3.2	La population urbaine (1830-1880)	102
Tableau 6.1.	Les pays sous domination britannique et française dans l'entre-deux-guerres	258-259

Table des matières

Introduction 1

Chapitre 1 **Le Moyen-Orient vers 1800** 11
(Catherine Mayeur-Jaouen)
Quelques notions : Orient, entités politiques, frontières 11
Traits géographiques : de forts contrastes, de fortes contraintes 13
Une démographie d'Ancien Régime, l'essor du XIXe siècle 19
Héritages historiques : ruptures et continuités 21
Une culture commune, des identités multiples 25
Le pouvoir : le sultan et l'administration ottomane 29
Fiscalité, commerce et artisanat 33
Le pouvoir dans l'Iran qajar et le Maroc alaouite 36
Prégnance de l'islam : droit, ulémas, soufisme 37
Des « Lumières » musulmanes ? 43
Et l'Europe ? Du « mythe de croisade » aux capitulations et aux relations diplomatiques 46

Chapitre 2 **Le début des réformes au Moyen-Orient (1774-1856)** 49
(Catherine Mayeur-Jaouen)
Premiers reculs importants de l'Empire ottoman, premières réformes militaires et civiles dans l'Empire ottoman et au Maroc, l'Expédition d'Égypte 52
L'Égypte de Méhémet Ali et de ses successeurs 55
La première phase des *tanzîmât* ; le tournant des années 1830-1840 57
Réformes au Maroc et en Iran 64
Missions, communautés, peuples 66

Économie et transfert de technologie, adaptation, pressions 69
Mouvements religieux de l'islam sunnite et chiite 71
Le tournant de l'imprimerie 75
Conclusion : réformes et discordances des temps 79

Chapitre 3 **Les réformes à l'heure de l'expansion économique européenne (1856-1882)** 81
(Chantal Verdeil)
La guerre de Crimée 82
L'accélération des réformes : des États en mouvement 84
Accélération, basculement dans l'économie-monde dominée par l'Europe 99
La crise des années 1876-1882 110

Chapitre 4 **Politiques impériales, révolutions constitutionnelles, nationalismes (1882-1914)** 115
(Anne-Laure Dupont)
Protectorats et impérialismes européens 116
La résistance des Empires ottoman et qajar. La politique du califat 124
Économies et sociétés du Moyen-Orient vers 1900 130
La diffusion du réformisme musulman 141
Le temps des révolutions 149
L'éclosion du nationalisme 160

Chapitre 5 **La Première Guerre mondiale et l'avènement du Moyen-Orient post-ottoman (1914-1924)** 167
(Anne-Laure Dupont)
Les États et les sociétés du Moyen-Orient dans la guerre 167
Le génocide arménien et assyro-chaldéen 174
L'enjeu du monde arabe 180
La victoire de l'Entente, l'après-guerre et la diffusion du nationalisme 186
Du traité de Sèvres à l'abolition du califat, la naissance conflictuelle d'un nouvel ordre politique 196

Chapitre 6 **Constructions nationales et étatiques (1923-1948)** 209

(Chantal Verdeil)

Hégémonie britannique, présence française, intérêts américains 210

Quatre États indépendants : Turquie, Iran, Arabie Saoudite et Yémen 219

Une construction étatique troublée : Constitutions, armées, lois sur la nationalité, politiques éducatives et linguistiques 224

La création d'une économie nationale 233

Croissance des villes, prégnance des campagnes 235

Effervescence intellectuelle et nouvelles formes de mobilisation politique 243

La Seconde Guerre mondiale : reprise en main britannique, indépendances des États sous mandat français 249

La création de l'État d'Israël 254

Conclusion : des indépendances inachevées 257

Chapitre 7 **Apogée des nationalismes, régimes révolutionnaires et politiques de développement (1952-1970)** 261

(Anne-Laure Dupont)

De la Seconde Guerre mondiale à la dictature nassérienne, une crise révolutionnaire 262

Irak, Syrie, Turquie, Israël : des expériences démocratiques au Moyen-Orient 270

Le poids de la politique étrangère. La crise de Suez et ses conséquences (1955-1961) 276

Les années 1960 : « guerre froide arabe » et creusement des antagonismes idéologiques 284

L'enjeu du développement 288

Guerre des Six jours, fedayin et peshmergas : une conflictualité grandissante 296

Chapitre 8 **Dictatures militaires, affirmation des pays du Golfe et montée de l'islam politique (1970-2003)** 305

(Catherine Mayeur-Jaouen et Chantal Verdeil)

Le nouveau visage de l'Égypte : de la Guerre d'octobre 1973 aux accords de Camp David 307

Autoritarisme, néolibéralisme, puritanisme 313

L'affirmation du Golfe, pôle de richesse et espace de conflits 316

La révolution iranienne, la République islamique et les conflits des années 1980 319

La gauche nationaliste à l'épreuve de la guerre du Liban et de la question palestinienne 331

Naissance d'un Kurdistan autonome en Irak, essor de la droite conservatrice et religieuse en Turquie 343

Les multiples visages de l'islam politique 347

Une violence omniprésente 358

Chapitre 9 **Depuis 2003, une « histoire pleine de bruit et de fureur ». Conflits, révolutions, désagrégations** 363

(Catherine Mayeur-Jaouen)

L'invasion de l'Irak (2003) : la boîte de Pandore 364

Le Liban de « l'*intifâda* de l'indépendance » à l'effondrement 368

Les « révolutions » arabes (Tunisie, Égypte, Libye, Syrie) 371

L'État islamique : une menace toujours présente 381

Des Frères musulmans au pouvoir à la contre-révolution conservatrice en Égypte et en Tunisie 388

La Syrie exsangue et morcelée 397

Le conflit israélo-palestinien : colonisation, séparation, normalisation 398

Dans la péninsule Arabique : l'Arabie Saoudite, le Yémen et leurs voisins 406

Turquie : domination de l'AKP et dictature présidentielle 411

Les paradoxes de la République islamique d'Iran 417

Conclusion : crise des réfugiés, difficultés économiques, fragilité politique 424

Chapitre 10 **Milieux et sociétés du Moyen-Orient aujourd'hui : dynamiques et contrastes** 429

(Catherine Mayeur-Jaouen et Chantal Verdeil)

Dégradation de l'environnement et croissance des inégalités 429

Croissance effrénée des villes ; urbanisation (c'est-à-dire destruction) des campagnes 440

Syndicats, ONG et associations dans des pays autoritaires 444

Mutations des familles, poids des jeunes, nouvelle place des femmes 448

Économie de la rente, mondialisation et endettement 463

Un espace d'intenses circulations : pèlerins, déplacés, réfugiés, migrants 466

Médias et vitalité culturelle 470

Musulmans, juifs et chrétiens, sunnites et chiites : des clivages confessionnels exacerbés 479

L'islam et les musulmans aujourd'hui : des individus nombreux à la recherche d'une éthique islamique (*akhlâq*) 491

Conclusion : le Moyen-Orient mondialisé 498

Bibliographie 501

Sitographie 519

Règles de tranlittération 521

Index des notions, noms de peuples, noms de communautés 523

Index des noms de lieux (villes, pays, régions) 531

Table des cartes et des tableaux 535

263064 - (I) - OSB 70 - BEP - MSN
Imprimerie CHIRAT - 42540 Saint-Just-la-Pendue

Dépôt légal : mars 2023

Imprimé en France