



HAL
open science

La Montagne : un espace de partage et de ruptures.

Dima de Clerck

► **To cite this version:**

Dima de Clerck. La Montagne : un espace de partage et de ruptures.. Institut Français du Proche-Orient. Liban : espaces partagés et pratiques de rencontre., Institut Français du Proche-Orient, pp.43-83, 2008, Les Cahiers de l'IFPO. halshs-00326892

HAL Id: halshs-00326892

<https://shs.hal.science/halshs-00326892>

Submitted on 6 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La Montagne¹ :

un espace de partage et de ruptures

Dima de Clerck

Plusieurs violences de masse ont trouvé leurs historiens, tandis que d'autres sont abandonnées à l'indifférence générale ou demeurent taboues car inavouables dans le contexte honteux et douloureux des guerres civiles. Parmi ces violences négligées mais non négligeables, se trouvent les tueries et massacres qui ont secoué le sud du Mont-Liban, région mixte druzo-chrétienne, de 1975 à 1989, en particulier lors de la « guerre de la Montagne » (*harb al-jabal*) de 1982-1983.

Il n'est pas dans mon propos de faire une histoire de la guerre de la Montagne, en traitant notamment de ses aspects controversés ou de ses épisodes successifs, qui sont mal connus, ni d'analyser les stratégies de ses différents protagonistes. Je me contenterai de cette brève introduction historique qui annonce la rupture de la « coexistence » entre druzes et chrétiens dans la Montagne.

Dès l'été 1975, la guerre avait insidieusement atteint la Montagne, où des actes d'intimidation avaient été lancés à l'endroit de nombreux individus, de confession chrétienne notamment, accusés de sympathie pour les partis de droite², les sommant de quitter certaines régions.³ Ainsi, des familles entières ont été contraintes de quitter quasi définitivement la région. En parallèle, dans certains villages, des comités formés des « anciens » des deux communautés druze et chrétienne, chargés de régler les conflits intercommunautaires et de préserver la stabilité et la paix avaient décidé d'un commun accord d'en « éloigner », entre autres, certains jeunes chrétiens

¹ Le mot Montagne que j'ai choisi d'écrire avec un *M* majuscule, désigne l'entité géographique Sud de la province (*muhâfaza*) du Mont-Liban, abritant les villages mixtes druzo-chrétiens, et qui englobe une partie des *caza* (districts) de Baabda et du Metn-Nord (le Haut-Metn) ainsi que les *caza* du Chouf et de Aley. Contrairement à son extension nord qui est désignée par les noms des districts qui la composent, tels que le Kesrouan, Jbeil, etc., la partie sud du Mont-Liban, désignée par *al-jabal* (la Montagne) impose en ce sens un statut propre et traduit une connotation plus historique que géographique. Jusqu'à une époque tardive du XVIIIe siècle, cette « Montagne » était désignée par deux noms, la Montagne des druzes (*Jabal al-durûz*) ou la Montagne du Chouf (*Jabal al-Chûf*). Le Nord du Mont-Liban était désigné par l'appellation de Mont-Liban (*Jabal Lubnân*). Après l'expansion des maronites dans la partie sud, c'est à dire dans Jabal al-Chûf, le nom de Mont-Liban s'est généralisé à toute la montagne libanaise. Cette appellation fut entérinée lors de la création du Liban en 1920, sous l'influence de l'historiographie maronite. Malgré cela, le sud du Mont-Liban, à défaut de garder l'appellation « *Jabal al-durûz* » ou celle de « *Jabal al-Chûf* », est devenu pour les Libanais « la Montagne » (*al-jabal*), ce qui sous-entend les précédentes appellations. Pour plus d'informations, je renvoie à la thèse d'Ahmad Beydoun (1984), p. 44-50. Il est cependant intéressant de noter que tous les Libanais, qu'ils soient originaires de la Montagne ou pas, qu'ils soient druzes ou chrétiens, désignent cette partie du Mont-Liban par la Montagne.

² Le parti Kataëb, le Parti National Libéral (PNL), le Tanzim (*harakat al-muqâwama al-lubnâniyya*), etc.

³ Ces « avertissements » pouvaient prendre la forme de conseils musclés, menaces, plastiquages de voitures, dynamitages de maisons, enlèvements, actes isolés de liquidation ou de meurtre.

susceptibles de créer des problèmes. Entre 1975 et 1976, environ 100 000 chrétiens ainsi que de nombreux druzes du district de Baabda avaient fui la région mixte de la Montagne⁴, suite à l'escalade de la violence. Ne sont plus restés dans les villages que les chrétiens sans affiliation politique affichée ou ceux qui étaient ouvertement affiliés aux partis de gauche.⁵ En mars 1977, à la suite de l'assassinat de Kamal Joumblatt, 177 civils chrétiens, toutes confessions et appartenances politiques confondues, sont massacrés dans cinq villages du Chouf⁶. D'autres aussi sont massacrés dans une église à Brîh en août 1977, conduisant plus de 25 000⁷ chrétiens à abandonner la région et à s'installer dans les banlieues nord et est de Beyrouth, non équipées pour les recevoir. Le renversement des alliances⁸ en 1978 favorise le retour des déplacés druzes dans le *caza* de Baabda. La « guerre de la Montagne » éclate insidieusement dès les premières semaines de l'invasion israélienne du Liban en juin 1982. Forts d'un soutien israélien potentiel, des chrétiens originaires de la région réintègrent leurs villages. Beaucoup sont armés et appartiennent aux Forces libanaises dirigées par Bachir Gemayel qui les renforcent de miliciens étrangers à la région. Ce qui ne tarde pas à provoquer des tensions et des confrontations armées entre membres des Forces libanaises (FL) et membres du Parti socialiste progressiste (PSP), sous l'œil vigilant de l'occupant israélien qui n'hésite pas à monter l'un contre l'autre les deux camps et à leur faciliter le transit d'armes. Les guet-apens, enlèvements et meurtres s'enchaînent. Lors de l'été 1982, la guerre ouverte est déclarée dans certains villages mixtes, notamment Brîh (Chouf) et Kfarmatta (Aley). L'Armée libanaise venue sécuriser la région est prise pour cible par le PSP qui l'accuse de partialité et de connivence avec les FL. L'assassinat de Bachir Gemayel en septembre 1982, suivi des massacres de Sabra et Chatila, enveniment la situation. En février 1983, des quartiers chrétiens de Aley sont attaqués au

⁴ Certains chrétiens réintègreront leurs villages au cours du premier trimestre de 1977 sous la protection de la Force arabe de dissuasion (FAD).

⁵ Leader du Parti socialiste progressiste (PSP), chef du Mouvement national libanais (MNL) et leader druze (*za'im*), Kamal Joumblatt défie ouvertement la politique syrienne à laquelle ont adhéré la communauté internationale et les Libanais musulmans sunnites et chrétiens maronites. Le projet de réforme que cette politique propose introduit des modifications au Pacte National de 1943 et donne aux musulmans plus de pouvoir au détriment de celui détenu par les maronites. Le MNL rejette ce projet de réforme sous prétexte qu'il ne constitue pas une réelle abolition du confessionnalisme au Liban et qu'il place la Résistance palestinienne sous la tutelle syrienne. En mars 1976, l'offensive lancée par Kamal Joumblatt et le MNL dans la Montagne a entraîné le massacre de chrétiens à Abâdiyyeh (Baabda), à Mtayn, Tarchich et 'Ayntûra (Haut-Metn), et plus tard à Mansûriyyeh (près de Bhamdoun). La contre-offensive lancée par les Syriens et à laquelle ont participé les phalangistes, en septembre de la même année, a mené au massacre de druzes dans les localités de Salfîma et Arsoun (Baabda), puis de chrétiens à Ma'âsir Beiteddine (Chouf).

⁶ Ma'âsir al-Chouf, Mazra'at al-Chouf, Bârûk, Butmi et Kfarnabrakh. Le village chrétien de Dayr Dûrît (Chouf), proche du lieu de l'assassinat de Kamal Joumblatt, a, en outre, été entièrement détruit. Rien n'a jamais indiqué cependant que les « chrétiens » étaient impliqués dans cet assassinat. Walid Joumblatt dira lors d'une allocution dans le cadre du dialogue national de mars-juin 2006 que 300 chrétiens périrent massacrés dans le Chouf suite à l'assassinat de Kamal Joumblatt, qu'il impute par ailleurs aux Syriens. Cet événement constitue un premier acte de dérive communautaire dans la Montagne, puisque la majorité des personnes massacrées étaient des partisans ou des sympathisants des Joumblatt.

⁷ Pour les chiffres évoqués, cf. Labaki et Abou Rjeily (1993).

⁸ Le 7 février 1978, la confrontation armée qui éclate près de l'Ecole militaire à Fayadiyeh entre l'armée libanaise et les forces syriennes marque la rupture entre le régime syrien et les chrétiens libanais qui prennent fait et cause pour leur armée, et consacre le basculement des alliances par la projection des druzes du PSP sous Walid Joumblatt dans le giron de Damas.

vu et au su des Israéliens. La guerre de la Montagne atteint son paroxysme en septembre 1983, dans la foulée du retrait israélien du Chouf et de Aley⁹, avec le début d'une série de massacres¹⁰ et de combats meurtriers entre druzes du PSP, aidés des forces de gauche¹¹ et de l'armée syrienne, et les chrétiens des Forces libanaises sous l'effet du volontarisme de Samir Geagea. Dès le 7 septembre, plus de 15 000 chrétiens parmi lesquels les miliciens des FL et les rescapés des massacres de la Montagne, se réfugient à Dayr al-Qamar où ils se retrouvent assiégés jusqu'au 15 décembre. Février 1984 marque la fin de la guerre de la Montagne avec la victoire du PSP dans le Chahhâr-Ouest (Aley). Une vingtaine de milliers de druzes qui avaient fui cette localité en septembre 1983 y retourneront à partir du 14 février 1984. Le bilan de la guerre de la Montagne de septembre à décembre 1983 est lourd : parmi les chrétiens, on recense plus de 160 000 déplacés, 2 700 civils « disparus », 1 155 civils et 368 miliciens des FL tués¹². On estime à 207 le nombre de civils druzes tués et à 324 le nombre de miliciens du PSP tués¹³ pour la même période.

Le document d'Entente nationale signé à Taëf le 22 octobre 1989 met officiellement fin à la guerre civile libanaise et pose les fondements du pacte de coexistence (*mîthâq al-'aych al-muchtarak*). Plus de quinze ans après la fin des combats en 1990, malgré les discours officiels et la visite historique du Patriarche maronite dans le Chouf, en août 2001, pour sceller la « réconciliation »¹⁴, la méfiance entre les druzes et les chrétiens règne toujours dans la Montagne. Alors que le ministère des Déplacés¹⁵ (MD) a achevé sa mission dans toutes les régions libanaises et qu'il est question de le dissoudre, les seuls villages qui ne sont pas parvenus à une réconciliation

⁹ Les Israéliens se sentent trompés par les milices chrétiennes qui refusent de combattre leurs compatriotes musulmans après le siège de Beyrouth. Le 3 septembre 1983, leur retrait prompt et soudain de la Montagne provoque le début des hostilités. Le traité de paix du 17 mai 1983 entre Israël et le Liban est avorté, combattu politiquement par les Syriens et les forces et partis de gauche. Les Israéliens, ne parvenant pas à asseoir au Liban un gouvernement capable de poursuivre un processus de paix, relancent l'idée de partage du Liban en cantons. Le ministre des Affaires étrangères israélien Moshe Arens dévoile sa sympathie pour l'établissement d'une nation druze.

¹⁰ Le 31 août : Bmariam, 34 chrétiens ; le 5 septembre : Kfarmatta, 107 druzes ; le 6 septembre : Bhamdoun, 334 chrétiens ; le 6 septembre : plus de 20 druzes dans le Chahhâr ; le 9 septembre : Ma'âsir al-Chouf, 64 chrétiens ; d'autres tueries et massacres de chrétiens auront lieu dans plus d'une vingtaine d'autres villages entre le 9 et le 16 septembre.

¹¹ Forces palestiniennes dissidentes d'Abû Mûsâ (Fath al-Intifâda) et d'Ahmad Jibrîl (Front populaire pour la libération de la Palestine-Commandement général).

¹² Labaki et Abou Rjeily (1993) : les chiffres sont pour 1983. Les pertes miliciennes de la bataille du Chahhâr de 1984 ne sont pas comprises dans les chiffres avancés.

¹³ Victimes druzes pour les derniers 4 mois de 1983. Source : le centre des archives du PSP.

¹⁴ On désigne par « réconciliation » le processus politique entamé dès 1993 par le gouvernement afin de rétablir les relations entre druzes et chrétiens, de permettre le retour de ces derniers dans leurs villages après plus de 10 ans d'exil et de désamorcer toute éventualité de recours à la vengeance qui pourrait accompagner ce retour. Le ministère des Déplacés est chargé d'organiser et d'animer les réconciliations entre druzes et chrétiens -représentés par des comités-originaux des villages ayant été en proie à des actes de violence (massacres et/ou affrontements). Pour plus d'informations sur le sens de « réconciliation », voir Kanafani-Zahar (2004), p.55-75.

¹⁵ Créé le 7 juillet 1992 par arrêté du Conseil des ministres, ce ministère est chargé de la mise en application de toutes les modalités nécessaires au retour des déplacés libanais dans leurs villages et régions d'origine, et ce, sur l'ensemble du pays. Depuis octobre 1992, et après un bref passage d'Elie Hobeika à la tête du ministère, Walid Joumblatt ainsi que d'autres ministres relevant de son bloc parlementaire se sont relayés à ce ministère, tels que les druzes Anwar al-Khalîl et Marwân Hamadé, mais aussi les chrétiens Abdallah Farhât et aujourd'hui, Nehmé Tohmé, consacrant ainsi la mainmise de Joumblatt sur le ministère des Déplacés.

sont des villages du Sud du Mont-Liban. La raison officielle avancée par le MD est le manque de fonds. Or, mon enquête de terrain, conduite en 2004 dévoile que les chrétiens de Brîh refusent d'y retourner, tandis que les chrétiens originaires de certains villages du Chahhâr, en sont interdits d'accès. En dépit des réconciliations, dans les villages où il y a eu de la violence, les chrétiens retournent pour des considérations d'ordre économique : ils reconstruisent, mais ne s'installent pas. Depuis décembre 2004, le leader druze Walid Joumblatt forme avec ses ennemis historiques, les Forces libanaises de Samir Geagea, une alliance électorale qualifiée de « contre-nature » par ses détracteurs¹⁶. Le retour des réfugiés du Sud après la guerre de l'été 2006 a remis à l'ordre du jour la question du timide retour chrétien dans la Montagne¹⁷.

Qu'ils proviennent de l'Etat, d'historiens –libanais ou non- ayant travaillé sur la période de la guerre civile ou de la société oubliée, le déni et l'apparente indifférence affichés face à la violence physique subie par les victimes civiles chrétiennes et druzes constituent à leur égard une violence symbolique extrême. Les tentatives des gouvernements de l'après-Taëf de pacifier les relations druzo-chrétiennes et de promouvoir le retour des chrétiens dans leurs villages du sud du Mont-Liban à travers un programme de réconciliations, assorti de compensations matérielles et mis en œuvre dès 1993, ne semblent pas avoir allégé le poids du passé. En effet, la loi d'amnistie générale décrétée à la fin de la guerre empêche toute poursuite en justice des responsables présumés des massacres, déplacements, meurtres, viols et profanations¹⁸, et les actes de vengeance

¹⁶ L'adoption par le Conseil de sécurité de l'ONU, le 2 septembre 2004, de la résolution 1559 qui stipule le retrait des troupes étrangères du Liban précipite le ralliement de Joumblatt à l'opposition composée majoritairement de chrétiens. Après l'assassinat de l'ancien premier ministre Rafic Hariri le 14 février 2005, le rapprochement druzo-chrétien est rejoint par la rue sunnite. Les manifestants de la place des Martyrs exigent le retrait des troupes syriennes et la vérité sur l'assassinat de Hariri. Avant les élections législatives, Joumblatt tente de séduire ses électeurs chrétiens ; ses détracteurs au sein de la communauté druze (notamment Talâl Arslân et Wi'âm Wahhâb) ne manquent pas de lui rappeler et de rappeler aux chrétiens qu'il était à l'origine des exactions commises à leur encontre durant la guerre, exploitant ainsi la mémoire toujours fraîche de ces derniers. Les chrétiens de la Montagne manifestent par les urnes leur mécontentement de se voir imposer des représentants pro-Joumblatt. Ils votent massivement pour les candidats du courant aouniste. Dans le district de Baabda, c'est le vote chiïte qui fera pencher la balance en faveur de Joumblatt, qui avait pris soin de rallier le Hezbollah à sa cause à travers l'accord quadripartite.

¹⁷ Le Courant patriotique libre (CPL) avance le chiffre de 17%, tandis que le PSP et les FL estiment qu'il est de l'ordre de 25%. Au départ, l'alibi du manque de fonds a été démenti à l'unisson par les partis communautaires, les FL et le PSP, représentés dans le gouvernement depuis 2005. Ils ont avoué que le problème était lié aux relations tendues entre les deux communautés et ont promis de le régler au courant de l'été 2006. De nouvelles réconciliations politiques ont eu lieu dans les villages du Chahhâr, parrainées par les FL et le PSP, le 30 septembre 2006, accélérées suite à la dénonciation, par le CPL de Michel Aoun, du gaspillage engendré pendant 14 ans au MD, chiffres à l'appui. 550 milliards de livres libanaises ont alors été immédiatement débloqués par le gouvernement pour la réconciliation du Chahhâr. La réconciliation, notamment de Kfarmatta, ne sera finalisée qu'au bout de quatre étapes qui s'étendent du 29 avril 2006 -date à laquelle les membres des FL originaires de Kfarmatta montent à Moukhtâra chez Walid Joumblatt- au 2 novembre 2007 -date à laquelle les chrétiens et les druzes de Kfarmatta se réconcilient officiellement dans le village même. En dépit de cette nouvelle alliance politique et outre le village de Kfarmatta, le PSP et les FL ne sont pas en mesure d'abolir les entraves qui bloquent le retour des chrétiens. Ils imputent à présent au manque de fonds leur incapacité à régler le problème des déplacés. Outre son exploitation à des fins politiques, le dossier des déplacés de la Montagne, avec ses subtilités socioculturelles, historiques et matérielles épineuses, cristallise aujourd'hui le clivage politique sévère qui divise le pays ainsi que les dissensions qui existent au sein de la communauté druze entre Talâl Arslân et Walid Joumblatt.

¹⁸ De nombreux lieux de culte appartenant aux deux communautés ainsi que de nombreux cimetières furent saccagés lors de la guerre de la Montagne.

individuels semblent redoutés. Aujourd'hui, les victimes de ces atrocités dérangent l'ordre établi et perturbent les partis politiques alliés au gouvernement (FL et PSP), anciens protagonistes de la guerre de la Montagne. Ces derniers, soucieux d'occulter les relents de mémoires, multiplient les appels à la « coexistence » et au retour de la convivialité dans les régions mixtes sans accompagner leurs paroles par des actes tangibles qui concordent avec leurs discours. Le *faire-semblant* empreint d'une dose de sagesse et de *bonne* hypocrisie, pratique nullement étrangère à la Montagne où l'on pratique la *taqiyya*¹⁹ depuis des générations et à laquelle auraient même adhéré, inconsciemment ou consciemment, les chrétiens depuis le temps qu'ils cohabitent avec les druzes, est nécessaire pour *revivre ensemble* à présent. Mais constitue-t-il une garantie de sécurité dans la Montagne ? Le présent article tente de montrer les limites -même avant la guerre- de cette « coexistence » dans la production de mixité et dans la prévention des conflits, et de dévoiler la profonde fracture qui cohabite discrètement avec cette convivialité et qui, en cas de rupture, de crise politique ou d'affaiblissement de l'Etat, prend le dessus et fait basculer cette convivialité dans le crime, le tout sur fond de mobilisation, d'exploitation et d'incitations par les politiques à des fins souvent individuelles voilées par les intérêts du moment.

Proximité ne signifie pas mixité : Les relations druzo-chrétiennes

Al-'aych al-muchtarak et ses limites

Dans le contexte libanais, l'expression *al-'aych al muchtarak* désigne principalement le système de « coexistence » ou « cohabitation pacifique » quotidienne entre les différentes communautés confessionnelles. Celui-ci s'exprime essentiellement dans les domaines du social, de l'économique et de la gestion de la vie locale²⁰. L'expression signifierait *grosso modo* « la vie commune » ou « la vie partagée ». En libanais, *al-'aych al-muchtarak* est communément désigné par sa forme passive de *ta'âyuch*. L'intérêt de ce terme est qu'il est révélateur de l'état de la vie en commun ou de sa représentation par les groupes concernés, dans la mesure où il ôte de l'expression *al-'aych al-muchtarak* tout son sens d'interaction, de participation et d'échange et se rapproche plus du terme français *coexistence*, qui signifierait *exister en même temps que*. La vie en commun est dévaluée jusqu'à se limiter à n'être qu'un « voisinage passif », selon les termes d'Ahmad Beydoun

¹⁹ « Principe religieux dérivé du chiisme, permet aux croyants de dissimuler provisoirement leur foi en cas de danger pour leur vie, sans devenir pour autant renégats. L'autorisation de pratiquer la dissimulation ainsi que le secret qui caractérisent la religion, ont souvent été transposés à d'autres domaines de la vie sociale comme un axiome permettant de comprendre la communauté... » Rivoal (2000), p. 9 et 11.

²⁰ *Al-'aych al-muchtarak* trouve son équivalent, pour le cas de la Bosnie-Herzégovine, dans le terme *komsiluk* défini par Xavier Bougarel (1994-1995), p.75-87.

²¹. Dans le registre politique, *al-‘aych al-muchtarak* se trouve promu, à l’échelle du pays, au double rang de postulat idéologique et de formule institutionnelle spécifique fondée à la fois sur le partage communautaire des fonctions et sur la recherche constante du consensus entre les élites au pouvoir ²², l’Etat et ses ressources constituant l’enjeu capital pour les communautés représentées. Le noyau druzo-chrétien du Mont-Liban, par la coexistence intercommunautaire –pacifique ou non- qui l’a caractérisé, a été érigé par l’historiographie libaniste en emblème ou plutôt en symbole fondateur, permettant à la fois la fabrication d’un mythe d’origine et la consécration de la vie en commun comme idéologie/mythologie officielle qui sous-tend le récit national. Dans leurs aspirations à une unité libanaise fantasmée, les historiographes libanistes ²³ ont considéré *al-‘aych al-muchtarak* comme une des bases sociales sur laquelle s’échafaude une citoyenneté politique. Ahmad Beydoun affirme que pour des raisons relatives à une légitimation de l’unité (territoriale, nationale, étatique) sur laquelle il y a consensus, et qui se doit de passer par une origine, les historiens transforment en « Nation » un « voisinage passif » où les contacts entre communautés avoisinantes sont « intermittents » et pas forcément pacifiques. Toute mention d’antagonisme ou « déviation » vers la notion de conflit est pour eux une « dévaluation » de l’histoire, et donc de cette origine choisie qu’est le noyau druzo-chrétien fondateur. Ainsi légitimée et rendue formelle, cette « coexistence » définie comme séculaire est devenue le particularisme du Liban ²⁴ en tant que pratique distinctive, mais aussi en tant que représentation.

Réduit à sa dimension sociologique locale pour exprimer le *bon voisinage* dans le cadre des villages mixtes de la Montagne, *al-‘aych al-muchtarak* désigne alors les relations positives entre voisins d’appartenances confessionnelles différentes. Il est difficile de traduire littéralement cette expression qui renvoie aux notions de participation et d’association plutôt qu’à celles de « vivre ensemble » ou de « convivance ²⁵ » (vivre avec), qui suggèrent une mixité avancée dans tous les domaines du quotidien. En effet, les pratiques de participation et d’association sont prépondérantes dans les relations villageoises intercommunautaires entre druzes et chrétiens, mais restent limitées à des obligations bien spécifiques et définies de la vie courante :

- dans les domaines du social et du religieux ²⁶: se congratuler et se rendre visite réciproquement et respectivement lors des fêtes (Aïd al-Adha, Pâques, Noël) et lors des événements qui ponctuent la vie familiale (naissances, mariages, avancements, maladies, obsèques,

²¹ Beydoun (1984), p. 337.

²² Picaudou (2002), p. 127-145.

²³ Définis par Ahmad Beydoun comme « coexistentiels », ces historiographes, chrétiens pour la plupart, estompent voire oblitérent l’histoire des affrontements civils et/ou confessionnels et prônent l’unité et la vie en commun.

²⁴ Beydoun (1984).

²⁵ L’Académie française a introduit le mot convivance (de *cum vivere*, vivre avec) dans le dictionnaire en 2004. « Forgé de façon analogue à survivance, il forme un équivalent à *convivenza* (italien) et *convivencia* (espagnol). Il comble par ailleurs une lacune : il est moins étriqué que cohabitation, moins festif que convivialité, moins vaste et abstrait que coexistence, moins sévère et plus spontané que tolérance. » cf. Taillandier (2004).

²⁶ Cf. Aïda Kanafani-Zahar pour le fait religieux.

enterrements, etc.) ; participer aux fêtes qui ont lieu dans le village (Saint patron, Assomption, etc. ou fêtes profanes)²⁷ ; associer les membres de l'*autre communauté* aux événements familiaux (célébrations, port du deuil, etc.) et les inviter à participer aux cérémonies religieuses ;

- dans les secteurs de l'économie et de l'agriculture : employer des membres de l'*autre communauté* dans son négoce ou son commerce, dans son champ, sa terre ou son jardin, dans la construction de sa maison, etc. ; s'entraider dans le travail de la terre et établir des échanges économiques ;

- dans la gestion commune de la vie locale : participer aux décisions municipales, superviser les applications de ces décisions, décider des travaux relevant de l'amélioration du village, organiser et conduire des élections, etc.

Plus que des relations relevant de la stricte tolérance et du bon voisinage, ces pratiques relationnelles intercommunautaires qu'elles soient authentiques ou feintes, réfléchies, anticipées, intéressées ou spontanées, obéissent « à des règles strictes de respect et de réciprocité »²⁸ qui ne peuvent être transgressées, selon un code tacite et conventionnel séculaire²⁹, intériorisé par les deux communautés : celui de la convivialité et de la cordialité. Elles dépendent des stratégies des acteurs tant individuels détenant un pouvoir (représentants et dirigeants locaux, leaders politiques, chefs militaires, chefs religieux) que collectifs communautaires en rapport avec le contexte historique et social du moment. Ainsi, ces relations sont fonction des rapports de forces changeants, de l'évolution et de la modification des statuts respectifs de chacune des communautés par rapport à l'autre dans l'histoire, des mémoires collectives des deux communautés, des jugements de valeurs et stéréotypes ou représentations croisés, du rapport à la ville tant individuel que communautaire, etc.³⁰ Qui dit '*aych muchtarak* selon les règles strictes d'un code de convivialité, reconnaît et admet les différences existantes entre les communautés et reconnaît aussi les limites de la mixité intercommunautaire. Si la mixité ou le « vivre ensemble » étaient aboutis, il n'y aurait pas besoin de recourir à ce formalisme social sous forme de pacte (*mîthâq*) que constitue *al-'aych al-muchtarak*,

²⁷ Les druzes sont discrets lorsqu'il s'agit de célébrations. Ils célèbrent leur fête, notamment Aïd al-Adha, dans le calme, sans grande fanfare, contrairement aux chrétiens qui sont plus exubérants et démonstratifs dans leurs célébrations rituelles. Les druzes participent volontiers aux célébrations chrétiennes. Cependant, leur participation, un acte de politesse, est le plus souvent limitée aux non-initiés parmi eux. Pour plus de détails sur les rituels et célébrations druzes, cf. Khuri (2004).

²⁸ Bougarel (1994-1995), p. 75.

²⁹ Les racines historiques de la « coexistence » druzo-chrétienne remontent au XVIIe siècle, lorsque l'Emir Fakhr al-Dîn al-Ma'nî a ouvert le pays des druzes (le sud du Mont-Liban) aux ouvriers agricoles, artisans et lettrés chrétiens. Fakhr al-Dîn avait eu des problèmes dans la région du Chouf, où il avait plus d'ennemis que d'amis parmi ses coreligionnaires druzes. Il avait donc établi des relations fortes avec les maronites, autochtones de *Jabal Lubnân*, qui avaient déjà émigré dans le Kesrouan, encouragés par les 'Assâf. Il leur avait ouvert pour la première fois l'entrée du pays druze et avait permis leur implantation dans le Chouf pour faire fructifier les terres druzes et pour peupler les abords du territoire druze. Cf. Salibi (1988) et Salibi (1989).

³⁰ Ce qui distingue l'approche de l'historien de celle plus a-historique de l'anthropologue est justement la mise en perspective de ces stratégies d'acteurs communautaires en interaction, en rapport avec une conjoncture historique, géographique, politique, militaire et sociale déterminée.

et qui, paradoxalement, cristallise et conforte ces distinctions identitaires communautaires et prévient toute dilution de l'identité communautaire dans un ensemble national plus large. Ces pratiques relationnelles constituent donc un mécanisme sécuritaire, mais aussi un mécanisme de préservation communautaire, relevant bien de stratégies collectives, l'objectif étant donc de *vivre avec ou en même temps que* son voisin en toute sécurité et en préservant l'intégrité de la communauté tout en restant sur la terre des ancêtres ou tout en gardant avec elle un lien tangible, charnel et physique. Elles garantissent au quotidien la stabilité et le caractère pacifique de l'ordre communautaire établi, à condition que l'Etat soit en mesure d'assurer la stabilité et la paix au niveau politique.

Pour les druzes et les chrétiens, *al-'aych al-muchtarak* est souvent symbolisé par l'action de boire le *matteh* ensemble chez les uns comme chez les autres³¹. En pratique, les relations intercommunautaires sont ponctuées d'obligations (*wājibât*) relevant de ce code conventionnel. Qui dit obligations, dit aussi libertés restreintes. Or le contact avec la ville a transposé les mœurs citadines dans les villages, provoquant une atteinte au code conventionnel. L'installation plus massive des chrétiens en ville, notamment dans les banlieues de Beyrouth ou dans la conurbation côtière de la région « chrétienne » qui va de Beyrouth à Jounieh, a suscité de leur part un relâchement des liens et pratiques intercommunautaires propres au milieu rural. La modernisation économique et sociale : l'exode rural, le changement du rôle de la femme, l'ascension sociale par l'accès à une éducation plus poussée en ville et le manque de temps passé dans les villages (travail prolongé et loisirs plus diversifiés en ville) ont rétréci les contacts de voisinage, limité les obligations intercommunautaires de convenance et sensiblement déstabilisé *al-'aych al-muchtarak*. Le village est devenu, pour certains, un lieu de repos et d'isolement loin des préoccupations de la ville plutôt qu'un lieu d'obligations et de réciprocité codifiées ; tandis que pour d'autres, il est resté le lieu de résidence première où le travail et les loisirs font partie intégrante des obligations et usages adoptés.

En réalité, *al-'aych al-muchtarak* se traduit par une proximité des deux communautés plutôt que par leur mixité et a donc ses limites. Les paradigmes suivants sont symptomatiques de ces limites :

La Montagne dans ses *caza* de Aley, de Baabda et du Chouf, est constituée de villages entièrement druzes, de villages entièrement chrétiens et de villages « mixtes ». Ces derniers sont systématiquement divisés en un quartier chrétien, que l'on désigne par *al-hayy al-massihi* et où se trouvent généralement les églises, et en un quartier druze, *al-hayy al-durzî*. Le quartier chrétien rassemble le plus souvent les membres de toutes les composantes confessionnelles chrétiennes

³¹ Le *matteh* est une boisson caractéristique des régions druzo-chrétiennes de la Montagne. Il s'agit d'une herbe importée d'Amérique du Sud qui est infusée et bue comme le thé.

(maronite, grecque-orthodoxe, grecque-catholique et protestante) s'il en existe plus d'une au sein du même village. Ainsi, à Ma'âsir al Chouf, Brîh, Barouk, Mtayn, Salîma, Kfarmatta ou ailleurs, les chrétiens dans leurs différentes composantes ont leur quartier et les druzes, le leur. Cependant, il n'est pas exclu que de rares familles chrétiennes habitent le quartier druze et *vice versa*. C'est la guerre de 1975-1990 qui a changé quelque peu la configuration de certains villages, et l'on trouve à présent plus de familles druzes dans les quartiers chrétiens : certaines ont acheté leurs biens à des chrétiens, à des prix souvent bas ; d'autres squattent toujours certaines maisons chrétiennes même dans les villages où la réconciliation a eu lieu, lorsque les propriétaires, souvent en exil, ne se sont pas manifestés et n'ont pas réclamé leurs biens.

Avant la guerre, il existait dans les villages deux sortes d'établissements scolaires dispensant un enseignement général : les écoles publiques et les écoles privées religieuses, pour la plupart chrétiennes³². L'enseignement dans les établissements religieux était payant et réputé de meilleure qualité. Les écoles privées chrétiennes étaient fréquentées par les enfants dont les parents avaient les moyens de payer l'éducation : des chrétiens et des druzes, mais majoritairement des chrétiens qui, le plus souvent, étaient mieux nantis ou qui, malgré leur situation modeste, étaient plus volontiers prêts à des privations pour assurer à leurs enfants une éducation jugée meilleure que celle fournie par l'école publique et plus appropriée car conforme à leurs convictions religieuses. Ainsi, quelques chrétiens et une majorité de druzes se retrouvaient sur les bancs des écoles publiques, le plus souvent par manque de moyens ou par principe, certaines familles druzes étant réticentes à fournir à leurs enfants une éducation religieuse chrétienne, et certaines familles chrétiennes préférant le caractère laïc des écoles publiques.

Selon des interlocuteurs interviewés dans les *caza* du Metn et du Chouf, chaque communauté avait, avant la guerre, sa vie mondaine, ses activités et ses pratiques de loisir. Evidemment, un druze et un chrétien pouvaient disputer une partie de *tâwila* (sorte de backgammon local), mais les interactions relatives aux loisirs étaient plutôt limitées. Ainsi des chrétiens d'un côté, suivis ensuite de druzes, constituaient de petits clubs informels (de loisirs ou de sport) et organisaient leurs propres activités. On pouvait jouer au volley-ball sur un terrain désaffecté ou appartenant à un hôtel, au ballon devant une église, au billard dans une salle louée à une famille du village ou prêtée par des religieux, aux cartes, au *tâwila* sur les terrasses, etc. On organisait aussi des pique-niques entre jeunes gens et des rencontres le plus souvent entre membres d'une même communauté. La messe du dimanche constituait aussi une opportunité de rencontre pour les chrétiens, non partagée par les druzes lorsque l'office relevait strictement du religieux et n'était pas lié à un rituel social. Dans les villages où les chrétiens étaient majoritaires, ces derniers, qui avaient

³² A l'exception d'une école religieuse druze rattachée aux établissements *al-Irfân*, qui se trouvait, avant la guerre, dans le village de Baakline.

déjà des rapports plus soutenus avec la ville, et ce depuis les affrontements et massacres du XIX^e siècle, transposaient les loisirs de la ville dans les villages³³. Ainsi, ils organisaient des bals, l'été, et vendaient les billets dans le village. Les druzes n'en achetaient pas forcément et les chrétiens se retrouvaient entre eux lors des bals organisés. Dans certains villages mixtes, on élisait des « *miss village* » comme à Hammâna (Baabda), par exemple, mais les participantes et le public s'avéraient là aussi être majoritairement chrétiens. Dans ces types de loisirs, il est important de prendre en compte les différences liées aux mœurs des uns et des autres, aux rapports hommes-femmes notamment pour les bals et les élections des reines de beauté. Ces différences sont à mettre en rapport peut-être non seulement avec la qualité de chrétien ou de druze en soi mais avec les degrés d'ancienneté et d'intensité du lien à la ville. Lorsque, dans un village, deux équipes sportives se constituaient, une pour chaque communauté, elles ne jouaient pas forcément l'une contre l'autre mais l'équipe de chaque communauté jouait contre l'équipe d'un autre village appartenant à la même communauté. Ainsi, un match de basket-ball ne risquait pas de dégénérer en tensions intercommunautaires : druzes et chrétiens ne se mélangeaient pas ; ils se ménageaient. Une de mes interlocutrices druzes me raconte ainsi les soirées et les fêtes organisées par les chrétiens dans leurs maisons de la Montagne lorsqu'ils y passaient l'été :

« Nous, les druzes, n'y étions pas conviés tandis qu'eux se lançaient des invitations entre eux. Ils venaient nous rendre visite et on allait les visiter à notre tour, mais on ne faisait pas partie de leurs invités lors des soirées qu'ils organisaient. Nous sentions que nous n'étions pas désirés. »

Les chrétiens ménagent les druzes en remplissant leurs obligations, mais ne les incluent pas dans leurs loisirs. On est donc plus à l'aise dans *sa* communauté, au sein de laquelle on crée prioritairement et plus facilement des liens. On ménage néanmoins la susceptibilité de l'*autre* autant que possible.

Les mariages intercommunautaires entre druzes et chrétiens libanais³⁴ constituent un instrument important pour mesurer la mixité sur le terrain. Hormis le fait qu'elles soient prohibées par les instances religieuses pour des raisons communautaires démographiques (moins de druzes/plus de chrétiens ou vice versa) dans un environnement politique extrêmement communautarisé, ces unions ne sont pas très répandues³⁵. Les quelques rares mariages mixtes recensés lors de mon séjour dans le sud du Mont-Liban, pendant deux mois en 2004, m'ont confirmé que ce phénomène, conséquence de la modernisation économique, sociale et culturelle, était restreint aux couches instruites, modernisées et plutôt aisées. De plus, le partenaire chrétien

³³ Par exemple, juste avant la guerre, le bridge fut introduit dans un village du Metn-Sud par des chrétiens qui s'organisaient fréquemment en petits comités pour y jouer ensemble.

³⁴ Les druzes entendent aussi par mariage mixte le mariage avec une personne de nationalité étrangère mais de culture chrétienne.

³⁵ Il est difficile d'obtenir des chiffres statistiques de mariages mixtes druzo-chrétiens parmi les familles de la Montagne avant la guerre. Mais pour plus d'information sur les mariages endogamiques et exogamiques druzes, cf. Khuri (2004), chapitre 10, ainsi que Alamuddin et Starr (1980).

n'est le plus souvent pas originaire de la Montagne, mais d'autres régions du Liban. Un druze de la classe bourgeoise originaire du Chouf me confirme que le mariage intercommunautaire druzo-chrétien n'est pas très répandu et précise qu'il vaut mieux que chaque communauté préserve son endogamie pour maintenir sa présence au Liban, surtout si une nouvelle guerre civile confessionnelle venait à éclater. Car, selon lui, durant la guerre, lorsque le père était chrétien, les enfants grandissaient en milieu chrétien et lorsqu'il était druze, ils grandissaient en milieu druze. Pour prouver leur appartenance au milieu où ils vivaient et éviter les persécutions de leurs *coreligionnaires*, ces enfants se prévalaient de leur appartenance inconditionnelle à la tribu du père et devenaient plus fanatiques envers la communauté à laquelle appartenait leur mère. De cette manière, ils purifiaient symboliquement leur sang. Il semblerait que, pour éviter que se produise un tel phénomène, la majorité des couples mixtes druzo-chrétiens aient dû quitter le Liban durant la guerre.

Un de mes interlocuteurs chrétiens, originaire d'un village du *caza* de Aley m'a confirmé ces dires d'une autre façon. Il raconte que sa sœur est partie avec un druze et l'a épousé sans le consentement de leurs parents respectifs. Ce mariage, qui va à l'encontre des volontés parentales et se passe de célébration, est désigné par le terme *khatîfeh* (rapt) en libanais. Le couple a été rejeté par les deux communautés ; leurs parents respectifs ont refusé de les reconnaître, et ils vivent au Canada depuis. A l'époque, les partis chrétiens ont accusé le frère de la mariée, mon interlocuteur, de surcroît grec-orthodoxe, de sympathies communistes et gauchisantes car sa sœur avait épousé un druze. Pour prouver le contraire, mais aussi par conviction mêlée de ressentiment, il s'est enrôlé dans la milice des Forces libanaises, et en demeure jusqu'aujourd'hui un défenseur et partisan inconditionnel. Sa rancune vis-à-vis des druzes provient du fait que l'un d'eux a « enlevé » sa sœur et qu'il ne l'a plus revue depuis plus de 20 ans. Ce comportement, loin d'être un cas isolé, montre bien que le mariage mixte, même consenti, remet en cause les frontières communautaires. Pour Bougarel, le mariage mixte transgresse les frontières, « attisant ainsi les sentiments de perte d'identité et d'insécurité » de la communauté³⁶. Pour se sentir en sécurité, mon interlocuteur n'a pas trouvé mieux que de rejoindre les FL et de se retrouver en première ligne sur les différents fronts contre les druzes. Il se réfugie au sein du giron communautaire qui borne l'horizon politique de son affiliation partisane.

Le mariage mixte, qui ne pose pas de problème religieux chez les chrétiens, semble paradoxalement constituer une menace en rapport avec la préservation du corps communautaire dans son sens politique. Le mariage mixte n'aurait pas été perçu par les chrétiens de manière aussi dramatique en temps de paix qu'il ne l'a été en temps de guerre civile. Chez les druzes, en revanche, le sentiment de perte d'identité communautaire est aussi bien lié au fait proprement

³⁶ Bougarel (1994-1995), p. 78.

religieux que politique : un druze qui se marie ou entretient une relation charnelle avec un non-druze, est considéré comme la réincarnation d'une âme qui n'est pas entièrement druze, qu'elle soit issue d'une union mixte dans une vie précédente, ou encore qu'elle soit l'âme d'un converti au druzisme, en apparence, avant la clôture de la *da'wa*, et qui aurait gardé dans son cœur sa religion initiale³⁷. Selon la doctrine druze, l'âme cherche par ce moyen à retourner auprès des adeptes de sa religion première. Selon Rivoal, un druze qui demande la permission d'épouser une non-druze (ou *vice versa*) se voit accorder sa demande sans obstacle, car ceci signifie que cette personne n'est pas foncièrement druze et qu'elle cherche par cette union à retourner auprès des siens. Ainsi, en temps de guerre ou en temps de paix, pour s'épargner un sentiment de perte d'identité, pour être bien perçu par sa communauté et lui prouver son appartenance indéfectible dans le fond aussi bien que dans la forme, un druze s'efforcera de respecter l'endogamie qui constitue un gage de pureté de son âme. Il pourra ainsi rester parmi les siens. Ceux qui se marient avec des non-druzes s'installent à Beyrouth, voire s'expatrient (durant la guerre surtout).

Les représentations affrontées : source et entrave au 'aych al-muchtarak

Au-delà des apparences de la convivialité – limitée, s'entend- agissent, à l'arrière-plan, les mémoires collectives de deux communautés qui circulent en sourdine et librement au sein des cercles familiaux et communautaires. Se transmettent ainsi secrètement les humiliations et les peurs d'un « passé qui ne passe pas »³⁸. Ces transmissions sont verticales, transgénérationnelles, mais aussi horizontales, intergénérationnelles. Les nombreuses représentations stéréotypées que se font l'une de l'autre ces deux communautés en sont les avatars. Bien anciennes, ces représentations ont limité la convivialité, entravant en partie l'aboutissement d'une réelle *mixité* et l'épanouissement d'un véritable *vivre ensemble*. Elles se sont par ailleurs consolidées avec les ruptures plus récentes de la guerre du Liban. Paradoxalement, ces représentations sont à la base de la convivialité, en ce sens qu'elles renforcent la segmentation communautaire, ce qui nécessite justement un pacte tacite de coexistence qui euphémise ces représentations pour permettre la cohabitation et le partage dictés historiquement par des mobiles économiques et utilitaires. Autrement dit, étant donné ces représentations croisées implicites qui font partie de la mémoire sociale des groupes, et sans horizon

³⁷ Rivoal (2000), p. 36.

³⁸ Il s'agit des affrontements qui ont opposé les communautés druze et chrétienne de 1842 à 1860 et des massacres qui les ont ponctués. Les trois *harakât* (mouvements) lancés par les druzes en 1842, 1845 et 1860, ont abouti à des massacres de chrétiens sous couvert ottoman. Ceux de 1860 ont coûté la vie à quelques 12 000 chrétiens dans le Mont-Liban et la Bekaa et à environ 10 000 chrétiens à Damas. Le règlement politique qui s'ensuit, imposé par les puissances européennes, instaure le système de la *mutasarrifiyya* (gouvernorat autonome dans le cadre de l'Empire Ottoman) administré par un gouverneur ottoman de confession chrétienne (mais non indigène). Les druzes considèrent que ce règlement a donné l'avantage politique aux chrétiens et institué le système du confessionnalisme politique.

proche de désintégration totale des structures communautaires³⁹, la voie étroite entre une division du territoire libanais en régions homogènes d'un point de vue confessionnel et la guerre permanente entre les différents groupes, serait le code coutumier de la convivialité, simple, contraignant, mais également très limité.

Cette déclaration d'une chrétienne de 38 ans de Ba'darân, dans le Chouf, illustre le sentiment de certains chrétiens par rapport au retour à la vie partagée codifiée de la Montagne et met en exergue les représentations que se font de nombreux chrétiens des druzes.

« Je préfère vivre la conscience tranquille, en sécurité, sans me poser de questions, dans notre 90 m² de Zalqâ (sur la côte au nord de Beyrouth) que de vivre dans la peur ainsi que dans le souci permanent de ne pas froisser mes voisins druzes en faisant quelque chose ou en omettant de le faire par pure ignorance, dans un 200 m² et nos 8000 m² de jardins dans mon village d'origine. Cela ne m'intéresse pas de devoir remplir mes obligations de voisinage et assister à toutes les obsèques et tous les mariages dans mon village, pour préserver ma présence là-bas alors que je ne le fais même pas lorsqu'il s'agit de ma famille la plus rapprochée. J'ai d'autres choses à faire dans la vie que de devoir tout le temps user de *musâyara*⁴⁰, juste pour garantir ma présence [ou existence selon le terme employé en arabe : *wujûd*] en tant que chrétienne, alors que je pense que c'est un droit que je devrais avoir en tant que citoyenne, quelque soit le lieu où je me trouve au Liban *de facto*. Alors qu'avec les druzes, je dois constamment négocier ma présence en prouvant ma docilité et en me pliant à ce qui leur plaît, ce sont des choses que je n'ai pas à négocier à Zalqâ. Les gens ici m'acceptent telle que je suis avec mes sautes d'humeurs et mes défauts et apprécient d'autant plus quand je montre de l'affection ou de l'amitié car au moins, c'est sincère. Pour pouvoir vivre avec les druzes, il faut user d'hypocrisie et de faire-semblant, la *taqiyya* tout simplement : faire des choses qu'on n'a pas envie de faire ; dire des choses qui ne nous ressemblent pas et faire beaucoup de salamalecs. Mes parents ont eu l'habitude et ont encore la patience de le faire, mais moi, personne ne m'y oblige. On a besoin d'un pas en avant et non de dix en arrière ! [...] Il est vrai cependant que le village est beau. Rien à comparer avec Zalqâ, mais à présent, j'ai besoin de la ville.»

A analyser de plus près cette déclaration, on voit que l'attitude de la jeune femme est celle d'une citadine qui travaille, vaque à ses occupations et intérêts propres, et qui trouverait contraignant de retourner à un rythme de vie régi par les règles tacites et rigides d'*al-'aych al-muchtarak*. Selon elle, le non-respect à la lettre de ces règles, qui de surcroît ne lui ont pas été transmises de manière spontanée à cause de la rupture de la guerre, serait passible du châtimeut de l'exclusion. Elle prendrait le risque d'être considérée comme *persona non grata* et mettrait en péril son existence en tant qu'individu, voire l'existence de la communauté entière par amalgame. Une fois entrée dans le carcan de ce code, mon interlocutrice semble penser qu'elle ne pourrait plus y échapper. On peut penser aux lois du *Kanun* implacable, « terrible mais si majestueux », dans le livre *Avril brisé* d'Ismaïl Kadaré. Cet impératif de se conformer à une certaine attitude et certaines obligations pour

³⁹ E. C. Hughes, cité par H. S. Becker (2002), suggère que c'est la conscience -acquise « tôt, profondément et souvent irrévocablement »- qu'ont les individus d'appartenir à un groupe qu'ils considèrent différent d'un autre qui serait constitutive de l'«ethnicité», plutôt que les différences « de langue, de religion, de culture », même si ces dernières sont importantes. Cette conscience de la différence qu'on les divers groupes serait une entrave à la mixité.

⁴⁰ Pratique de sociabilité déférente envers celui qui est considéré comme l'hôte protecteur ou menaçant.

ne pas gêner la « susceptibilité » druze fut répété par bon nombre d'interlocuteurs chrétiens.

Certains vont jusqu'à traiter cette « susceptibilité » de paranoïaque.

« On ne peut rien leur dire. Ils prennent tout personnellement, comme si c'était dirigé contre eux. Parce qu'ils ont un complexe vis-à-vis des chrétiens ('*indon 'iqdat al-masîhiyyeh*) et s'imaginent que si nous disons ou faisons quelque chose qui, pour nous, semble naturel, nous sommes en train d'afficher notre supériorité. Et nous, nous ne nous doutons même pas que notre acte puisse indisposer quiconque. Ils veulent que nous remontions dans nos terres et maisons en rampant, pour leur prouver notre bonne volonté. Je ne peux pas changer mon caractère. Je n'ai pas du tout l'intention de montrer une quelconque supériorité. Je suis qui je suis. C'est tout. Mais va leur expliquer ! Uniquement, les gens instruits parmi eux comprennent, mais c'est tout. »

Une chrétienne qui a épousé une personne originaire d'un village du Chouf explique que dans les villages, il est préférable d'inviter tous les membres de l'autre communauté aux mariages. Il est préférable aussi que les membres d'une communauté se rendent aux obsèques d'un membre de l'autre communauté pour éviter toute mauvaise interprétation et toute ambiguïté. Elle raconte :

« Il a fallu, à notre mariage, inviter tout le village de mon mari, ainsi que nos familles et amis respectifs de peur de créer de la susceptibilité chez les druzes. Ils auraient été vexés. Il y a donc eu 1 000 personnes à notre mariage lequel ne s'est même pas déroulé dans le village, mais bien à Beyrouth. De ces 1 000 personnes, je n'en connaissais que 250, faisant partie de nos amis et nos deux familles. Les autres étaient des gens du village. C'était avant la guerre, et je ne comprenais pas ces obligations et les enjeux liés à cette coutume. Aujourd'hui j'ai compris, c'est très délicat. »

Pour certains interlocuteurs chrétiens, la susceptibilité druze ne serait pas liée à leur ruralité ou à leur urbanisation tardive, mais serait plutôt un trait propre à leur histoire et serait légendaire, au même titre que leur cohésion :

« Les druzes sont excessivement respectueux et polis lorsqu'ils traitent avec les gens et estiment devoir être traités de la même façon. Prends l'exemple des paysans du Haut-Kesrouan ou des villages du nord du Mont-Liban. Ils n'ont pas ce même respect ou cette politesse excessive, même s'ils savent être hospitaliers ; tu ne te poses pas trop de questions avec eux. Ils ne risquent pas de t'en vouloir pour ce que les druzes considèrent comme de l'impertinence... »

D'où, pour les chrétiens, la nécessité de se plier aux exigences de la bienséance prescrite par le code de la convivialité. On use donc des pratiques de *musâyara* et de *mujâmala*, soit, pour la première, de sociabilité déférente envers celui qui est considéré comme l'hôte protecteur ou menaçant et, pour la seconde, d'une surenchère de politesses réciproques le plus souvent feintes ou plutôt intériorisées. Ces pratiques constituent des moyens de communication et se manifestent par des échanges verbaux dans lesquels « *Allah* », commun aux deux communautés, est très fréquemment invoqué ou suggéré. A cet égard, l'ambivalence et le manque de spontanéité dans les rapports sont patents. La pratique de la *taqiyya* par les chrétiens à laquelle se réfère mon interlocutrice peut être justement assimilée au respect du code de la convivialité. En effet, d'un point de vue religieux, la *taqiyya* permet aux druzes de préserver leur particularisme et de conserver leurs croyances tout en

se fondant dans des ensembles religieux et sociologiques plus larges. La convivialité permet de garder son particularisme et sa différence tout en interagissant avec l'*Autre* sur la base de bons rapports de voisinage. La pratique de la convivialité, affranchie du caractère religieux de la *taqiyya*, s'y substitue donc et devient son pendant sociologique. La sensibilité des druzes aux bonnes manières, à la politesse, à la réciprocité, leur générosité et leur adhésion naturelle au code de la convivialité ne semblent donc pas incompatibles avec leur pratique de la *taqiyya*. « *Banû ma 'rûf* ⁴¹ » se formalisent du manquement aux règles et usages conventionnels de bienséance. Ce sont ces « anciens métayers », ouvriers, travailleurs de la terre « rustres et sans manières » arrivés au XVII^e siècle que sont les chrétiens qu'il a fallu introduire à ces manières délicates dont la transgression attire le mécontentement de ceux qui les respectent à la lettre.

La susceptibilité druze est sur toutes les langues chrétiennes ; les druzes, eux, parlent en revanche d'arrogance des chrétiens. Une jeune étudiante druze venue avec sa coreligionnaire étudier à l'Université Saint-Joseph, à Achrafiyyeh, me communique son impression à la vue des filles chrétiennes de l'université, portant une croix autour du cou.

« Moi j'ai été choquée, mais après, je me suis habituée. Je n'ai pas pris les choses personnellement ; mais mon amie qui n'avais jamais vu d'autres personnes que des druzes, ne peut jusqu'à maintenant pas l'accepter [4 ans plus tard]. Elle s'imagine qu'en portant leurs croix, les filles chrétiennes affichent, exprès, leur hostilité envers elle qui est druze. Elle se sent provoquée. Nos regards ne sont pas habitués à ces symboles. D'ailleurs lorsque j'étais à Dawha [au-dessus de la côte au sud de la capitale], dans une école mixte [au sens communautaire], il y avait quelques chrétiens, mais ils ne portaient pas de croix. A Achrafiyyeh, ils affichent leur identité religieuse ostensiblement. D'autres amies druzes vivent la même expérience et ont le sentiment d'être toujours provoquées. Mon amie se sentait toujours lésée lorsqu'elle obtenait 14/20 sur une matière et qu'elle estimait mériter 16 ; elle était persuadée qu'elle n'a pas eu son 16 parce qu'elle est druze, et que les profs sont chrétiens. Je ne sais pas si c'est vrai ou si c'est psychologique chez elle. Mais il y a sûrement du vrai aussi ... »

Les représentations que se font les uns des autres chrétiens et druzes sont manifestement complémentaires. Outre le manque de confiance mutuelle, les chrétiens considèrent les druzes comme susceptibles et ces derniers les considèrent comme arrogants et méprisants. Un druze raconte :

« Durant la guerre, les chrétiens mettaient sur leurs vestes des *pins* en forme de cèdre stylisé des Kataëb pour afficher leur appartenance au parti. C'était de la provocation pour nous. Pour qui se prenaient-ils ? »

⁴¹ *Banû ma 'rûf* veut dire littéralement « les fils de la bienfaisance ». Les druzes se désignent comme tels, en rapport à leur empressement à honorer leurs hôtes et à proposer aide et protection à qui le demande et pas seulement aux membres de leur communauté, leurs « frères ». Mes interlocuteurs druzes sont fiers de la gratitude que leurs coreligionnaires savent manifester. Ils se targuent de ne jamais oublier une bonne action toute leur vie. En contrepartie, un druze m'a affirmé qu'un acte malfaisant commis pouvait remettre en question tous les actes bienfaits accomplis à l'égard d'un druze, idée que certains interlocuteurs chrétiens ont reprise, sous la forme de : « un seul faux pas, une seule erreur et tout s'écroule » ou « ils (les druzes) n'oublient pas une bonne action, oui, mais surtout ils n'en oublient jamais une mauvaise. »

Walid Joublatt avertira d'ailleurs un ancien employé du ministère des Déplacés interrogé en 2004 que si les chrétiens voulaient retourner à leurs villages, ils ne devaient pas le faire avec condescendance ni avec arrogance. Une interlocutrice druze se confie en se plaignant des gens de Dayr al-Qamar :

« Lorsque j'ai été rendre visite à mon professeur, un chrétien, qui était malade, c'est la bonne qui nous a ouvert la porte, imagine-toi. Sa mère, originaire de Dayr, est hautaine et prétentieuse. Elle n'a pas daigné nous ouvrir la porte. Tous les gens de Dayr sont prétentieux. »

Comme suggéré plus haut, ces représentations affrontées peuvent être mises sur le compte de la cohabitation historique entre druzes et chrétiens commandée par l'intérêt et le besoin. Avant la seconde moitié du XIXe siècle, les druzes constituaient la classe sociale et politique dominante dans la Montagne, formée d'aristocrates (tels que se désignent encore aujourd'hui certains druzes), de grands propriétaires terriens responsables de l'affermage des impôts et d'officiers enrôlés dans l'armée ottomane⁴². Poussés par des mobiles utilitaires, ils ouvrent au XVIIe siècle l'entrée du pays druze aux chrétiens et permettent leur implantation dans le Chouf pour remplir une double fonction :

- s'occuper de l'élevage du ver à soie, de l'agriculture et des métiers de l'artisanat en général⁴³ ;
- peupler les abords du territoire druze et ce, aux dépens de leurs habitants d'origine, les chiites.

Or durant le XIXe siècle, les rapports entre chrétiens en pleine expansion économique, sociale, culturelle et démographique et druzes jusqu'ici politiquement et socialement dominants vont se redéfinir dans la violence. La perte de la domination sociale détermina l'action militaire que les druzes entreprirent pour préserver leurs privilèges, et qui conduisit à la perte de la domination politique, en dépit des victoires remportées. Leur « victoire militaire » se transforma en défaite politique puisque la *mutasarrifiyya* (voir note 38, *supra*) imposée par le Règlement organique accordait, selon eux, l'avantage politique aux chrétiens. Les druzes d'aujourd'hui gardent de l'issue des *harakât* le souvenir cruel d'une défaite et d'une humiliation historiques. On pourrait proposer comme hypothèse que leur frustration est plus liée à la perte de la domination sociale face à la montée culturelle, économique et sociale chrétienne qu'à la perte de la domination politique. Les druzes considèreraient donc les chrétiens comme arrogants car ceux-ci les ont supplantés socialement et politiquement. Selon cette perspective, ce code de comportement social tacitement imposé qu'est le code de la convivialité peut être perçu comme un avatar de la domination sociale druze sur les chrétiens et le moyen euphémique et détourné de la perpétuer en les contraignant à ce pacte social qui, transgressé, mène à la rupture.

⁴² Les paysans chrétiens avaient pour rôle de faire fructifier la terre du seigneur druze et les paysans druzes avaient pour rôle de la défendre. Cf. Khuri (2004).

⁴³ « Métiers considérés comme vils et répugnants par la plupart des druzes » Traboulsi (1993), p. 146 (tiré de Hussayn Ghadbân Abû Chaqrâ, *al-Harakât fî lubnân*).

En revanche, pour les chrétiens, l'instauration de la *mutasarrifiyya* qui les projette au devant de la scène politique leur semble légitime et normale après les massacres dont ils ont été victimes, et étant donné leur promotion sociale, économique et démographique dans la Montagne. Cette « domination politique » à laquelle ils sont parvenus et dont ils n'ont pas pris conscience (d'après mes entretiens) a constitué la marque de leur affranchissement de la domination sociale druze et leur a permis de poursuivre leur ascension sociale sans risque de déplaire à leur entourage. Elle leur a concédé de surcroît le moyen de garantir la sécurité du groupe. Les chrétiens considèreraient donc les druzes comme susceptibles, car ces derniers n'ont pas accepté qu'ils soient socialement leurs égaux. Dans le cadre d'une convivialité perçue comme socialement contraignante, dans le sens où elle restreint les libertés d'action et d'expression et empêche l'importation des pratiques urbaines dans les villages, les chrétiens dans la Montagne ont ressenti leurs droits à la sécurité physique et à l'égalité avec les druzes bafoués dès le début de la guerre du Liban. Dans cette optique, ils auraient cherché à imposer une domination politique qui les aurait affranchis des pratiques du « code coutumier » et leur aurait assuré liberté et sécurité physique sans le recours obligé à ce pacte social. La stratégie consciente ou inconsciente des miliciens des Forces libanaises montés en 1982 dans la Montagne ainsi que leur manque de respect et de déférence à l'égard des druzes, notamment des anciens et des initiés parmi eux, pourraient s'inscrire dans cette optique et auraient provoqué la violence généralisée, puis la rupture.

Même si les préjugés que nourrissent les uns sur les autres druzes et chrétiens sont euphémisés par les pratiques du code coutumier de la convivialité, il n'en reste pas moins qu'ils affectent les relations intercommunautaires et posent des limites au '*aych al-muchtarak*. Ces préjugés sont facilement exploitables politiquement et peuvent faire basculer ce *bon* voisinage et ce code de la convivialité dans une implacable cruauté, accélérant ainsi la rupture. Les quelques représentations réciproques choisies ici permettent d'illustrer les limites de la convivialité et la fracture profonde qui existe entre les deux communautés, laquelle aurait ses origines dans les mémoires sans cesse réactivées et dans l'histoire. Cette fracture se greffe sur la différence religieuse pour prendre corps, devenir intelligible et noyer dans le religieux les raisons véritables de son existence, même si le sacré –et non le religieux- contribue, à travers l'acte de profanation, à l'accélération et à la consécration de la rupture.

Le basculement d'*al-'aych al-muchtarak* dans le crime : diagnostic d'une rupture

Le mythe du noyau druzo-chrétien et celui d'*al-'aych al-muchtarak* masquent la réalité des relations intercommunautaires sur le terrain. La convivialité « est moins l'expression d'une tolérance séculaire qu'un mécanisme de réassurance quotidienne entre membres de communautés

différentes ⁴⁴ ». Le druze a besoin d'être rassuré sur le fait que le chrétien ne se présentera plus en tant que dominant, et le chrétien a besoin d'être inlassablement rassuré sur sa sécurité, même s'il ne croit plus à ces assurances et tente de se défendre lui-même. La convivialité est donc *nécessaire* du fait qu'elle atténue, par la proximité qu'elle crée entre communautés (entraide, association et communication, relations socio-économiques), les représentations négatives, la concurrence et les enjeux de pouvoir qui existent entre elles et tempère les tensions toujours latentes, sous-jacentes aux relations cordiales. Cependant, elle n'est pas *suffisante* pour garantir la sécurité et la préservation sur leurs terres des groupes dont elle régule les relations. Le non-respect de ce code tacite et de ces pratiques par certains individus ont mené à la rupture entre les deux communautés, mais le respect persistant de ces pratiques par d'autres membres des deux communautés n'a pas réussi à endiguer la vague de violence déjà enclenchée et n'a pas empêché l'assimilation entière d'une communauté à certains de ses membres réfractaires. La rupture réelle et profonde semble donc avoir été consommée non pas lorsque les massacres et déplacements ont eu lieu, mais lorsque ce pacte social n'a plus réussi à constituer des gages de sécurité pour les groupes qui ont continué à le respecter et lorsque la convivialité n'était plus en mesure d'absorber les violences qui s'étaient manifestées dans la Montagne. Au moindre faux pas, l'hostilité prend le dessus et les relations s'enveniment, signalant ainsi l'extrême précarité du pacte social. Un cycle infernal de violences embrase alors les deux communautés :

« Par le passé, on nous a toujours assurés et rassurés. La veille du massacre, le cheikh druze a rassuré le curé grec-catholique, et ils ont même pris une photo ensemble [on me tend la photo]. Ce qui n'a pas empêché que le lendemain, il a été le premier à être tué lâchement sur l'escalier en face de l'église », témoigne un habitant retourné dans un village du Chouf. Les chrétiens de ce village n'y montent jamais sans être armés depuis la « réconciliation ». Un interlocuteur de 75 ans m'a montré discrètement son permis de port d'arme, en regardant la rue, à droite et à gauche, de peur que quelqu'un ne le voie. « C'est ma seule garantie ; ma famille a suffisamment payé en faisant confiance ». Pour ce chrétien qui n'est même pas sûr de savoir utiliser son arme le cas échéant, cette protection n'est que pur fantasme. Elle le rassure, psychologiquement. Il sait qu'en cas de besoin, il possède un moyen de protection, même s'il ne sait pas en faire usage. Le cas n'est pas isolé. La majorité des hommes chrétiens interrogés remontent dans leurs villages armés. La méfiance est profondément ancrée chez eux. L'un d'eux se rappelle :

« Les premiers jours de septembre 1983, les druzes accumulaient les victoires contre les Forces libanaises, notamment à Bhamdoun. Chaque jour, après avoir eu vent d'une victoire druze, on entendait des coups de feu. Nous nous précipitions armés et les druzes qui tiraient en l'air nous rassuraient en disant qu'ils le faisaient pour manifester leur joie de la victoire du jour. Quelques jours passèrent comme ça jusqu'au massacre. Aucun de nous ne s'est précipité sur son arme, en

⁴⁴ Bougarel (1994-1995), p. 77.

entendant les coups de feu ce jour-là. On pensait qu'ils tiraient pour manifester leur joie, or ils avaient commencé le massacre. C'était trop tard. »

Un maronite profondément laïc, ancien membre du Front populaire pour la libération de la Palestine (FPLP) mais non-combattant, raconte sa relation très proche et très amicale, avant la guerre, avec une famille druze qui partageait la même obédience politique. Durant la guerre, lorsqu'il leur rendit visite dans la Montagne, rassuré par son appartenance partisane lorsqu'il passait les barrages dressés par le PSP, il sentit qu'il avait été reçu avec froideur et distance. Les propos qu'il entendit le mirent mal à l'aise. Il s'empressa donc de partir. Après la guerre, il rétablit le contact avec cette famille druze. Il ne peut cependant oublier cet épisode, où il fut considéré par ses amis druzes comme un chrétien, ce qui, pour lui, prouvait que leur idéologie laïque n'avait pas effacé leur réflexe communautaire. Ce sentiment semble le mettre encore aujourd'hui mal à l'aise lorsqu'il se retrouve avec eux.

La guerre de 1975-1990 est venue réaffirmer des frontières communautaires qui s'étaient légèrement estompées avec les pratiques de la convivialité dans la Montagne, sans jamais s'effacer. La guerre de la Montagne, avec son caractère d'irréversibilité recherchée, a eu pour conséquence de séparer pendant plus vingt ans deux communautés qui s'étaient côtoyées pendant quatre siècles malgré les antagonismes. Un interlocuteur druze, ancien dirigeant au sein du PSP, raconte :

« Il y a beaucoup de chrétiens qui se sont considérés du PSNS ⁴⁵ ou du PSP durant la guerre : par exemple, à l'époque de Kamal Joublatt, dans le village chrétien de Rimhâlâ, un chrétien socialiste a constitué un bataillon du PSP de 35 combattants, tous chrétiens. C'était le PSP qui les avait armés sous prétexte qu'ils étaient partisans. Quand les Israéliens sont entrés, ils sont tous devenus Kataëb. Pas en un mois, le même jour [...], c'est une question de *taqiyya* à mon avis. Ils [en parlant des chrétiens] se cachent derrière la nomenclature de socialistes, de progressistes, de nationalistes et pensent autre chose. Pas tous sont comme ça, mais un grand nombre d'entre eux le sont. Par exemple, dans notre village, c'est le cas. Quand les Israéliens sont entrés, tout s'est dévoilé. Je me souviens d'un individu qui se considérait du PSNS. Lorsque les Israéliens sont entrés, il a commencé à leur faire des signaux et à leur sourire. Eux ne lui ont pas répondu : ils avaient peur. Nous, nous avons décidé de nous battre et de créer des guérillas, et lui leur souriait. Il se considérait la veille encore nationaliste syrien et anti-israélien, et le lendemain il ne cache plus sa joie [...]. C'est le résultat de la faiblesse et de la lâcheté. »

Mon interlocuteur druze évoque là aussi la *taqiyya* pratiquée par les chrétiens. Il met sur le compte de « la dissimulation » l'extension au domaine du politique des obligations et de la pratique du *faire-semblant* inhérentes au code de la convivialité, actionnée par un souci permanent de sécurité. Le jour où la rupture est consommée, les règles de la convivialité ne semblent plus servir à rien et sont alors aisément transgressées. Ce qui confirme l'ambivalence et le manque de sincérité qui existe entre les deux communautés qui se partagent l'espace de la Montagne et qui appliquent instinctivement et implicitement le proverbe arabe : « la main que tu ne peux briser, baise-la et

⁴⁵ Parti syrien national social.

souhaite vivement qu'elle se brise ». En s'attirant les bonnes grâces des Israéliens envahisseurs, les chrétiens dont parle mon interlocuteur vont user d'une force extérieure pour se débarrasser de l'opresseur interne (sur le plan social), en l'occurrence le voisin druze, qui impose le code de la convivialité et s'y soumet naturellement et spontanément. En transgressant les règles du code de convivialité, les chrétiens se débarrassent donc de leurs oppresseurs symboliques que sont leurs voisins druzes.

Al-'aych al-muchtarak dans l'après-guerre à l'épreuve des ruptures et des enjeux

Al-'aych al-muchtarak conçu sur mesure

Après le déplacement des chrétiens de la Montagne en 1983, la guerre a continué de financer les besoins du « canton druze » et de renflouer son économie ⁴⁶. La fin du conflit armé a asphyxié la Montagne en interrompant l'entrée des fonds générés par la guerre. La faible probabilité de relance économique, à l'image du reste du pays, s'amenuise davantage à mesure que l'émigration et l'exode rural des druzes s'accroissent. Les opportunités de travail dans les villages restent faibles. Quelques rares centres actifs persistent, mais gardent néanmoins un potentiel limité pour les habitants de la région et donc un caractère très localisé ⁴⁷. Les druzes voient que du côté du Metn-Nord, les territoires sont prospères du fait des chrétiens. La Montagne, préservée sur le plan de l'environnement, ressemble à un paradis, retrouvé pour certains, mais vide. Elle a perdu sa fonction économique d'antan (la culture du ver à soie jusqu'au XIXe siècle, le travail agricole, la production d'huile d'olive ⁴⁸), et par conséquent son autonomie économique. Elle peut au mieux drainer les capitaux d'une activité touristique, mais il manque à cela toute une infrastructure quasi-inexistante, à part dans les grands bourgs tels que Dayr al-Qamar, Aley et Bhamdoun. En décrivant l'état des lieux, un de mes interlocuteurs chrétiens évoque un vieux dicton : « *al-janna balâ nâs, mâ btindâs* » (Un paradis vide n'attire personne).

Un regain de vitalité éphémère a été insufflé à la région avec l'injection de l'argent du ministère des Déplacés, inégalement distribué entre druzes et chrétiens. Les druzes ont encaissé des compensations pour restaurer leurs maisons abîmées par la guerre et pour évacuer les maisons des

⁴⁶ Cf. Traboulsi (1993) sur les bénéfices de la guerre pour le PSP et dans les régions druzes.

⁴⁷ Jdaydat al-Chouf, Sumqâniyya et le carrefour de Baq'âtâ constituent des centres actifs du Chouf.

⁴⁸ Il ne reste plus aujourd'hui des magnaneries et de nombreux pressoirs que des ruines (cf. par exemple les magnaneries de Salîma, de Damour, et du Chouf entre Dayr al-Qamar, où se trouvaient les ateliers de tissage, et Beiteddine). Au mieux, ils sont préservés comme patrimoines des villages où ils se trouvent (cf. pressoir de Ma'âsir al-Chouf, magnanerie de Mtayn). Quelques villages, d'ailleurs, comme Ma'âsir al-Chouf ou Ma'âsir Beiteddine, tirent leur nom de leur activité économique d'antan, *ma'âsir* étant le pluriel de *ma'sara*, qui signifie en arabe pressoir. De même pour Mazra'at al-Chouf et Mazra'at al-Dahr, où *mazra'at* signifie ferme. Cependant, certains pressoirs d'olive, de caroube ou de raisin (production d'arak) sont encore opérationnels et leurs productions subviennent à des besoins restreints de consommation.

chrétiens qu'ils avaient squattées, selon des arrangements qui leur sont avantageux. Les chrétiens ont encaissé de faibles compensations pour la restauration de leurs maisons endommagées. D'autres compensations, plus importantes, ont été distribuées pour reconstruire les maisons détruites. Les druzes sont sortis grands vainqueurs de ce montage financier puisque, paradoxalement, les chrétiens recourent à la main d'œuvre druze sur place, compétente, honnête et bon marché, afin de faire reconstruire leurs maisons. Les montants octroyés aux chrétiens, insuffisants pour achever les reconstructions ou les restaurations, encouragent ceux qui ont les moyens ou ceux qui peuvent s'endetter à dépenser davantage. Cependant, l'objectif d'enclencher une nouvelle période d'activité durable et soutenue ne semble pas avoir été atteint.

A présent que le ministère des Déplacés pâtit d'un manque de fonds et que l'activité économique n'a pas proprement repris, le seul moyen d'éviter que la région ne sombre dans le marasme serait de l'ouvrir et de la rendre plus conviviale. Cette région d'environ 1 950 km², soit un peu moins du cinquième de la superficie totale du Liban, n'abrite pas plus de cinq pour cent de la population totale du pays, y compris dans les zones périphériques densément peuplées de chiites. Ce vide, qui va en augmentant du fait de l'exode rural et de l'émigration ⁴⁹, constitue un danger pour les druzes. Sous la conduite politique de Walid Joumblatt, ils ont le choix d'ouvrir la région soit aux chiites, dont la densité dans les quartiers périphériques côtiers ne cesse de croître, soit aux chrétiens qui en sont originaires. Ces derniers, soucieux de leur sécurité lorsqu'ils ont encore envie de retourner dans leurs villages, ne constituent plus un apport démographique important puisqu'ils sont devenus, eux aussi, minoritaires. S'avisant peut-être de ce que ses rêves de canton druze ne sont pas près de se réaliser et conscient de l'importance de l'enjeu socio-économique pour les druzes, Joumblatt, pris entre le marteau et l'enclume, pèse de tout son poids, surtout depuis 2005, pour encourager un retour chrétien qui viendrait meubler le vide, sans le véritable succès escompté. Selon un observateur politique druze, proche de Joumblatt, il lui fallait ne pas répéter les mêmes erreurs qu'en 1860. Il ne fallait pas punir les druzes ni les désavantager, car ils seraient susceptibles d'avoir à nouveau des réactions qui pourraient attenter à la sécurité des chrétiens. Or, pour de nombreux chrétiens, justice n'a pas été faite, et le retour comporte de nombreux risques. Beaucoup n'osent pas encore dormir dans la région, même s'ils ont rénové leurs maisons et, avant la nuit tombée, se hâtent de rentrer « chez eux ». L'interlocuteur mentionné plus haut résume la situation du côté druze :

« En effet, au ministère des Déplacés, il y a eu du vol ! Que les druzes aient eu beaucoup de compensations ? Non. Mais ils ont contrôlé le flux financier. Quelle est l'idée du retour des déplacés ? On veut encourager un retour chrétien. On veut donner aux chrétiens de l'argent, évacuer leurs maisons, et les aider à reconstruire, mais on veut empêcher aussi que ne se développe un sentiment de frustration chez les druzes. On leur donne une compensation afin

⁴⁹ Selon deux observateurs druzes, il n'y aurait plus qu'une centaine de milliers de druzes répartis entre le sud du Mont-Liban et la Bekaa ouest.

qu'ils ne se sentent pas lésés. Les druzes ne sont pas une force d'occupation étrangère que tu peux mettre dehors sans compensations. Ils vivent dans les mêmes villages que les chrétiens qui retournent. Or l'argent a de la valeur. Le druze, pauvre paysan démuné qui a été évacué d'une maison squattée, et sommé de retourner à la sienne, voit le chrétien reprendre la maison squattée, recevoir de l'argent, réédifier ses églises et reconstruire sa maison. Il va se sentir frustré ce qui pourrait créer des problèmes à nouveau. [...] Si tu regardes bien, on a une hémorragie économique dans la Montagne, et aussi une hémorragie au niveau des ressources humaines. Tu montes à la Montagne, et ce n'est que le dimanche que tu vois du monde.»

Les druzes interrogés sont unanimes sur ce point. « Nous ne pouvons plus survivre économiquement, et si nous voulons que les villages soient peuplés, il vaut mieux qu'ils le soient par leurs habitants originels, les chrétiens, desquels nous sommes plus proches » ; « ils sont plus propres, plus instruits, on peut aussi apprendre d'eux, et ils travaillent ; ce ne sont pas des mendiants », avancent deux interlocuteurs druzes du Chouf. Selon d'autres, leur survie actuelle dépend des chrétiens, comparés implicitement aux chiites, alors qu'il y a vingt ans, cette proximité était encore considérée comme une menace. Si la conjoncture économique leur impose de retourner au mode d'*al-'aych al-muchtarak*, les druzes préfèrent choisir leurs partenaires, en l'occurrence, les chrétiens plutôt que les chiites. Face au « péril chiite », le retour des chrétiens, de surcroît affaiblis politiquement, semble constituer une solution convenable au marasme économique qui frappe la Montagne. Comme son aïeul Sa'ïd avant lui qui, après 1860⁵⁰, était soucieux de voir revenir les chrétiens qui avaient fui la région, car il n'y avait plus personne pour cultiver ses terres⁵¹, Walid Joumblatt, grand vainqueur de la guerre de la Montagne, récalcitrant quant à un nouveau voisinage chiite avec les druzes – incompatible, selon des interlocuteurs druzes, avec une « préservation de l'environnement »-, semble bien disposé à accélérer ce retour plutôt que de voir les chiites s'installer dans les villages de la Montagne. Le changement d'alliance politique en 2005 fait ainsi sens. En se choisissant pour partenaire, parmi les forces chrétiennes, les FL, Joumblatt s'adonne à un numéro d'équilibriste et réussit une double gageure. A la fois, il neutralise les FL, perçues comme une menace par les druzes, et il s'assure que les chiites ne s'installeront pas dans la Montagne puisque les FL comme les druzes ne le voudront pas. L'alliance PSP/FL se présente comme un système de coexistence équivalent, sur le plan politique, à ce que représente *al-'aych al-muchtarak* sur le plan de la vie quotidienne. Sur le terrain, cette coalition a pour conséquence de faire basculer les individus qui, par principe ou par conviction, refusent l'adhésion à ces deux partis communautaires dans le giron de l'un ou de l'autre, afin de préserver leur existence et leur sécurité. La stratégie politique et le succès électoral du PSP et des FL coalisés en 2005 dans la Montagne repose sur l'ambivalence des relations entre communautés au niveau local (druzes et chrétiens dans

⁵⁰ Sa'ïd Joumblatt, l'un des fils de Bachir Joumblatt, fut, entre autres, accusé et jugé responsable de certains massacres et déplacements de chrétiens en 1860.

⁵¹ Cf. Traboulsi (1993).

la Montagne) et au niveau national (relation au chiite et au sunnite). En jouant des tensions qui existent entre communautés et des peurs entretenues par les mémoires, l'alliance PSP/FL se présente paradoxalement comme l'unique option capable de garantir la sécurité des groupes confessionnels dont ces deux partis se proclament responsables et de contenir la violence latente.

Toujours est-il que Joumblatt soumet le retour des chrétiens à des conditions : ils ne doivent pas revenir en affichant une attitude de supériorité mais réintégrer leurs villages en adoptant un profil bas. Ils ne doivent pas non plus accéder à une quelconque domination politique, sociale ou économique⁵². En effet, même si les chrétiens sont appelés à être le moteur économique de la Montagne, il est préférable qu'ils ne la contrôlent pas économiquement⁵³ et qu'ils n'affichent pas ostensiblement leurs richesses. On pourrait établir un parallèle entre ce que suggère Walid Joumblatt et l'analyse de Philippe Braud qui explique que pour faire cohabiter pacifiquement des communautés « à forte référence identitaire », il est nécessaire qu'elles apprennent à « euphémiser l'expression des sentiments de supériorité, à refouler dans un non-dit conventionnel tout ce qui pourrait trahir une condescendance voire une arrogance trop visibles »⁵⁴. Il y va de la pacification des rapports sociaux entre druzes et chrétiens dans des villages « où les rapports d'interdépendance sont multiformes⁵⁵ ». La *vie en commun* est donc conditionnée et soumise à la discrimination et à la sélection. Or, l'urbanisation accélérée et pratiquement irréversible à laquelle ont été soumis les chrétiens de la Montagne a profondément modifié leurs comportements. La modernisation et leur adoption des tendances et pratiques citadines les ont éloignés des traditions chères aux druzes. La perception des chrétiens par les druzes comme arrogants génère à l'égard de ces derniers une violence symbolique et sape les fondements d'*al-'aych al-muchtarak*, d'autant plus qu'à leur tour, les chrétiens trouveront les druzes encore plus susceptibles et accrochés à leurs traditions. Nombreux sont les druzes qui ont expérimenté l'exode rural depuis la guerre. Néanmoins, pour une grande majorité d'entre eux, ils continuent de préserver un lien fort avec leur milieu d'origine. Mes interlocuteurs druzes qui travaillent et habitent à Beyrouth se conforment rigoureusement aux coutumes de la Montagne. Ils maîtrisent aussi bien le dialecte qui les caractérise que celui de la ville⁵⁶ et trouvent toujours le temps et les moyens de retourner dans la

⁵² Entretien avec un ancien employé du ministère des Déplacés, avril 2004.

⁵³ Le pouvoir économique pourrait ouvrir la voie au pouvoir social et politique.

⁵⁴ Braud (1999), p.36.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Ils restent attachés à leur particularisme linguistique lorsqu'ils sont entre eux ou dans leur environnement d'origine. Prononcer une fois la consonne gutturale *qâf* discrètement, en public, devient un signe subtil de reconnaissance. Dans le dialecte libanais courant, la consonne gutturale *qâf* n'est généralement pas prononcée et est remplacée par le son ' (*hamza*). Seuls les druzes et certains chrétiens âgés qui ont longtemps vécu dans la Montagne continuent à la prononcer dans le langage courant.

Montagne et d'accomplir leurs obligations⁵⁷. Même s'ils se libèrent progressivement de l'emprise que conservent sur eux leurs villages, une grande partie des druzes urbanisés feront toujours partie de leurs familles et de leurs proches⁵⁸. A l'inverse, les chrétiens qui retournent dans leurs villages auprès de leurs voisins d'antan sont pour la plupart, après plus de 20 ans de rupture, des étrangers urbanisés aux coutumes devenues différentes. Ces chrétiens sont-ils prêts à retourner vivre auprès de leurs voisins de toujours, et si c'est le cas, sont-ils prêts à le faire dans les conditions précitées?

Une rupture du lien à la terre chez les chrétiens

En 1982, les Forces libanaises avaient lancé leur expédition dans la Montagne en misant sur un retour chrétien après la vague de déplacement provoquée par le massacre qui a suivi l'assassinat de Kamal Joumblatt en 1977. Or, ces chrétiens qui avaient fui le Chouf s'étaient déjà urbanisés entre 1977 et 1982 et n'ont pas réintégré leurs villages. La « guerre sans vision »⁵⁹ dans laquelle s'étaient engagées les FL, plutôt que d'assurer le retour des chrétiens dans leurs villages, s'est soldée par l'exode du reste des chrétiens de la Montagne. La politique de *tabula rasa* menée par le PSP et ses alliés du Mouvement national depuis 1975 et qui atteignit son paroxysme en 1983 a eu pour conséquence l'expulsion et l'exil quasi définitif des civils chrétiens hors de la Montagne. Son effet fut pervers : à une « conscience » collective chrétienne structurée par l'historiographie libaniste selon le mythe de la coexistence avec les druzes⁶⁰, s'est substituée une « conscience » collective rejetant ce mythe préfabriqué et dénonçant *al-ta'âyuch* (la coexistence) comme étant un mensonge (*kizba*). A l'expression « *fî khubz wa milh baynâtna* » (il y a du pain et du sel entre nous) s'est substituée l'expression « *fî dam baynâtna* » (il y a du sang entre nous), le pain et le sel symbolisant la vie et le sang symbolisant la mort⁶¹.

Les chrétiens de moins de 35 ans interrogés en 2004 ne songent plus à réintégrer leurs villages. Ils n'y ont pas d'attache affective ou de souvenirs propres. Ils gardent en revanche la mémoire des « atrocités » transmise par leurs parents et qui l'emporte sur les « bons souvenirs d'antan ». Une grande partie d'entre eux a reçu en héritage des terrains et des habitations le plus souvent détruites. Sous le poids de la mémoire des traumatismes⁶², de la méfiance et du sentiment

⁵⁷ Avec l'aménagement de nouveaux réseaux routiers au cours des deux dernières décennies, la Montagne s'est davantage rapprochée de la ville, facilitant ainsi le contact des druzes avec leurs villages. Nombreux sont ceux qui habitent dans la Montagne et travaillent en ville.

⁵⁸ Ceci pourrait être mis sur le compte du légendaire esprit de corps (*'asabiyya*) qui caractérise les druzes. Pour plus de détails sur la *'asabiyya* druze, voir Khuri (2004), chapitres 5 et 6.

⁵⁹ Cette expression est d'un ancien cadre important des FL, lors d'un entretien en 2004.

⁶⁰ Ceci, en dépit d'une mémoire sociale chrétienne qui véhicule les affrontements et massacres du XIXe siècle.

⁶¹ La hiérarchisation des différentes ruptures intercommunautaires est un procédé difficile à accomplir. Ces différentes ruptures -rupture du code de la convivialité, sang répandu (confrontations, massacres, viols), expulsion de populations civiles, urbanisation accélérée et bouleversement des modes de vie, ruptures au niveau des mémoires et des consciences collectives, rupture du lien à la terre- sont toutes interdépendantes et fonctionnent les unes des autres.

⁶² Les massacres, les profanations, les humiliations, la peur, le manque de sécurité, l'exode, le déracinement et les pertes endurées.

de malaise qui leur sont transmis, ces legs deviennent, pour nombre d'entre eux, des fardeaux dont ils ne savent pas comment se débarrasser. Si les jeunes retournent dans les villages, c'est qu'ils ont encore des parents vivants qui y retournent occasionnellement ; et que leurs parents ont tenté avec les compensations si dérisoires soient-elles, de reconstruire ou de restaurer un pied-à-terre, lorsqu'il a été détruit ou brûlé, ou de colmater les dégâts engendrés par les squats. Les quatre personnes interrogées ⁶³ appartenant à cette catégorie vivaient hiver comme été dans leurs villages avant les massacres de 1977 et de 1983. Une fois qu'ils ont été arrachés à leur environnement et projetés dans la ville, le village ne conserve plus la même signification pour eux. Ils sont incapables d'y revivre à nouveau ; ils sont devenus citadins. La ville a irréversiblement influencé leurs comportements et modifié de nombreux aspects socio-économiques de leur vie. La destruction de leurs habitations et le sevrage forcé de leurs parents avec la terre nourricière -qui ne l'est d'ailleurs plus pour eux- a contribué à exacerber le sentiment de détachement qu'ils ont vis-à-vis du village ⁶⁴. L'exil sur le long terme semble avoir produit une rupture au niveau d'une composante de la mémoire collective chrétienne : le lien à la terre. « L'exil c'est l'oubli. » Halbwachs développe l'idée de l'oubli par détachement d'un groupe ⁶⁵. Les jeunes qui ont grandi hors du village ont donc grandi hors du groupe garant de la mémoire, en l'occurrence les habitants du village. Certains véhiculent les souvenirs idéalisés que leur transmettent leurs parents avec nostalgie et méfiance, mais ils peuvent facilement se passer de leur village et n'éprouvent nul besoin d'y retourner ou de reconstruire les habitations de leurs aïeux. La mémoire du village est soit idéalisée ou sublimée à travers le regard des parents, soit refoulée par pragmatisme. La politique de table rase a aussi fait en sorte d'annihiler la mémoire de la convivialité et du partage et de garder vive la mémoire de l'antagonisme druzo-chrétien et de la rupture. Un père de famille de 34 ans, vivant à l'étranger, revient dans le village de sa mère pour y passer les étés. Pour construire une maison, il a acheté des terrains dans le quartier chrétien. A ma question : « Tu ne peux donc pas acheter à des druzes ? », il répond qu'ils ne vendent pas et que si c'est le cas, « il n'est pas question » pour lui d'aller vivre dans le quartier druze. Il ne se sentirait pas à l'aise, surtout avec trois enfants. Il n'a toujours pas oublié ce que sa mère lui avait raconté, qu'en 1976, c'est sur des piques qu'ils ont brandi les têtes de certains chrétiens assassinés lors de la campagne de Kamal Joumblatt dans le Haut-Metn. Un autre chrétien de 65 ans, dont la famille a été victime des tueries, ne monte plus à son village. Cependant, son fils de 22 ans a renoué avec le village et y va de temps à autre récupérer quelques récoltes des terres familiales confiées à un druze. Son père ne se sent pas à l'aise et le lui fait savoir. « Ne monte pas seul ; parle-leur gentiment ; sois poli et discret ; s'ils t'invitent à un café, décline poliment et ne

⁶³ Originaires respectivement de Mazra'at al-Chouf, Ba'darân, Moukhtâra et Bhamdoun.

⁶⁴ Certains refusent d'enterrer leurs morts au village ou refusent d'y être enterrés à leur décès.

⁶⁵ Halbwachs (1997), p.11.

reste pas longtemps là-haut ! » La peur est contagieuse, et le jeune homme très calme de nature suit à la lettre les conseils paternels.

Les déplacés de la Montagne se sont éparpillés sur le territoire de « l'enclave chrétienne ». Par leur mémoire de la rupture et de l'exode, ils ont contaminé toute la mémoire communautaire chrétienne. L'histoire conflictuelle de cet espace est devenue partie intégrante et structurante de la mémoire chrétienne générale, car elle est génératrice de peurs, de rancunes et de frustrations qui cristallisent l'identité communautaire. C'est surtout cette mémoire généralisée à la communauté entière qui dissuade les jeunes générations de retourner dans leurs villages qu'ils ne connaissent pas ou si peu ou, si elles y retournent, les empêche de se mêler aux druzes.

Les chrétiens de plus de 35 ans interrogés en 2004 gardent et véhiculent des souvenirs du village et se morfondent dans la nostalgie. L'idéalisation du village est d'autant plus marquée que les chrétiens de cette génération sont malheureux dans leur exil –pour ceux qui vivent dans des quartiers pauvres, ceux qui ont peu de moyens ou ceux qui ne se sont simplement pas acclimatés à la ville. Lorsque le passé d'avant la rupture est perçu avec les yeux du présent, considéré comme négatif, dépourvu d'horizons, le passé est idéalisé et le village devient le paradis perdu. Un de mes interlocuteurs a échappé au massacre généralisé de sa famille en 1977 alors qu'il avait 13 ans. Il vit actuellement à Nabaa, une banlieue pauvre de Beyrouth-Est⁶⁶. Même s'il a obtenu des compensations, il ne monte pas au village ; tout l'entourage de ses 13 ans n'existe plus. Pour lui, tout s'est arrêté là. La rupture a brisé sa vie. Sans cesse tourmenté et vivant dans la peur, il occulte tout du drame et ressasse ses souvenirs d'avant 1977 où il était heureux, entouré des siens.

D'autres véhiculent de la rancune, avec la ferme intention de retourner dans leurs villages et de marquer à nouveau leur territoire. D'autres encore ont fait la guerre après l'exode. Certains d'entre eux retournent au village tandis que d'autres n'y mettent plus les pieds⁶⁷. Toujours dans la même catégorie d'âge, certains chrétiens qui ont perdu des membres de leur famille proche reviennent au village mais avec rancœur et méfiance. Plus distants que ceux qui ont été moins éprouvés, ils affichent leur contrariété et sont moins respectueux des règles de la réciprocité et de la convivance. Ce sont plutôt leurs coreligionnaires moins éprouvés lors de la guerre de la Montagne qui se montrent plus conciliants envers les druzes afin d'entrer dans leurs bonnes grâces et de récupérer leurs biens. Ce sont souvent eux d'ailleurs qui constituent les intermédiaires entre les personnes durement éprouvées de leur communauté et les membres de l'autre communauté⁶⁸.

⁶⁶ Il a refusé l'enregistrement de l'entretien sauf en ce qui concerne la description de son paradis perdu.

⁶⁷ L'alliance PSP/FL de 2005 a encouragé le retour des anciens miliciens chrétiens dans leurs villages. Certains d'entre eux se targuent à présent d'être très proches de leurs ennemis d'antan, les miliciens du PSP. D'autres anciens miliciens des FL, n'ayant pu admettre cette alliance, ont changé d'affiliation politique depuis 2005 et ont grossi les rangs des sympathisants du Courant patriotique libre.

⁶⁸ Ce cas de figure s'applique aussi de façon inverse dans les villages où il y a eu des massacres de druzes. Les membres druzes qui n'ont pas été touchés tentent de s'imposer en médiateurs entre leurs coreligionnaires et les chrétiens retournés dans les villages. En revanche les chrétiens retournés se disculpent de tout acte commis envers les druzes en

Le mouvement de retour chrétien n'est pas fonction des réconciliations de l'après-guerre, même s'il en est tributaire sur le plan politique et sécuritaire. Aïda Kanafani-Zahar explique que « le retour des déplacés devait être géré par la législation spécialement mise en place par l'Accord de Taëf. En réalité cependant, les villageois ne pouvaient rentrer chez eux, non seulement parce que les arrêtés qui garantissaient ce droit au retour n'avaient pas encore été publiés – ils l'ont été à partir de fin 1992-, mais aussi parce qu'ils pouvaient soit subir soit faire subir la loi du talion⁶⁹. » Donc, un cadre politique et juridique officiel, parrainé par le ministère des Déplacés, a été mis en place pour « résoudre au cas par cas le retour des chrétiens dans le cadre d'une réconciliation et par là même empêcher toute possibilité de recours aux pratiques de vengeance⁷⁰ ». Malgré toutes les mesures et précautions prises, les réconciliations n'ont cependant pas drainé un retour massif des chrétiens dans leurs villages d'origine⁷¹. Ce qui motive principalement les personnes dont les familles ont été épargnées à revenir, c'est la réappropriation de leurs biens et le bénéfice des compensations accordées dans le cadre des réconciliations, même si elles sont considérées comme dérisoires. Par intérêt économique, elles sont plus à même de faire des concessions sur les plans de l'amour propre et de reprendre les relations conviviales. Pour les personnes éprouvées, c'est parfois la nostalgie qui prend le dessus, même si elle est accompagnée de rancœur et de méfiance. Certaines d'entre elles ont même refusé d'encaisser le prix du sang de leurs proches, tellement il était difficile pour elles de le faire. D'autres individus, qu'ils aient été victimes ou non des tueries, sont motivés par la volonté de s'affirmer et de recouvrer leurs droits. Nombreux aussi sont les chrétiens qui refusent de retourner dans leurs villages : certains en raison de l'acculturation subite, involontaire et accélérée au mode de vie urbain qu'ils ont subie, d'autres par ressentiment ou par refus de modifier leurs comportements pour plaire aux druzes, et d'autres encore parce qu'ils ne se sentent plus chez eux dans la Montagne. Ceux qui ont plus de 35 ans (là où la mémoire rentre en jeu) ont peur et n'ont plus confiance ; les plus jeunes se sentent des étrangers sur une terre qu'ils ne connaissent pas et à laquelle il n'y a pas d'identification. En 2007, un jeune homme de 30 ans originaire d'un village d'où sa famille a quitté en 1975 suite au meurtre de son oncle et où la réconciliation a déjà eu lieu me confie :

accusant des membres d'autres familles chrétiennes non retournées d'avoir commis ces actes. Dans les villages où ils retournent, les chrétiens ne sont pas forcément unis et ne s'unissent pas pour imposer leurs propres exigences avant de retourner vivre avec leurs voisins de toujours. Le retour se fait de manière arbitraire et selon les intérêts individuels de chaque famille ou personne, excepté quelques cas isolés de villages (par exemple les villages de Brîh et de Ma'âsir al-Chouf) où les chrétiens, unis, imposent leurs conditions pour revenir. L'individualisme ou le manque d'esprit de corps chez les chrétiens du sud du Mont-Liban ainsi que les différents degrés de pertes, de dommages et de préjudice subis selon les cas, influent sur leurs comportements de retour. Les besoins de réparation morale, quoique palpables dans les discours, ne constituent pas un motif de revendication des droits ou une condition de retour.

⁶⁹ Kanafani-Zahar (2004), p. 63.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Il faut cependant noter que plus de 40% des chrétiens déplacés de la Montagne ont émigré depuis 1983 et ne sont plus rentrés s'installer au Liban.

« Je suis passé 4 ou 5 fois dans mon village. J'ai reconnu la maison de mon grand-père ou ce qu'il en reste, sans que personne ne me l'indique, grâce aux descriptions qu'en faisaient mon père et mes oncles. [...] J'ai pris des photos mais je ne suis pas resté. Je ne connais personne et personne ne me connaît et c'est mieux ainsi. [...] C'est superbe là-bas. C'est propre, beau, vert. On y respire l'air pur. Je sais que mon père possède 3 terrains là-bas mais je ne sais pas où ils se trouvent. Je suis donc resté sur la route dans le village en regardant de loin. [...] Ce qui reste de la maison de *jiddu* (grand-père) est devenu une étable pour chèvres. Le berger, un druze je suppose, qui se trouvait dans le '*aqd* [fondation de pierre en arcade, dont l'espace intérieur est utilisé comme salles attenantes à la maison] m'a vu prendre des photos. Il m'a interpellé : Qui es-tu ? Que photographies-tu ? Que viens-tu faire ici ? Je ne me sentais pas très à l'aise et je lui ai dit que j'étais un architecte de passage, et que cette maison dont il ne reste qu'une superbe façade m'avait plu et que j'ai voulu la prendre en photo. Il m'a répondu : Il vaut mieux pour toi de partir d'ici. Il ne savait pas que j'étais au même titre que lui originaire de ce village, et que de surcroît, sur cette maison, son '*aqd* et sa façade j'avais des droits, et que lui y élevait ses chèvres. [...] »

Même s'il possède un point de repère dans son village éprouvé par la guerre, en l'occurrence la maison de son grand-père, ce jeune homme est resté sur la route. Selon lui, pire que le sentiment qui l'anime d'être un étranger, il est traité comme un intrus. A ce sentiment de n'être plus chez eux qui sévit chez les chrétiens, correspond celui qu'éprouvent les druzes envers les chrétiens considérés comme des étrangers, des intrus, comme un corps greffé et non une entité originale ou une composante essentielle de cette ancienne « montagne des Druzes », même s'ils y ont été conviés par Fakhr al-Dîn dès le XVII^e siècle. En lien avec la conjoncture politique, ils sont les invités et les obligés des druzes, puis deviennent les intrus, « les envahisseurs », « les colonisateurs », « les ingrats » et « les parasites »⁷² en période de crise. Une fois les crises terminées, ils retrouvent leur statut de visiteurs ou d'habitants provisoires lorsqu'ils sont de retour dans la Montagne. Cette représentation que les druzes se font des chrétiens répond au fait que les premiers se considèrent eux-mêmes depuis toujours comme les habitants originaux, les autochtones de la Montagne. Elle est aussi intériorisée par de nombreux chrétiens qui « ne se sentent pas chez eux lorsqu'ils sont *chez eux* »⁷³. Dès lors que le chrétien croit qu'il est *chez lui* dans la Montagne et qu'il se comporte en conséquence, la rupture se produit. Lorsque les chrétiens originaires de la région sont remontés sous couvert des FL dans le Chouf en 1982 pour affirmer leur présence et marquer leur territoire après ce qui s'était passé en 1977, la rupture a été consommée en septembre 1983. L'« éloignement », au début de la guerre, de jeunes chrétiens ayant enfreint les règles d'*al-aych al-muchtarak* en affichant leur solidarité avec les partis de droite illustre également ce

⁷² Le poète et chanteur populaire Tali' Hamdân, toujours très en vogue dans la Montagne, s'en est pris aux chrétiens dans un de ses poèmes traditionnels en les qualifiant de « paysans, métayers et serviteurs » que « nous avons fait venir chez nous » et qui se sont avérés être des ingrats qui se sont retournés contre leurs bienfaiteurs. Cf. Traboulsi (1993).

⁷³ Dans le Chouf, même le Patriarche maronite est en « visite » lorsqu'il va sceller la réconciliation entre druzes et chrétiens en août 2001. Selon un interlocuteur proche des milieux cléricaux maronites, à la question de savoir pourquoi l'Eglise maronite n'investit pas et ne contribue pas au développement de la région puisqu'elle détient encore de nombreux terrains, l'une des figures de proue de l'establishment cléricale maronite aurait répondu : « Pourquoi investir de l'argent dans ces régions ? Ces régions ne sont plus à nous, mon fils. C'est fini ! »

propos : lorsque les chrétiens, que les druzes considèrent comme leurs « invités » et leurs « obligés » commencent à devenir gênants, ils sont « éloignés » afin de rejoindre les « régions chrétiennes ». Lors de mes entretiens en 2004, à la question de savoir pourquoi les jeunes druzes qui avaient rejoint les partis et milices de gauche n'avaient pas été soumis à la même discrimination que les chrétiens partisans ou sympathisants de la droite, le président de la municipalité d'un village du district de Aley justifia ces décisions par la réponse : « où veux-tu qu'ils aillent si on les éloigne ? »⁷⁴.

L'attachement viscéral au terroir ancestral des druzes est intériorisé par les deux communautés. Contrairement aux Palestiniens qui ont préféré quitter « la terre » plutôt que de laisser leurs femmes subir le déshonneur⁷⁵, certains druzes, plutôt que de quitter leur terre, étaient prêts à sacrifier leurs femmes et défendre leur terre. Lorsque les druzes se sentent menacés, le terroir revêt le sens de territoire qu'ils défendent et protègent. Une interlocutrice druze tente d'expliquer le rapport ambigu de la religion druze à la terre par le fait que l'attachement des druzes au terroir et à l'environnement ancestraux compense l'ignorance qu'ils ont de leur religion et de ses rites.

« La compensation c'est la terre où nous sommes nés ; c'est la terre où nous avons grandi. Et c'est le plus important. Ni église, ni mosquée, ni autre symbole. On n'a rien d'autre à défendre que cette terre. Notre droit c'est la terre. *Charafak bi ardak. Karâmtak bi-â'iltak* (Ton honneur est dans ta terre. Ta fierté est dans ta famille). Nous tenons à notre terre et non à notre religion. Nous sommes une minorité dont l'honneur dépend de la terre et non de la religion. Nous n'avons pas d'autre référence. Nous n'avons ni Rome, ni les Arabes. Même en Israël où ils sont consués par les Arabes, les druzes considèrent que leur honneur est dans leur terre et ils sont déterminés à y rester coûte que coûte. »

Un cheikh druze renchérit sur ces propos : selon lui, le mot d'ordre des anciens de la communauté aux combattants durant la guerre fut « *nihna, yâ taht al-ard, yâ fawq al-ard, bass ma mnitruk hal-ard* » (Pour nous, ç'est soit sous terre soit au-dessus, mais nous ne quittons pas cette terre).

Quel avenir pour al-'aych al-muchtarak après la rupture ? Les difficultés d'une réintégration des chrétiens dans leur milieu d'origine

Les généralisations stéréotypées, amalgames et préjugés en se référant immédiatement à l'appartenance communautaire : « les druzes sont ceci... », « les chrétiens sont cela... », sont profondément enracinés dans les mémoires sociales des deux groupes et prennent leur source dans leur passé historique commun. Elles peuvent nuire aux relations intercommunautaires renaissantes de l'après-guerre. Druzes et chrétiens réapprennent à se connaître après 20 ans de séparation suite à

⁷⁴ Des chrétiens également interrogés là-dessus avancent la même raison. Le fait que les druzes n' « ont pas » de territoire de substitution à la Montagne est intériorisé par les chrétiens aussi bien que par les druzes. La perception du territoire national appartenant à tous n'existe pas.

⁷⁵ Séminaire de Nadine Picaudou, 2 mars 2004, Paris, INALCO.

une violence extrême qui les a opposés, et durant lesquels chaque communauté a évolué dans un environnement social différent -en plus de la différence religieuse qui les caractérise-, développant ainsi des modes de conduite différents. Le village a changé de fonction, d'ailleurs. Il n'est plus un lieu de partage du travail pour la prospérité économique des deux communautés. Les chrétiens qui remontent à leurs villages sont installés depuis bien longtemps déjà sur la côte ou en ville. Leur village est un lieu d'estivage. Le travail de la terre ou de paysannerie qui liait leurs ancêtres à leurs voisins druzes n'existe plus et ne constitue plus un prétexte pour se rapprocher de l'autre communauté. Toujours est-il que dans certains villages, des chrétiens qui, en dépit de la réconciliation, ne sont pas revenus, donnent leurs terrains en concession à des druzes. Ces derniers les font fructifier, prennent leur part des récoltes et donnent le reste aux propriétaires⁷⁶. Donc des liens peuvent être créés, mais relevant de l'utilitaire, du besoin ou du commercial. Dans les villages où les massacres ont été commis par des gens du village, les chrétiens les plus touchés qui reviennent les week-ends ou durant les fêtes, iront dans un magasin tenu par un de leurs coreligionnaires, plutôt que dans celui tenu par un druze. Dans d'autres villages où des druzes étrangers au village ont commis les massacres, les chrétiens victimes de la guerre font la part des choses sans procéder systématiquement à des amalgames et n'éviteront pas les commerces tenus par des druzes. Les relations peuvent donc évoluer dans certains villages où l'étranger au village est mis en cause, mais il reste beaucoup à faire. Les anciens des deux communautés, qui ont longtemps constitué le trait d'union entre druzes et chrétiens et dont les liens avaient cimenté les relations intercommunautaires des villages avant 1983, ne sont plus. Certains d'entre eux, des chrétiens notamment, avaient fait les frais des massacres en 1983⁷⁷. En 2004 (date de mon enquête de terrain), on peut constater que les relations entre druzes et chrétiens âgés de plus de 70 ans sont refroidies. Outre les vingt ans d'exil qui les ont séparés, certains ont subi de lourdes pertes humaines et matérielles durant la guerre de la Montagne. Par ailleurs, une génération de chrétiens a grandi, qui n'a jamais rencontré de druzes et *vice versa*. La méfiance est dès lors indépendante des transmissions mémorielles de la rupture et proviendrait de la méconnaissance de l'autre.

Dans l'après-guerre, après les réconciliations, surtout dans les villages où il y a eu de la violence, *al-'aych al-mughtarak* reprend ses droits et se réinstalle, mais timidement. Il se réimpose même, mais sous des aspects neufs. Il régit à nouveau tacitement les relations intercommunautaires au quotidien, mais de façon moins spontanée. Les rancoeurs et la méfiance rendent ses règles moins strictes et moins respectées, en tous cas par les chrétiens, d'autant que les nouvelles générations n'y ont pas été confrontées. Il reste quand même nécessaire, mais toujours pas suffisant pour prévenir

⁷⁶ Des familles chrétiennes récupèrent ainsi assez de pignons, de raisin, de figues et d'olives pour subvenir à leurs besoins.

⁷⁷ Il s'agit de ceux-là mêmes qui, durant les premières années de la guerre, avaient formé avec leurs homologues druzes des comités de village chargés de résoudre les problèmes intercommunautaires et au sein desquels étaient prises les décisions d'éloigner des personnes -souvent chrétiennes- susceptibles de transgresser le pacte social.

l'hostilité. Alors que les ressentiments sont actuels, nulle présence insistante des forces de l'ordre n'est nécessaire sur place. La maîtrise de soi est donc de rigueur, et la violence se fait sur soi faute de se manifester contre l'autre communauté. Néanmoins, cette tolérance n'aurait pas trouvé sa place sans l'Etat dont la simple existence est garante de la sécurité. Car à partir du moment où l'Etat s'effondre comme lors d'une guerre civile, la coexistence se fragilise à nouveau, sous l'effet de la mémoire de l'antagonisme, des peurs et des rancœurs persistantes susceptibles de remettre en marche la loi du talion. Il est donc nécessaire que l'Etat patronne et supervise ces nouvelles relations renaissantes amorcées par les réconciliations, ne serait-ce que pour une durée limitée. Par exemple, à Kfarmatta où les druzes ont été massacrés en 1983, un cas de vengeance en 1989 a été rapporté, et les chrétiens ont été interdits d'accès pendant 24 ans. Ce n'est que récemment, en 2007, que la réconciliation s'est effectuée sous la pression des enjeux politiques. Par exemple, dans le village de Ma'âsir al-Chouf, qui a subi deux massacres, en 1977 et en 1983, une tentative et un cas de vengeance ont eu lieu en 1990 et 1993 respectivement. Depuis la réconciliation en 1995, l'armée libanaise a maintenu un barrage sur la place du village jusqu'à 2003, puis l'a retiré. En 2004, elle n'envoyait plus que des patrouilles journalières pour s'assurer régulièrement de la sécurité. Un de mes interlocuteurs est persuadé que si l'Etat venait à perdre à nouveau son pouvoir et à ne plus être le seul détenteur du droit à la violence, plus aucun chrétien ne resterait dans son village. Interrogé sur son envie de vengeance, un autre interlocuteur chrétien, qui a perdu onze membres de sa famille proche lors d'un massacre, hésite puis déclare :

« L'Etat a proclamé l'amnistie. Or je connais le tueur de ma famille. Il vient en toute bonne conscience se joindre à nous lors des festivals et des fêtes que nous-mêmes organisons au village. Il rigole et vient toujours, accompagné de deux, trois personnes. Je me retiens. D'autres personnes, qui ont plus de recul que moi puisqu'elles n'ont pas vécu ce que j'ai vécu, vont immédiatement demander aux druzes qu'il soit sorti de la fête. J'ai une famille à présent. Si je fais quelque chose, je serai emprisonné et même pendu, car je ne serai plus couvert par l'amnistie, et mes enfants resteront sans père. Si j'ai envie de me venger ? Bien sûr que j'ai envie de me venger. Mais je ne le ferai pas. Cependant j'aimerais établir la justice que l'Etat ne m'a pas accordée. J'aimerais bien provoquer quelque chose, un esclandre avec le type qui a tué ma famille, afin qu'il soit interpellé et qu'on rouvre tout son dossier. A ce moment là, il sera emprisonné et jugé. Mais lui sait cela, donc il fait attention d'éviter tout problème, même s'il nous provoque en assistant à nos activités et en nous narguant. »

Un observateur politique originaire d'un village où des massacres ont eu lieu est sûr qu'en dépit des réconciliations, si la guerre revenait et que l'Etat relâchait son emprise, tous les chrétiens qui ont perdu des membres de leur famille chercheraient à se venger. Pour lui, on ne peut pas oublier une sœur, un père, une mère, un frère, un enfant. Un observateur druze m'a répété la même idée concernant ces coreligionnaires dans le Chahhâr. Dans de petites localités (entre 500 et 6000 habitants) où la violence intime a eu lieu entre voisins, les victimes connaissent les assassins. Il est difficile de leur demander de tourner la page. L'Etat garantit donc la stabilité par sa seule présence

et son acceptation par tous. Il fige dans le temps la dette du sang. Qu'il cesse de garantir la stabilité, ou que des ingérences politiques intérieures ou extérieures -comme le rôle des Israéliens en 1982 et 1983- montent les communautés les unes contre les autres, « la recherche de la sécurité par la réciprocité et la paix peut alors basculer dans le crime –recherche de la sécurité par l'exclusion et la guerre ⁷⁸ ».

Durant certaines réconciliations par exemple, le ressentiment était ouvertement affiché. Les chrétiens qui arrivaient dans le village devaient saluer les druzes qui les accueillait, debout sur la place du village ou devant la municipalité lors de la cérémonie de réconciliation. Sous prétexte que le nombre de personnes à saluer était élevé, les chrétiens passaient et saluaient les druzes en mettant la main sur la poitrine, salutation désignée par le terme *muchâlaha* en arabe. Lorsque l'on sait que symboliquement, serrer la main à quelqu'un signifie lui faire confiance et le lui manifester, la *muchâlaha* est donc très représentative du sentiment que portaient les chrétiens envers les druzes ⁷⁹. Rares étaient ceux qui ont salué avec une poignée de main. Les druzes l'avaient remarqué, mais selon un druze interrogé, ils avaient compris l'attitude des chrétiens. Les choses ont évolué depuis, dans certains villages : ainsi à Kfarmatta, village où 107 druzes avaient été massacrés en septembre 1983, les chrétiens et les druzes se sont serrés la main lors de la réconciliation qui a eu lieu le 2 novembre 2007. Même si les règles de la convivialité ne sont plus suivies à la lettre, une certaine compréhension a quand même pris le dessus. Dans les villages où des chrétiens ont été victimes des massacres, de nombreux druzes comprennent l'attitude farouche de certains chrétiens. Dans les villages où des druzes ont été massacrés, les chrétiens ne sont, pour la plupart, pas encore revenus, soit parce qu'il n'y a pas encore eu de réconciliation (notamment dans la région du Chahhâr-ouest), soit parce que les chrétiens, attentifs à la rancœur des druzes, se manifestent rarement de peur de provoquer, de la part des druzes, des actes de vengeance.

Dans certains villages, ce qui rapproche les deux communautés, c'est la reconstruction des maisons des chrétiens et l'exploitation de leurs terrains. Ces derniers, plutôt que de faire appel à des ouvriers syriens ou chrétiens de l'extérieur des villages, préfèrent solliciter une main-d'œuvre druze, comme à Bhamdoun, Salîma, Aley, Mtayn ou Ma'âsir al-Chouf. D'une part, le fait que ces ouvriers soient originaires du village crée des liens de confiance ; d'autre part, faire appel aux druzes évite de les aliéner, car lorsqu'un chrétien victime de la guerre refuse de faire travailler des ouvriers druzes, les druzes affichent leur contrariété. Un de ces chrétiens revenu dans son village explique : « Un chrétien qui avait perdu des membres de sa famille lors d'un massacre a fait appel à des chrétiens de Dayr al-Qamar pour reconstruire sa maison. Un cheikh druze s'en est plaint en prétextant que de nombreux druzes n'avaient pas participé à la guerre. En parlant du chrétien, il

⁷⁸ Bougarel (1994-1995), p. 77-78.

⁷⁹ La vérité sur le sentiment chrétien et sur l'usage de la *muchâlaha* dans un village du Chouf me fut révélée par un interlocuteur chrétien originaire de ce village.

demande : « Pourquoi ne fait-il pas appel aux *enfants du village* (*awlâd al-day'a*) qui sont restés neutres ? » » Certains druzes ne parviennent pas à comprendre pourquoi ils sont victimes d'un amalgame qui touche tous leurs coreligionnaires ; d'autres, si. Ainsi, dans ce même village, le druze qui détient un négoce sur la place est ravi lorsque les chrétiens font leurs achats chez lui, surtout ceux qui ont perdu des membres de leur famille dans les tueries, même si lui n'a rien à se reprocher⁸⁰. D'autres apprécient sensiblement la participation de ces mêmes chrétiens particulièrement éprouvés aux obsèques druzes, même s'ils n'ont eux-mêmes pas participé à la guerre. Faire appel aux druzes restés dans la Montagne pour reconstruire et créer des activités sociales, culturelles, sportives et touristiques participe de la promotion de l'intégration sociale et de la réhabilitation du tissu intercommunautaire désagrégé par la guerre. Si ce n'étaient donc des festivals, des dîners, des rencontres, des animations, des événements culturels et sportifs organisés ainsi que des centres de rencontre et d'intégration mis en place comme ce qui fut fait à Ma'âsir al-Chouf⁸¹ ou à Kfar Qatrâ⁸², par exemple, rien n'indique que les deux communautés feraient autre chose que se croiser sans se rencontrer. Dans un village du *caza* de Aley qui a été épargné par les massacres, les druzes ont misé sur la reconstruction d'une église détruite pour encourager les chrétiens à retourner. Mon interlocuteur druze originaire de ce village relate cette initiative :

« L'église a été reconstruite [...]. C'est seulement un symbole, car il n'y a plus de maronites qui habitent ici. La reconstruction de cette église a coûté cher, mais c'était nécessaire. Les chrétiens ont senti que nous n'avons pas été, ici, comme dans tous les autres villages. Même durant les combats les plus âpres, nous les avons préservés lorsqu'il n'y avait ni Etat, ni institutions. Même les anciens membres des Forces libanaises sont retournés. Ils montrent beaucoup de respect et de convivialité. Ils ont senti que nous avons été corrects envers eux. Nous ne leur avons pas volé leurs maisons lorsqu'ils sont partis ».

⁸⁰ Certains chrétiens continuent d'éprouver de la rancœur envers les druzes de leurs villages qui n'ont rien fait ou qui ne se sont pas interposés pour empêcher certains massacres. Or, en réalité, de nombreux druzes dans plusieurs villages se sont interposés et ont empêché que se produisent des tueries. Certains même en ont fait les frais et ont été tués au même titre que leurs protégés.

⁸¹ Le Comité des amis de Ma'âsir al-Chouf organise depuis la réconciliation en 1996 de nombreuses activités dans le but de revitaliser le lien social et de ramener les touristes dans la région. Ainsi, des journées de jardinage et de photographie sont organisées ainsi que des soirées annuelles. Un vieux pressoir est transformé en écomusée par l'initiative de Yolla Noujaim, membre du comité. Le couvent Saint-Michel, déserté en 1983 par les religieuses de la congrégation du Saint-Sauveur, et qui avait servi d'école publique pendant et après les années de guerre, a été restauré et propose des chambres d'hôte, gérées par l'association Arc-en-ciel. Le couvent, transformé en « centre d'accueil communautaire » à l'initiative du président du conseil municipal, Charles Noujaim, dispose également d'un pavillon destiné à l'organisation de colonies de vacances ainsi que de nombreuses salles de loisirs (ordinateurs, billards, lecture) et d'une bibliothèque, tous accessibles gratuitement aux enfants du village. Le comité organise également des tournois sportifs, des randonnées pédestres ou cyclistes ainsi que diverses activités culturelles auxquels participent des membres du village, mais aussi des touristes libanais ou étrangers.

⁸² A la veille de la fête de l'assomption, samedi 14 août 2004, environ 700 chrétiens et druzes du village de Kfar Qatrâ ont confectionné le plus grand sandwich du monde, d'une longueur de 720m, et ceci à l'initiative du maire adjoint Georges Maalouf et de son frère Pierre installé aux Etat-Unis et soucieux de faire connaître son village au monde entier. Les préparatifs pour réaliser ce sandwich composé de *labneh* (yaourt égoutté), d'olives, de tomates et de concombres, se sont étalés sur deux mois et ont rassemblé tous les membres du village. Il fut introduit dans le livre Guinness des records.

Au sujet de réunions et de visites réciproques entre les deux communautés, il souligne cependant : « Nous nous retrouvons uniquement aux occasions ».

Il est important de noter que les initiatives qui sont introduites par des organismes extérieurs à un village pour une durée limitée sont perçues en quelque sorte comme contraignantes par les autochtones (habitants et déplacés de retour) et se soldent le plus souvent par des échecs⁸³. Le lien social intercommunautaire qu'elles tentent de créer s'avère être plutôt factice et éphémère. Les participants à ces projets et événements ne sont pas mis en confrontation directe et n'abordent pas les sujets qui fâchent. Tandis que lorsqu'elles émanent d'initiatives propres aux gens du village et qu'elles s'étendent sur la durée, les activités communes et rencontres ont des chances d'aboutir à un resserrement des rapports sociaux. Mais ces occasions d'échange créées sont-elles vraiment suffisantes pour générer un climat de confiance dans la Montagne et rapprocher de manière sincère et durable les deux communautés druze et chrétienne ?

Plus qu'une rupture, il semble qu'une fracture profonde et ancienne existe entre druzes et chrétiens. La guerre et les ruptures successives n'auraient fait que la manifester au grand jour. Masquée de façon intermittente par *al-'aych al-muchtarak*, elle continue d'envenimer les relations entre druzes et chrétiens. Vraisemblablement, la solution prônée et imposée du code de la convivialité ne constituerait pas un gage suffisant de sécurité et de sincérité. Car comme on l'a vu, partage et fracture peuvent cohabiter dans le *faire-semblant*, la fracture étant implicite ne se manifestant qu'en moment de rupture, et la forme conviviale. Cette fracture n'est ni religieuse, ni communautaire. Il semble qu'elle se nourrit de l'histoire moderne des contacts entre ces deux communautés et des mémoires qu'elles véhiculent. Elle est alimentée par les conjonctures politiques et les intérêts du moment. Faire retour sur le passé en revisitant, entre autres, les périodes historiques mal assimilées ou mal interprétées, telles que la lutte entre les deux Bachir (Chehab et Joumblatt), qui s'acheva par la mort de Bachir Joumblatt en captivité à Acre en 1825, ou les *harakât* et/ou massacres de 1840-1860, pourrait contribuer à clarifier et assainir durablement les relations entre druzes et chrétiens à partir de nouveaux fondements d'une « vie commune » déprise des faux-semblants d'une sociabilité forcée.

⁸³ Salîma fut un des premiers villages à subir les destructions de la guerre et un des derniers à attendre encore le retour de la majorité de sa population, notamment chrétienne, malgré la réconciliation en 2000. Entre 2001 et 2003, des actions de sensibilisation et de communication ont été conduites par Patrimoine sans frontières en partenariat avec d'autres organismes locaux et français, dans le but de revitaliser l'espace public à travers le patrimoine. En dépit de la bonne volonté des différents organisateurs et acteurs locaux, le projet ne semble pas avoir porté ses fruits et semble avoir survolé de manière superficielle le problème de fond et la rupture qui existe entre les deux communautés du village. Outre que le programme importé de France ne fut pas proprement approfondi et ne correspondait pas à la réalité sociale sur le terrain, d'autres facteurs internes ont contribué à cet échec, tels que les relations tendues entre les partis politiques représentant les communautés à l'époque (notamment les Kataëb et le PSP, qui voyaient d'un mauvais œil les tentatives de réconciliation approfondie). Les tensions politiques se reflétaient sur le terrain par un manque d'implication et un manque d'intérêt de la part des membres des deux communautés.

Bibliographie

- ALAMUDDIN N. S. et STARR P. D., 1980 : *Crucial Bonds: Marriage among the Lebanese Druze*, Delmar, NY, Caravan Books.
- BECKER H. S., 2002 : *Les ficelles du métier*, Paris, La Découverte.
- BEYDOUN A., 1984 : *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Université libanaise.
- BOUGAREL X., 1994-1995 : « Voisinage et crime intime », *Confluences Méditerranée*, n° 13, p. 75-87.
- BRAUD P. H., 1999 : « Violence symbolique, violence physique » in J. Hannyoy (dir.), *Guerres civiles*, Paris-Beyrouth, Karthala/CERMOC, p. 33-45.
- HALBWACHS M., 1997 [1950] : *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- KANAFANI-ZAHAR A., 2004 : « La réconciliation des druzes et des chrétiens du Mont-Liban ou le retour à un code coutumier », *Critique internationale*, n° 23, avril, p. 55-75.
- KASSIR S., 1994 : *La guerre du Liban : de la dissension nationale au conflit régional*, Paris, CERMOC.
- KHURI F. I., 2004 : *Being a Druze*, Beirut, Druze Heritage Foundation.
- LABAKI B. et ABOU RJEILY Kh., 1993 : *Bilan des guerres du Liban, 1975-1990*, Paris, L'Harmattan.
- PICAUDOU N., 2002 : « From Coexistence to Democracy, the Impossible Lebanese Transition », in R. Heacock (éd.), *Political Transitions in the Arab World*, Bir Zeit University, p. 127-145.
- RIVOAL I., 2000 : *Les Maîtres du Secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze d'Israël*, Paris, EHESS.
- SALIBI K., 1989 : *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, London, Berkeley, Los Angeles, The University of California Press.
- SALIBI K., 1988 : *Histoire du Liban : du XVII. à nos jours*, Beyrouth, Naufal.
- TAILLANDIER F., 2004 : « Convivance » in « De la néolangue », *L'Humanité*, 28 octobre.
- TRABOULSI F., 1993 : *Identités et solidarités croisées dans les conflits du Liban contemporain*, thèse de doctorat, Université de Paris VIII.