

## La prise en compte du facteur communautaire dans l'analyse spatiale : L'Etat, l'espace et les communautés en Syrie

La prise en compte de divisions segmentaires des sociétés pose un problème à la géographie française. Car elle s'intéresse davantage à l'homme producteur, à l'homme habitant et elle néglige l'homme élément d'un groupe, d'une communauté dont la cohésion n'est pas seulement le résultat de la gestion et de l'exploitation d'un espace, mais aussi le reflet d'un processus socioculturel, qui lui échappe<sup>1</sup>. Certes la géographie française ne s'est intéressée que tardivement aux réseaux sociaux<sup>2</sup>, ce qui est fondamental pour appréhender de façon moderne les relations entre espace et communautés. Mais les réticences de la géographie française à l'égard du phénomène communautaire s'expliquent sans doute davantage parce qu'il est en désaccord avec le projet politique républicain, forgé autour de l'unité de la nation construite sur l'égalité de tous les citoyens et la négation de l'existence d'identités intermédiaires entre l'individu et l'identité nationale<sup>3</sup>. En revanche la géographie anglo-saxonne ne possède pas le même blocage idéologique car la société se considère comme elle-même constituée par des groupes hétérogènes.

Par ailleurs, même dans les pays du Tiers Monde, où il n'est pas possible de nier la segmentarisation sociale sur des bases ethniques ou confessionnelles, le positivisme nous conduit à négliger les approches communautaires. Les communautés ne seraient qu'une survivance du passé et devraient se dissoudre du fait de l'urbanisation et des mutations économiques : les solidarités mécaniques de la société agraire se transformant en solidarité organique selon le schéma durkhémien. Mais l'Irlande du Nord, le Liban, le Ruanda ou la Yougoslavie, sont là pour nous rappeler l'actualité et le dynamisme du facteur communautaire dans tous les types de sociétés, même dans celles des pays dits « développés ». Certes le communautarisme n'est pas le seul responsable des problèmes politiques qu'ont connus et que connaissent toujours ces pays. La guerre froide a pesé sur le conflit libanais, la transition difficile du socialisme autogestionnaire à l'économie de marché a contribué à l'éclatement de la Yougoslavie ... Mais il est caractéristique que dans tous les cas les clivages politiques recourent des clivages communautaires, et que les partitions territoriales, provisoires ou définitives, visent à la création d'entités homogènes sur une base communautaire.

Le communautarisme s'exprime avec virulence lors des crises politiques, mais cela ne signifie nullement que les communautés n'existent qu'à la faveur des conflits ou qu'elles sont obligatoirement porteuses de conflits. Dans les Etats, où les structures communautaires demeurent prégnantes, chaque individu évolue dans deux dimensions : le territoire étatique et celui de sa communauté. Le premier est géographiquement continu, il est limité par des frontières à l'intérieur desquelles s'exerce le pouvoir de l'Etat. Le second est géographiquement discontinu, le plus souvent réticulé ; selon les communautés, il est contenu dans les frontières « nationales » ou déborde de ce cadre territorial. Les acteurs de l'espace sont donc influencés par les structures communautaires. En tant qu'individus, ils dépendent eux-mêmes d'une communauté ; et par soucis d'efficacité, ils sont obligés de respecter les structures sociales.

---

<sup>1</sup> NACIRI Mohamed, cité par Claude BATAILLON : *Etat, pouvoir et espace dans le Tiers Monde*, PUF, Paris 1977, p. 17.

<sup>2</sup> OFFNER Jean Marc et PUMAIN Denise : *Réseaux sociaux et territoires*, Editions de l'Aube, Paris, 1997, 280 p.

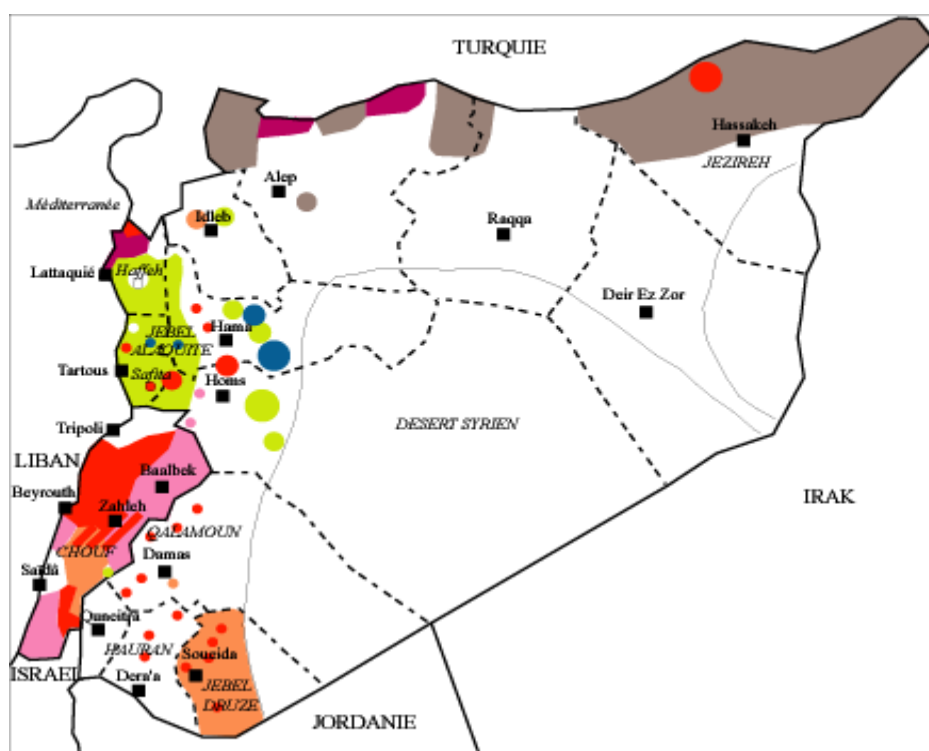
<sup>3</sup> COLLIGNON Béatrice : « La géographie et les minorités », in KNAFOU Rémy : *Géographies anglo-saxonnes*, Belin, Paris, 2001, p. 24.

Pour illustrer notre propos, nous nous appuyerons sur l'exemple de la Syrie, et plus particulièrement de la région côtière, fief de la communauté alaouite, dont est issu le Président El Assad et la caste militaire qui l'entoure. Notre but est de montrer comment l'organisation communautaire de la société syrienne intervient dans la production d'espace, pour cela il convient d'analyser la distribution des communautés sur le territoire syrien et le régime politique qui les encadre. Le maillage administratif, la distribution de l'habitat, le réseau routier, etc... sont la projection au sol des rapports de pouvoirs entre les acteurs de l'espace, par conséquent ils nous renseignent sur leurs logiques de fonctionnement, et plus globalement sur le système de production d'espace. Dans le cas syrien, nous verrons que le communautarisme est omniprésent. Le développement économique de la mosaïque territoriale syrienne est intimement lié aux rapports qu'entretiennent les communautés entre elles et leur place sur l'échiquier politique.

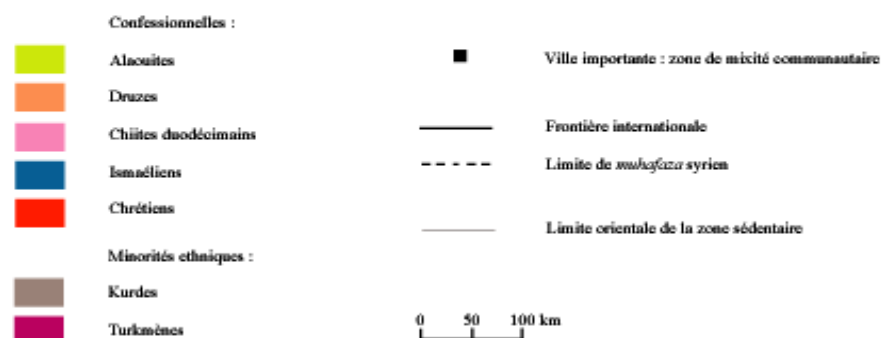
*Le communautarisme perdure dans le système politique syrien.*

A la différence du Liban voisin, la Syrie se revendique comme un Etat laïc, les communautés confessionnelles ou ethniques ne disposent d'aucune représentation institutionnelle et toute référence communautaire a été officiellement supprimée. Le recensement ne fait plus mention des distinctions religieuses. Les noms de villages ou de massifs à connotation ethnico-religieuse ont été remplacés par des termes neutres – le Djebel Ansaryeh est devenu le Djebel Sâhelyeh (la montagne côtière), le Djebel Druze se nomme le Djebel El Arab (la montagne des Arabes). Cependant, tant dans le domaine juridique, que dans le domaine social, la laïcité officielle trouve ses limites. Ainsi l'Islam demeure-t-il la source principale du droit et le Président de la République doit être musulman. L'inexistence du mariage civil maintient le clivage entre Chrétiens et Musulmans puisque, selon la loi musulmane, un Chrétien ne peut épouser une Musulmane, à moins de se convertir à l'Islam, et d'une manière générale contribue à la puissance des autorités religieuses. Dans le domaine politique, le régime veille à ce que toutes les communautés soient représentées dans les conseils représentatifs (Parlement, Municipalités, Chambre de Commerce) et au conseil des ministres même si ces derniers n'ont guère d'importance, puisqu'il s'agit d'un régime autoritaire.

En l'absence de recensement tenant compte des différentes communautés depuis 1947, nous ne pouvons que donner une simple estimation de la composition de la population syrienne. Sur le plan religieux, les Musulmans Sunnites dominent largement : plus de 70% de la population, puis viennent les Alaouites, secte musulmane hétérodoxe : 10 à 15%, les Chrétiens : moins de 8%, les Druzes : 3% et les Ismaéliens 1%. La domination de l'élément sunnite contribue à donner à la Syrie une plus grande homogénéité religieuse qu'au Liban, où aucune communauté confessionnelle n'est majoritaire. Cependant, en Syrie, l'hégémonie des Sunnites est tempérée par des divisions internes sur des bases ethniques. La présence d'importantes minorités non arabes au sein des Musulmans Sunnites : les Kurdes (10 %), les Turkmènes (3%) et les Tcherkesses (1%) ramène la part des Arabes Sunnites, à moins de 60% de la population syrienne. Enfin, les confréries et le tribalisme, comme dans les autres communautés, achèvent de diviser les Arabes Sunnites.



#### Les minorités dans l'espace rural



Source : D'après la carte des communautés ethniques et confessionnelles des Etats du Levant sous Mandat français. Service géographique de l'Armée du Levant. Date inconnue. Auteur : Fabrice Balanche

**Figure : La répartition des communautés en Syrie et au Liban sous le Mandat Français**

Au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle, la répartition des communautés dans l'espace syrien exprimait parfaitement la relation qui existait, entre l'espace, le pouvoir et les communautés<sup>4</sup> durant la période ottomane et qui perdurait, à cause du conservatisme social des régimes qui se succédèrent jusqu'à la révolution ba'athiste<sup>5</sup>. Les grandes métropoles de l'intérieur et leurs campagnes étaient peuplées par la communauté au pouvoir : Musulmans Sunnites et ses

<sup>4</sup> Sous l'Empire ottoman, les différences entre les sujets n'étaient pas fondées sur des critères ethniques, mais religieux. Le système du *millet* (communauté organisée sur une base religieuse, et reconnue comme telle par l'administration impériale) reconnaissait une certaine autonomie interne aux communautés chrétiennes et juives, sous la direction de leurs autorités spirituelles. Les Musulmans par contre qu'ils soient sunnites, shi'ites duodécimains ou ismaéliens, appartenaient tous à l'*Umma* (la Communauté des Croyants), c'est-à-dire au *millet* musulman. Les sectes musulmanes hétérodoxes - druze, yézidi et alaouite - n'avaient pas de reconnaissance juridique et n'appartenaient pas au *millet* musulman, du fait de leurs doctrines et de leurs pratiques jugées hérétiques par les ulémas.

<sup>5</sup> En 1963, un groupe d'officiers appartenant au parti Ba'ath Arabe Socialiste renversa le régime conservateur qui avait succédé au Mandat Français. Le nouveau régime entreprit une réforme agraire et des nationalisations qui brisèrent la bourgeoisie traditionnelle.

protégés : Chrétiens et Juifs, tandis que les montagnes périphériques étaient abandonnées aux minorités hétérodoxes : Alaouites, Druzes et Yézidis (figure 1). A l'échelle régionale, dans les zones dominées par les minorités, telles que les Alaouites dans la région côtière, nous retrouvons le même rapport centre - périphérie qui organisait l'espace syrien. Les Sunnites, politiquement et économiquement dominants, occupaient les villes et possédaient les meilleures terres. Les Alaouites, en tant que communauté hérétique, étaient reclus dans la montagne ou employés comme métayers dans les propriétés de l'oligarchie sunnito-chrétienne de la plaine. Quant aux Chrétiens et aux Ismaéliens, reconnus et protégés par l'Islam sunnite, ils participaient au système politique ottoman, et ils jouaient localement un rôle relativement efficace d'intermédiaires entre les Alaouites et les Sunnites.

En ce début de XXI<sup>ème</sup> siècle, la distribution de la population syrienne n'a guère été modifiée dans l'espace rural. Les minorités chrétiennes se sont amenuisées, en raison de leur faible croissance démographique et leur forte propension à émigrer en ville et à l'étranger. C'est notamment le cas en Haute-Djézireh, où la communauté syriaque devient résiduelle dans la campagne au profit de la population kurde dont la démographie est galopante. Mais c'est en ville qu'eurent lieu les plus importants bouleversements démographiques. Désormais les villes côtières sont peuplées en majorité d'Alaouites, alors qu'ils étaient quasiment absents jusqu'au Mandat français. A Homs et à Hama, les Alaouites constituent la seconde communauté derrière les Sunnites, mais devant les Chrétiens. Dans le Nord-Est, l'exode rural des Kurdes a largement contribué à la croissance urbaine spectaculaire de Hassakeh, Raqqa et Qameshli, des bourgades de quelques milliers d'âmes qui sont devenues en une cinquantaine d'années des villes de plus de 100 000 habitants. Enfin Damas, la capitale, est devenue la première ville Alaouite, Druze, mais aussi Kurde de Syrie, alors que ces populations y étaient peu présentes à l'indépendance.

Les militaires ba'athistes qui prirent le pouvoir en 1963 étaient issus de la petite bourgeoisie rurale et en majorité des communautés minoritaires (alaouite, druze, ismaélien et chrétien). Sans doute, à l'origine, étaient-ils véritablement animés par des idéaux socialistes et nationalistes qui leur permettaient de transcender leur appartenance communautaire. Mais la réalité du pouvoir et les luttes internes au sein du régime ba'athiste, durant les années 1960, aboutirent à la confiscation du pouvoir par une *'asabiyya*<sup>6</sup> alaouite, originaire du Nord du Djebel Ansaryeh, et dirigée par le général Hafez El Assad, le père de l'actuel président Bashar El Assad. Cependant cela ne signifie nullement que la communauté alaouite, dans son ensemble, est au pouvoir. La *'asabiyya* de la famille Assad n'est pas le sommet d'un réseau communautaire alaouite ; elle se situe simplement au centre d'un faisceau de réseaux sociaux : le parti Ba'ath, l'armée, des associations économiques et bien sûr des communautés, qui lui sont indispensables pour contrôler le pays. Car ce n'est pas en s'appuyant uniquement et exclusivement sur les Alaouites que la famille Assad aurait pu se maintenir au pouvoir depuis 1970, même si ses coreligionnaires constituent l'essentiel des forces de répression du régime. Hafez El Assad, durant ses trente années de pouvoir quasi – personnel, a tissé de multiples alliances avec les autres groupes et communautés, en utilisant les institutions de l'Etat moderne et en mobilisant les structures traditionnelles d'encadrement de la société ; ce qui lui a procuré une large assise dans la population syrienne.

---

<sup>6</sup> Le terme de *'asabiyya* signifie « groupe de solidarité ». Il s'agit d'un système relationnel informel à effet politique ou économique. Mais contrairement à d'autres réseaux sociaux, comme les partis politiques ou les syndicats professionnels, la solidarité entre les membres est préexistante à la mise en œuvre d'un objectif justifiant la création du groupe.

Comment expliquer dans ce contexte le discours laïc et anticommunautaire du régime puisqu'il repose en grande partie sur une assise communautaire ? Plusieurs hypothèses complémentaires peuvent nous aider à comprendre ce paradoxe. Tout d'abord, il s'agit d'un des fondements de l'idéologie ba'athiste : le communautarisme et le tribalisme sont considérés comme des facteurs de division et donc d'affaiblissement de la nation arabe. A l'échelle syrienne, le nivellement des identités communautaires apparaît ainsi comme un préalable à l'intégration nationale. Mais des intérêts plus politiques sont aussi présents : en niant les identités communautaires, le président syrien veut faire oublier qu'il est issu d'une minorité, à laquelle l'Islam sunnite a longtemps dénié la qualité de musulmane<sup>7</sup>. Par ailleurs, nier le communautarisme à l'échelle nationale permet de masquer le noyautage de l'Etat par des Alaouites et la cohésion de la communauté alaouite entretenue par les transferts publics, tandis que tout est fait pour diluer l'identité des autres communautés, en particulier les Sunnites.

*Le maillage administratif syrien n'ignore pas les structures communautaires.*

L'évolution du maillage administratif depuis 1963 est un parfait exemple du contraste qui existe entre le discours et l'attitude du régime ba'athiste à l'égard des communautés. Le maillage administratif dont avait hérité le régime ba'athiste était largement hérité de la période ottomane, le Mandat Français n'ayant procédé qu'à des retouches mineures, mais qui ne contrariaient en aucun cas sa logique : s'assurer le contrôle des populations à travers les cadres communautaires traditionnels. Le pouvoir ba'athiste aurait dû logiquement briser ce maillage porteur de solidarités communautaires dont il se disait le pourfendeur ; au lieu de cela il les a renforcées. Certes au niveau des *muhafaza-s* (province), seul celui de Soueïda correspond parfaitement à une entité communautaire : le Djebel Druze<sup>8</sup>. En revanche, les frontières des mailles inférieures, *mantiqa* (district) et *nahyeh* (canton), se superposent souvent sur des limites communautaires et tribales. Il faut d'ailleurs souligner que c'est sur les mailles inférieures qu'a porté essentiellement la réorganisation administrative du territoire syrien. Entre 1963 et 1994, le nombre de *muhafaza-s* est passé de 12 à 14, tandis que celui des *mantiqa-s* de 42 à 60 et celui des *nahyeh-s* de 96 à 201. Cette inflation de circonscriptions administratives de niveau inférieur s'explique par un renforcement du contrôle des populations et une volonté de développer le monde rural en multipliant les équipements. Mais le choix des découpages et des chefs-lieux traduit une volonté de s'appuyer sur des cadres communautaires et tribaux en leur donnant une cohérence territoriale. Dans les *muhafaza-s* de Lattaquié et de Tartous (Nord-Ouest du pays), la superposition de la carte administrative et de la carte communautaire montre en effet que presque toutes les *nahyeh-s* correspondent à un groupe tribal alaouite<sup>9</sup> ou à une communauté confessionnelle : Kessab et Raûdâ sont chrétiennes<sup>10</sup>. Il est également frappant de constater que les *nahyeh-s* les plus homogènes sur le plan tribal sont celles qui sont nées après 1970, prouvant ainsi que le régime d'Hafez El Assad a montré une plus grande sollicitude à l'égard du particularisme tribal alaouite que

<sup>7</sup> En 1936, l'Imam de Palestine – Hajj Amin Al Husayni – a reconnu les Alaouites comme Musulmans. Face à l'occupation française et anglaise du Proche-Orient, les autorités musulmanes prêchaient la réconciliation des diverses communautés pour lutter plus efficacement contre l'envahisseur ; la reconnaissance des Alaouites par la communauté musulmane sunnite était un préalable à leur intégration dans le mouvement nationaliste. Par ailleurs, il s'agissait de mettre un terme au prosélytisme des Jésuites qui tentaient depuis 1933 de convertir les Alaouites au Christianisme.

<sup>8</sup> Il s'agit de l'ancien Etat des Druzes fondé par les autorités françaises en 1920.

<sup>9</sup> D'après la carte des tribus alaouites établie durant le Mandat français. La date exacte est inconnue ainsi que l'auteur. L'original de cette carte se trouve à la bibliothèque de l'IGN à Vincennes.

<sup>10</sup> La population est aujourd'hui mixte (Chrétiens et Alaouites), car les Chrétiens émigrent beaucoup, laissant les Alaouites travailler leurs terres.

celle manifestée par le gouvernement « néo-ba'athiste » de Salâh Jedîd<sup>11</sup>. Ce dernier était pourtant un alaouite, originaire du Sahel (plaine) de Lattaquié, mais il faisait partie de cette catégorie d'Alaouites qui n'appartenait à aucune tribu<sup>12</sup>. Hafez El Assad est par contre originaire de Qardâha, une zone de montagne où le sentiment tribal alaouite est puissant. Ce rapport à la tribu, qui se manifeste très différemment entre Salah Jedid d'un côté et Hafez El Assad de l'autre, constitue un des facteurs d'explication de la « tribalisation » du maillage administratif depuis 1970.

Le choix des promotions administratives n'est pas en Syrie le fruit du hasard ni celui d'une rationalité qui s'appuierait sur des critères objectifs : taille, carrefour de circulation, résorption d'une poche de sous-développement, etc. L'étude des promotions administratives depuis la fin de la période ottomane montre que chaque régime favorise en fait ses affidés. Ainsi l'histoire administrative de la région de Sheïkh Bader (figure 2), dans la région côtière, est tout à fait remarquable de la façon dont furent choisis, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, les lieux de pouvoir. A la fin de l'Empire ottoman, cette zone était contrôlée à partir de Qadmûs, un bourg ismaélien, et de Khawâbî, un bourg sunnite situé sur l'emplacement d'une ancienne citadelle médiévale. Ces deux bourgs étaient des chefs-lieux de *nâhyeh* qui dépendaient du *caza* de Marqab (Baniyas). Sous le Mandat français, le chef-lieu de la *nâhyeh* de Khawâbî fut transféré à Saûdâ, un village chrétien. Saûdâ attira les populations qui se rendaient précédemment à Khawâbî pour leurs échanges commerciaux ; cette dernière bourgade déclina rapidement, tandis que Saûdâ devint un centre dynamique. Cependant, le chef-lieu de *mantiqa*, qui aurait dû revenir à Saûdâ si le ministère des Affaires locales avait tenu compte de son poids démographique (1103 habitants contre 467 à Sheïkh Bader en 1970) de la qualité et du nombre de ses services (un médecin, une école secondaire, une gamme complète de commerces, etc.), tandis que Sheïkh Bader ne comptait qu'une épicerie, échut en 1967 à Sheïkh Bader. Quant à Qadmûs, dont une partie de la circonscription fut rattachée à la *mantiqa* de Sheïkh Bader, il n'a toujours pas réussi à obtenir le statut de chef-lieu de *mantiqa*, car la population ismaélienne du bourg ne possède pas un crédit suffisant auprès du pouvoir pour arracher cette promotion administrative.

Les réorganisations administratives gomment et créent de nouvelles rugosités de l'espace : en instituant de nouveaux lieux centraux, elles génèrent inévitablement de nouvelles périphéries. Ce transfert de centralité par promotion administrative n'est cependant possible qu'à l'échelle locale et dans le monde rural. Car à l'échelle nationale, il est difficile d'opérer des transferts de centralité de grande ampleur. Yamoussoukro et Islamabad sont des contre-exemples étrangers à la Syrie, mais ils ne sont guère couronnés de succès. Aussi, le régime a-t-il préféré dans le cas de la capitale et des principaux chefs-lieux de *muhafaza* les faire investir par ses fidèles.

<sup>11</sup> Salâh Jedîd fut Président de la République Arabe Syrienne de 1966 à 1970.

<sup>12</sup> Dans le Sahel de Lattaquié, les paysans alaouites provenaient de tout le Djebel Ansaryeh pour travailler dans les propriétés citadines. Ils avaient perdu leur structure tribale.

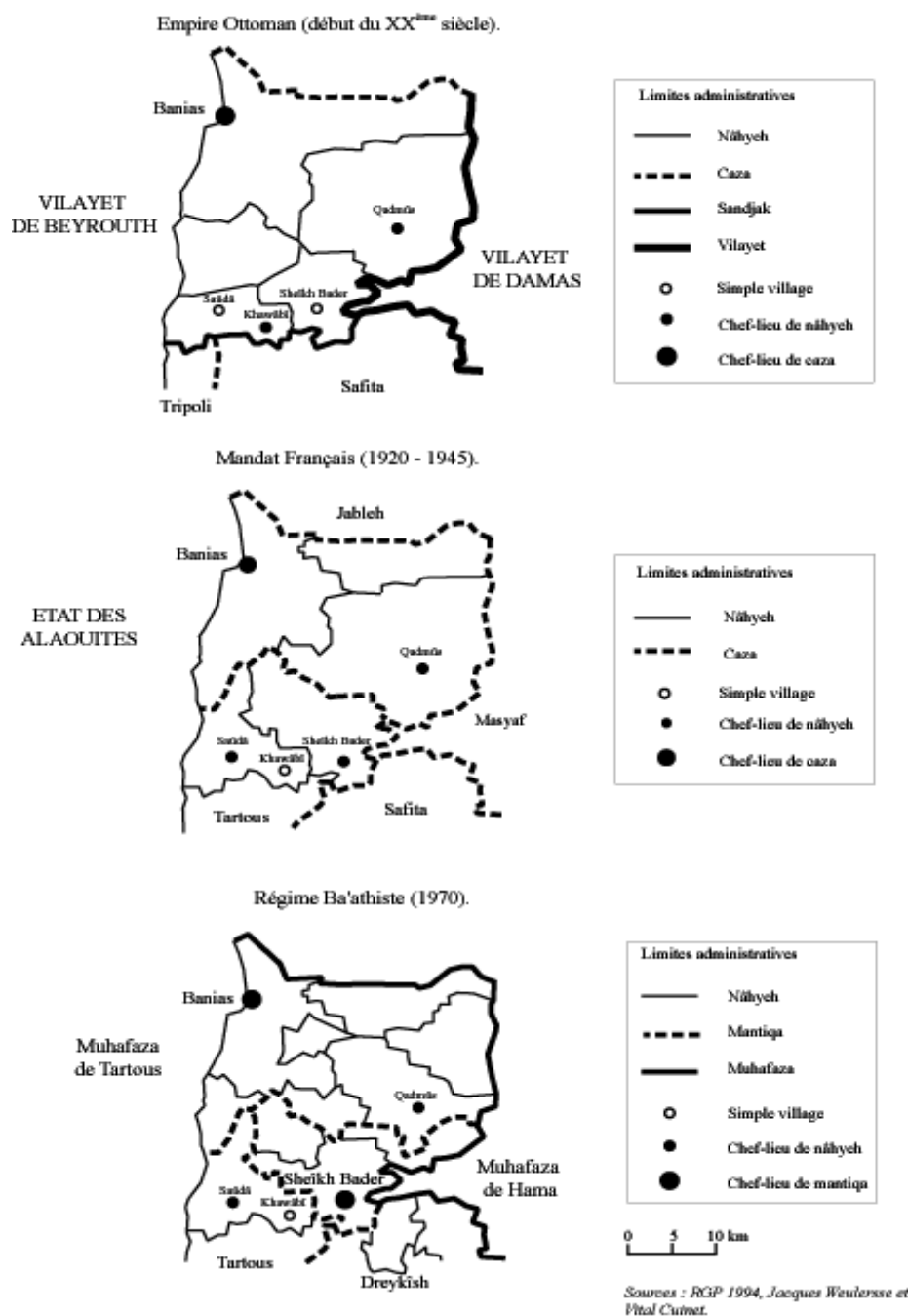


Figure 2 : L'évolution administrative de la région de Sheikh Bader au XX<sup>ème</sup> siècle

*La ségrégation communautaire dans l'habitat : du territoire rural au réseau urbain.*

La distribution et l'organisation de l'habitat dans la campagne syrienne illustre parfaitement l'axiome de Jacques Lévy sur la distance : « concevoir l'écart non pas comme une contrainte mais comme un choix »<sup>13</sup>. Ainsi, dans les villages qualifiés de « mixtes », nous

<sup>13</sup> LEVY Jacques : *L'espace légitime*, Presses de la fondations nationales des sciences politiques, Paris, 1994, p. 65.

pouvons constater que les différents clans ou confessions vivent séparés les uns des autres dans différents quartiers ou hameaux. Peut-être les enfants fréquentent-ils la même école, les parents utilisent-ils les mêmes services, empruntent-ils les mêmes routes ou travaillent-ils le même terroir, mais les espaces privés sont clairement séparés.

A l'échelle d'une région rurale, la mixité communautaire est synonyme de dispersion de l'habitat, et ce indépendamment des structures foncières ou des conditions physiques qui influencent habituellement le mode de peuplement d'une région rurale ; car le vieil adage « moi contre mon frère, mon frère et moi contre mon cousin ... » incite à la dispersion, tant il est préférable pour éviter les conflits de s'éloigner de ceux avec qui on ne partage pas de liens du sang. En revanche, lorsqu'une population est minoritaire au sein d'une vaste zone homogène sur le plan communautaire, il est préférable de se regrouper pour mieux résister à la dilution. C'est notamment le cas, au cœur du Djebel Ansaryeh, des Ismaéliens de Qadmous, qui se sont maintenus sur leur éperon rocheux depuis le Moyen Age, alors que leurs citadelles ont été démantelées et que les montagnes environnantes sont occupées par les Alaouites. Le regroupement était pour les derniers Ismaéliens du Djebel Ansaryeh la condition de leur survie, sans quoi ils auraient été chassés de la montagne ou bien absorbés par les Alaouites. Ce phénomène explique également la présence de bourgs ou de petites villes chrétiennes isolées dans la montagne alaouite, sur le plateau sunnite du Hauran et dans le Djebel Druze.

Ainsi la distance permet-elle aux communautés d'éviter les heurts et d'assurer leur reproduction sociale. Dans les campagnes, il existe une quasi adéquation entre distance physique et distance sociale, mais dans les espaces urbains, le principe d'agglomération rend leur gestion plus complexe.

La ville orientale traditionnelle se caractérisait par une occupation ségrégative de l'espace par les différentes communautés. Chaque communauté vivait dans son quartier, souvent protégée par des portes que l'on pouvait fermer en cas de problème, structurée par des réseaux clientélistes et représentée auprès des autorités par ses élites. Certains géographes occidentaux, tel Jacques Weulersse, déniaient alors le qualificatif de ville à ce type d'agglomération puisque cette diversité communautaire conduisait à un fonctionnement ségrégatif de l'espace urbain et à un manque d'unité politique. Dans la conclusion d'un article sur Antioche<sup>14</sup>, Jacques Weulersse affirmait donc que cette agglomération était plus une juxtaposition de villes qu'une ville. Certes, la diversité communautaire était un facteur de division qui remettait en cause l'unité politique et territoriale des villes, ce qui est fondamental dans une conception européenne de la ville. Mais il était abusif d'affirmer qu'il s'agissait d'une juxtaposition de villes, car la cohésion de la ville était tout de même assurée par le souk (ou bazar), lieu d'échanges matériels mais aussi de sociabilité, ouvert à toutes les communautés.

Après plus d'un demi-siècle, il est nécessaire de revoir cette conception de la ville orientale, à la lumière des évolutions disciplinaires de la géographie urbaine et des mutations socio-économiques. Les catégories socio-spatiales ne sont plus aussi strictement définies qu'avant la deuxième guerre mondiale. Les territoires du quotidien ne sont plus des cellules construites autour des quartiers, mais ils se bâtissent un réseau complexe de lieux et de territoires disséminés. Mais cela ne remet pas en cause le fait qu'au niveau de l'espace vécu, la ville orientale multi-communautaire ne constitue pas un territoire, mais une juxtaposition de

<sup>14</sup> WEULERSSE Jacques : « Antioche, essai de géographie urbaine », *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, 1934.

territoires, parfois sécants, en raison de la permanence des structures communautaires dans la société urbaine.

Si dans le choix d'une résidence, les critères sociaux pèsent davantage que par le passé, la distance sociale en fonction de critères communautaires demeure entière. Les communautés s'inscrivent de moins en moins dans des territoires continus mais beaucoup plus dans des territoires en réseau, qui correspondent à leur degré d'intégration ou d'appropriation des fonctions économiques urbaines.

*Les appartenances communautaires déterminent l'intégration des individus dans l'économie privée..*

A Lattaquié, principal port de la Syrie, bien que la majorité de la population soit alaouite, ces derniers demeurent toujours en marge de l'économie citadine. D'après une enquête réalisée en 1994<sup>15</sup>, plus de 80 % des actifs alaouites travailleraient dans le secteur étatique (ce qui correspond pour une majorité des emplois à du chômage déguisé) contre seulement 40% des Sunnites et 50% de Chrétiens. La présence des Alaouites dans le milieu des entrepreneurs privés à Lattaquié est mineure, tout du moins très inférieure à leur poids démographique. Ce phénomène s'explique en partie par le fait qu'ils ne se sont massivement installés en ville que depuis une quarantaine d'années. Par ailleurs, leur proximité avec le pouvoir politique leur donnant accès, de façon privilégiée, à des postes dans le secteur étatique, la plupart des Alaouites choisissent cette solution de facilité au détriment du secteur privé, même si ce dernier est, à terme, plus lucratif. Mais il faut également souligner que l'appartenance à la communauté alaouite est un handicap dans le milieu des entrepreneurs lattaquiotes.

Dans le monde méditerranéen, la culture d'entreprise est basée sur un trépied : la famille élargie<sup>16</sup>, une tradition marchande séculaire et une crainte viscérale de l'Etat. L'absence de protection juridique rend difficile la mobilisation de fonds en dehors du cercle restreint de la famille et des connaissances proches. Les entrepreneurs qui bénéficient des plus grandes facilités de crédits ne sont pas ceux qui possèdent les projets les plus crédibles, mais ceux dont la réputation familiale de probité est la meilleure. Ainsi, la bourgeoisie traditionnelle en Syrie, même si elle a été mise à mal par les nationalisations et la Réforme agraire, possède-t-elle, grâce à son capital social, plus de potentiel économique que des entrepreneurs issus des classes populaires ou de la nouvelle bourgeoisie. L'appartenance à une communauté considérée comme hérétique par l'Islam sunnite est un handicap supplémentaire pour les entrepreneurs qui en relèvent. La différence religieuse renforce la méfiance envers les nouveaux venus, comme l'expliquait Max Weber<sup>17</sup> avec l'exemple d'un fermier américain qui est resté célèbre :

"Monsieur, je pense que chacun peut croire ou ne pas croire ce qu'il lui plaît. Pourtant, si je rencontre un fermier ou un commerçant qui n'appartient à aucune Eglise, je ne lui fais pas crédit de 50 cents. Qu'est ce qui pourrait l'inciter à me payer s'il ne croit absolument à rien ?" .

La plupart des Sunnites considèrent les Alaouites comme des athées ou des impies (*kâfirin*) et, par conséquent ils ne leur accordent aucune confiance. Ils craignent également de

<sup>15</sup> BALANCHE Fabrice : *Les Alaouites, l'espace et le pouvoir dans la région côtière syrienne : une intégration nationale ambiguë*, thèse de géographie, Université de Tours, 2000, pp. 474 – 477.

<sup>16</sup> PEREZ Roland : "Les cultures d'entreprises méditerranéennes", in THOBIE Jacques et KANÇAL Salyurd, *Industrialisation, communication et rapports sociaux en Turquie et en Méditerranée orientale, Varia Turcica XX*, Paris, 1994.

<sup>17</sup> WEBER Max : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Presses Pocket, Paris, 1989, 286 p.

s'associer avec des personnes qui sont susceptibles d'être en rapport étroit avec les services de sécurité. Cette méfiance concerne également les employés. Ainsi un industriel lattaquiot, issu d'une illustre famille sunnite de la ville, m'a-t-il confié qu'il n'embauchait aucun Alaouite dans son usine de peur des espions. L'amalgame entre le pouvoir politique et la communauté alaouite est souvent automatique.

L'endogamie communautaire est le troisième handicap qui freine l'entrée des Alaouites dans le monde des entrepreneurs. C'est une différence notable avec les Chrétiens et les Sunnites d'origine rurale, lesquels peuvent s'insérer dans les réseaux citadins grâce aux alliances matrimoniales ou à l'intervention des autorités religieuses. Salim Nasr<sup>18</sup> soulignait pour Beyrouth, le rôle des évêques comme médiateurs dans l'accès à l'emploi :

« Les évêques interrogés ont estimé que, dans 40% des cas, ils réussissaient à faire obtenir l'emploi à l'intéressé ! Ainsi donc, l'intervention des évêques assurerait la satisfaction de près de 3600 demandes d'emplois par an. Ce chiffre est loin d'être négligeable quand on sait, par ailleurs, que les nouveaux demandeurs d'emplois entrant sur le marché du travail représentaient vers la même période (début 1970) près de 11 000 par an ! ».

Quant à Rémy Leveau<sup>19</sup>, il affirme qu'au Proche-Orient :

« Le recrutement des salariés de l'entreprise se fait sur une base communautaire ou villageoise qui prolonge tout naturellement sur le lieu de travail les solidarités anciennes des groupes primaires ».

En raison du faible nombre d'entrepreneurs alaouites, il est difficile au reste de la communauté de trouver du travail dans le secteur privé, puisqu'ils se heurtent à l'ostracisme des entrepreneurs sunnites et chrétiens. L'endogamie communautaire, y compris celle des Alaouites, et la complexité de la structure de l'économie syrienne expliquent mieux la faible place des Alaouites dans l'économie privée que d'éventuels interdits religieux. Maxime Rodinson, dans son ouvrage, *Islam et capitalisme* a démontré que les thèses orientalistes attribuant à l'Islam une responsabilité entière au sous-développement étaient fausses. Si la doctrine alaouite renferme des dogmes qui empêchent le développement des forces productives, il n'y a aucune raison pour qu'ils ne soient pas contournés de la même manière que d'autres doctrines, comme Maxime Rodinson l'explique avec l'exemple du prêt à intérêt<sup>20</sup>.

Les Alaouites parviennent tout de même à s'intégrer dans le commerce et l'industrie en s'associant avec des Sunnites et des Chrétiens. Ces derniers apportent leur capital, leur expérience et leurs connaissances tandis que les Alaouites fournissent la caution politique dont ils ont besoin. Cependant ce type d'associations n'existe pas partout en Syrie. S'il est fréquent à Damas et à Alep, en revanche à Lattaquié il est beaucoup plus rare, ce qui explique en partie le manque de dynamisme économique de cette ville.

*Les dynamiques spatiales sont influencées par l'architecture communautaire.*

D'après Bernard Kayser, les liens existants entre les habitants, les relations et les caractères communs (ethnique, linguistique ...) sont à la base de cohésions spatiales remarquables, « mais ils ne suffisent pas à produire une région, s'ils ne sont pas créateurs d'une organisation économique et sociale »<sup>21</sup>. Or dans les pays du Tiers Monde le sous-

<sup>18</sup> Cité par LEVEAU Rémy : « Les entrepreneurs au Proche-Orient », in Blin Louis et Fargues Philippes : *L'économie de la paix au Proche-Orient*, Tome II, Maisonneuve et Larose, Paris, 1995, pp. 239 – 250.

<sup>19</sup> LEVEAU Rémy : *op. cité*, Paris, 1995, pp. 239 – 250.

<sup>20</sup> RODINSON Maxime : *Islam et Capitalisme*, Seuil, Paris, 1966, 301 p.

<sup>21</sup> Bernard Kayser cité par Milton SANTOS : *Les villes du Tiers Monde*, Génin, Paris, 1971, p. 159.

développement représente un profond handicap pour la production régionale. La faiblesse des moyens de communication, le sous-équipement des villes, la faiblesse du pouvoir d'achat limitent les échanges. D'autre part, les écarts de revenus dans la population « créent un fonctionnement socialement ségrégatif de l'espace commercial »<sup>22</sup>. La hiérarchisation des centres urbains et leur accès sont radicalement différents en fonction des catégories sociales, mais aussi de la structure communautaire. Dans la région côtière syrienne, la comparaison entre deux petites villes de la montagne alaouite : Haffeh (sunnite) et Safita (chrétienne) illustre parfaitement ce phénomène (voir figure 1). Si la ville chrétienne de Safita demeure un pôle commercial qui rayonne sur le sud du Djebel Ansaryeh, en revanche l'influence de la ville sunnite de Haffeh se limite à quelques villages proches. Pour la géographie cartésienne, le contraste entre les deux villes s'expliquerait aisément par leur inégale situation dans le réseau urbain : Haffeh est à 25 km d'une ville de 350 000 habitants (Lattaquié), tandis que Safita possède une plus grande marge de développement, étant à 25 km d'une ville de 100 000 habitants (Tartous). Certes, ce facteur ne doit pas être négligé, mais il ne doit pas faire oublier que l'inégal développement de Safita et de Haffeh est aussi dû à l'action de l'Etat, en tant qu'aménageur partial, et aux organisations sociales locales.

A l'égard de Haffeh il est frappant de constater combien le réseau routier de la *mantiqa* évite le chef-lieu, alors qu'il devrait être conçu pour le mettre en valeur, comme c'est le cas pour les autres chefs-lieux de *mantiqa* de la région. Il ne s'agit pas là d'obstacles physiques, mais d'une opposition séculaire entre la ville sunnite, et la campagne alaouite. Haffeh est psychologiquement fermée aux Alaouites, qui ne s'y rendent que pour régler des affaires administratives ou lors de la foire hebdomadaire. L'essentiel de la clientèle de Haffeh provient des villages sunnites environnants. Sous le Mandat français, Haffeh était une agglomération mixte, avec 71% de sa population composée de Sunnites, 28% de Chrétiens et 1% d'Alaouites (des domestiques). En 1997, la population chrétienne était inférieure à 10%<sup>23</sup> et la communauté alaouite se limitait à quelques familles de fonctionnaires. Le caractère sunnite de Haffeh s'est donc clairement renforcé.

La situation de Safita est différente. A l'origine, la ville était quasi-exclusivement chrétienne. De 1933 à 1960, la part de la communauté chrétienne est passée de 89% (2 715 Chrétiens et 280 Alaouites) à 69% (4 324 Chrétiens et 1 910 Musulmans<sup>24</sup>). A l'heure actuelle, les Chrétiens sont sans doute minoritaires à Safita. Ils ont en effet une fécondité plus basse que celle des Alaouites et une propension à émigrer plus forte que ces derniers. Par ailleurs, l'exode rural s'est maintenu au cours des dernières décennies. Or la campagne de Safita ne compte pratiquement pas de villages chrétiens<sup>25</sup>, ce qui fait que les néo-citadins de Safita sont quasiment tous des Alaouites. Il est difficile à Safita de distinguer entre les quartiers alaouites et chrétiens. Alaouites et Chrétiens cohabitent sans heurts, les habitudes de vie ne diffèrent pas entre les deux communautés.

Safita vit en osmose avec sa campagne alors que Haffeh est isolée. Après la Réforme agraire, les notables de Haffeh ont quitté la ville pour Lattaquié ou Damas. Les habitants y ont transporté leur activité commerciale et ne conservent à Haffeh qu'une maison où ils viennent

<sup>22</sup> SIGNOLES Pierre : *L'espace tunisien*, fascicule de recherche n°15, URBAMA, 1984, p. 716.

<sup>23</sup> D'après les chiffres de l'état civil municipal, ce qui est supérieur aux résidents effectifs puisque les émigrants ne modifient pas forcément leur résidence administrative.

<sup>24</sup> Le recensement de 1960 ne distingue plus que trois communautés : Musulmans, Chrétiens et Juifs. Les Alaouites sont compris parmi les Musulmans. Toutefois à Safita, le nombre de Musulmans sunnites étaient extrêmement faible, à peine quelques familles de fonctionnaires. Par conséquent, on peut considérer que le nombre des Musulmans correspond à celui des Alaouites.

<sup>25</sup> La population chrétienne de la *nâhyeh* de Meshta Helû et du Wadi Nassara est attirée par Homs ou Tartous.

quelques-fois l'été. Safita a également perdu une partie de ses entrepreneurs au profit de Tartous, mais ils ont maintenu leur résidence à Safita où ils conservent le plus souvent une activité économique. Ainsi, l'agent de la firme Toyota de Tartous est un Saftien, son magasin principal est à Tartous, mais il a ouvert à Safita une succursale qu'il a confiée à un parent. Les Saftiens se sont installés dans toutes les villes syriennes et au Liban, ce qui permet à la communauté demeurée à Safita de bénéficier d'un réseau économique autonome et de court-circuiter Tartous.

La mixité communautaire qui règne à Safita favorise les réseaux transcommunautaires. Les Chrétiens apportent leurs relations économiques et les Alaouites leurs connaissances dans les cercles du pouvoir. Toutefois, les Chrétiens de Safita ne sont pas totalement dénués de relations politiques ; l'un d'eux, Georges Jabûr, fut un conseiller du Président Assad. Le parti Ba'ath s'y est fortement implanté dès les années 1950, en concurrence avec le Parti communiste. La sollicitude du pouvoir à l'égard de Safita s'est traduite par la construction d'un hôtel cinq étoiles<sup>26</sup> et la construction d'un réseau routier moderne. Tous les villages de la *mantiqa* sont très bien reliés au chef-lieu. Les routes principales, Safita – Tartous et Safita – autoroute de Homs, furent élargies à trois voies. En 1994, six villages ont été intégrés au territoire de la municipalité de Safita, ce qui permet à celle-ci d'obtenir une dotation de l'Etat plus conséquente. Pour ses projets (réseau d'égouts, retraitement des eaux usées, construction d'un périphérique, protection de la vieille ville), la municipalité a bénéficié de subventions exceptionnelles<sup>27</sup>.

L'évolution de Safita et de Haffeh au sein de l'espace régional s'explique en fait par la différence de peuplement communautaire entre les deux villes. Safita, ville chrétienne et alaouite est en osmose avec la campagne environnante, ce qui lui garantit une zone de chalandise. La mixité communautaire favorise les liens avec les centralités économiques et politiques au niveau national, ce qui rend Safita autonome de Tartous, tandis que Haffeh n'est plus qu'une ville satellite de Lattaquié.

Cette influence de l'architecture communautaire local sur le dynamisme économique des villes et la forme de leur zone de chalandise existe également à petite échelle et contribue à expliquer l'organisation spatiale de la Syrie. Le différentiel d'attraction d'Alep et de Damas à l'égard de la région côtière ne s'explique pas simplement par la différence de taille entre les deux métropoles du pays, mais également par le rejet des Alaouites vis-à-vis de la métropole sunnite du Nord. L'absence d'autoroute entre Lattaquié et Alep, malgré les besoins du nord de la Syrie d'être relié à la mer, est une conséquence de cette opposition communautaire, relayée par les intérêts économiques du *souk* de Damas, avec qui la *'asabiyya* alaouite a noué une alliance stratégique. Dans le Sud de la Syrie, l'opposition entre les Druzes et les Sunnites du Hauran se traduit dans l'espace par une quasi-absence de relations entre les *muhafaza*-s de Soueida (Druze) et celui de Dera'a, dominé par les Sunnites. La polarisation qu'exerce Damas sur le Sud Syrien ne suffit pas à expliquer l'absence de rayonnement de Dera'a, au moins sur la partie méridionale du Djebel Druze. C'est bien un clivage communautaire qui explique cette situation. Les exemples de discontinuités spatiales, à base communautaire, ne manquent pas dans le monde arabe, et ce à toutes les échelles. Citons simplement pour mémoire la thèse

<sup>26</sup> Il appartient à la société mixte (Etat – secteur privé) Sham qui dispose d'un réseau d'hôtels à travers l'ensemble du territoire syrien : Damas, Bosra, Palmyre, Alep, Lattaquié, Deir Ez Zor et Safita. La décision d'implanter un hôtel cinq étoiles à Safita n'était sans doute pas la volonté de la partie privée, car l'exploitation est largement déficitaire.

<sup>27</sup> Interview du maire de Safita en 1997.

de Jacques Fontaine sur la wilaya de Béjaïa<sup>28</sup> en Algérie, qui montre parfaitement que, malgré le volontarisme de l'Etat algérien, la coupure entre la ville arabe et la campagne kabyle s'est perpétuée.

*Le communautaire : une dimension cachée de l'organisation spatiale.*

Le degré d'importance du facteur communautaire varie dans l'espace et le temps. Dans les années 1950 et 1960, la construction nationale, la prégnance des idéologies progressistes et du nationalisme arabe avaient contribué à réduire le sentiment communautaire en Syrie. En revanche, la confiscation du pouvoir politique par une *'asabiyya* alaouite et, depuis la fin des années 1980, les difficultés économiques du pays<sup>29</sup>, ont fortement réactivé les identités communautaires. Dans une situation de crise économique, les réseaux de solidarités, le plus souvent à base familiale, clanique et communautaire, sont fortement mis à contribution, ce qui contribue à renforcer la segmentarisation de la société.

En Syrie, l'organisation spatiale se fonde sur le rejet du sociétal par les différents groupes communautaires qui y résident. Ces derniers considèrent « que leur capital spatial est mieux valorisé par une association sélective à des objets sociaux particuliers (certaines activités, certains groupes sociaux, certains équipements ...) plutôt qu'à la société comme totalité indifférenciée »<sup>30</sup>. Les attitudes holistiques sont de diverses intensités selon les lieux et les groupes sociaux. Une stricte division communautaire peut être responsable de l'atonie économique d'un lieu, ville ou région, et par conséquent de sa marginalisation spatiale. Plus généralement, les logiques communautaires aboutissent à une fragmentation de l'espace national en une multitude de sous-systèmes spatiaux (quartiers, villages, pays ou régions identitaires) reliés entre eux par des réseaux sociaux. Dans le cadre de la Syrie, il ne semble pas que cela puisse aboutir à une réelle partition territoriale, à l'image de la Yougoslavie, car la forte structure nationale maintiendrait l'unité territoriale du pays, même si la main de fer qui le tient venait à s'affaiblir.

L'utilisation du facteur communautaire, à bon escient, dans l'analyse spatiale implique donc une connaissance intime du terrain et une approche pluridisciplinaire<sup>31</sup>. Nous nous trouvons au cœur des problématiques inhérentes à l'étude des aires culturelles. Elle invite les chercheurs à remettre en cause leur formation intellectuelle pétrie de cartésianisme afin de dépasser l'apparente incohérence des phénomènes qui les entourent. En outre, cela peut permettre de revenir sur son sol natal avec l'œil du Persan.

<sup>28</sup> FONTAINE Jacques : *Villages Kabyles et nouveau réseau urbain*, URBAMA, Fascicule de Recherches n°12, 1983, 273 p.

<sup>29</sup> La diminution drastique de l'aide arabe à la Syrie, à partir du milieu des années 1980, a accéléré le processus de déliquescence d'une économie dirigée qui ne fonctionnait que grâce à des subventions publiques massives.

<sup>30</sup> LEVY Jacques : *op. cit.*, 1994, p. 66.

<sup>31</sup> HOURCADE Bernard : « Les aires culturelles : un enjeu, un moyen, une méthode », *Intergéo*, 1995, n°118, pp. 79 – 82.