

Les Maronites, de la marginalité au destin historique²

L'histoire des origines et des premiers siècles de la communauté maronite est si mal connue qu'elle a pu donner prise à toutes sortes de reconstructions et de controverses, y compris sur l'origine même du nom « maronite »³. La communauté s'est probablement formée au Ve siècle dans la région d'Antioche, autour de l'anachorète Maron⁴, qui deviendra son saint patron ; les fidèles de Maron fondent leurs premiers monastères dans la vallée de l'Oronte, dont le plus connu est le couvent de Saint Maron (*Dayr Maroun*). Les historiens admettent aujourd'hui que l'origine de la communauté « est liée à la tentative de l'empereur Héraclius (610-641) de rassembler les Chrétiens autour de la doctrine du monothélisme »⁵ en soulignant que les grandes Églises du Proche-Orient sont nées des querelles christologiques du Ve siècle. Ce serait à la fin du VIIe siècle que la communauté maronite se constitue en Église indépendante de Byzance. Le premier patriarche, Jean Maron, est installé dans la vallée de l'Oronte où le monastère de Saint-Maron « s'épanouit comme foyer de culture syriaque »⁶. Au IXe siècle, ce riche monastère est dévasté par les Byzantins. Selon la tradition maronite, ce sont les persécutions byzantines qui conduisent les Maronites de la vallée de l'Oronte à s'implanter dans la vallée de la Qadicha (la « Vallée sainte » en syriaque) dans le Mont Liban septentrional. Seule une forte présence maronite à Alep perpétue la mémoire des temps originels en Syrie du Nord. Ainsi, jusqu'au XIXe siècle, il y aura de fait deux pôles maronites dans l'espace syrien : celui d'Alep et celui du Mont-Liban, qui entretiennent des relations de coopération et de concurrence aussi⁷. Ensuite, les Maronites de la montagne, qui ont identifié leur destin à celui du Mont Liban, sont projetés sous les projecteurs de l'avant-scène locale et internationale. Alep, la grande métropole du Nord syrien, amorce alors son lent déclin tandis qu'à la fin du XIXe siècle se constitue un nouveau pôle maronite : celui de l'émigration.

1

² Cet article repose en partie sur deux notices « Mont Liban » et Maronites » que j'ai préparées pour le *Dictionnaire historique de l'Empire Ottoman* (à paraître à partir de 2009).

³ Sur les principales questions en débat autour du nom et de l'histoire des Maronites, se reporter à l'introduction de l'Abbé Paul Naaman, éditeur de l'ouvrage *Essai sur les Maronites...*Rome 1679, (2006), p. 7-20. P. Naaman fait également un point bibliographique.

⁴ Selon le savant arabe al-Massoudi (m. 956), Maron est « un homme de la ville de Hama, dans la province de Homs », qui vécut du temps de l'empereur byzantin Maurice (582-602), *Le livre de l'avertissement et de la révision* (rédigé en 955-56), trad. B. Carra de Vaux, Paris, 1896, in Éddé, Michaud, Picard (1997), p. 183. Al-Massoudi aurait eu accès à un « ouvrage aujourd'hui perdu de Qays le maronite, historien du début du Xe siècle », *ibid.*

⁵ Éddé, Michaud, Picard (1997), p. 22. Le monothélisme est la doctrine selon laquelle le Christ possède deux natures (humaine et divine) mais une seule volonté. Cette doctrine est condamnée comme hérésie en 680 par le 6^e Concile Œcuménique, sous Justinien II. Ce concile serait à l'origine de la séparation des Maronites de l'Église melkite et de l'élection de leurs propres patriarches. Les historiens maronites ont nié leur appartenance à cette « hérésie » à partir du XVe siècle.

⁶ Éddé, Michaud, Picard (1997), p. 23.

⁷ Ces relations sont bien mises en évidence dans le livre de Bernard Heyberger (2001) sur la Mère Hindiyya: il y décrit notamment au XVIIIe siècle, la division puis la scission (1768) des Moines libanais en deux ordres, celui des Moines alépins d'une part et celui des Moines « *baladi-s* » (enfants du pays, de la montagne) d'autre part. Cette scission divise à son tour le haut clergé maronite et avec lui les congrégations religieuses, telle celle du Sacré-Cœur, sise à Bkerké, qui est au centre de l'étude de B. Heyberger.

Les Maronites dans l'empire musulman

Avec l'expansion de l'islam, les Maronites, comme les Juifs et les autres Chrétiens, obtiennent un statut légal de protégés (*dhimmis*) qui leur donne des droits et des devoirs : contre le paiement d'un impôt de capitation (*djiziyya*) et le respect de certaines règles, ils bénéficient de la protection du gouverneur musulman, de la liberté de culte associée à la liberté juridique (tribunaux ecclésiastiques et statut personnel) et individuelle. Avec le temps et les conversions à l'islam, la capitation n'est plus un impôt rentable pour l'État et il est remplacé par le « *miri* » qui porte sur les terres⁸. Les Maronites de la montagne jouissent de leur situation géographique d'isolement dans une « montagne refuge », qui les autorise notamment à ouvrir des monastères. Les Maronites d'Alep voient leur sort lié à la politique religieuse du pouvoir central et à la vision plus ou moins tolérante du gouverneur musulman de la ville. Ceci dit, les événements liés aux Croisades vont « à terme, profondément modifier la place et le rôle des communautés chrétiennes en pays d'Islam »⁹. Notamment, dans le cas des nombreux Chrétiens qui, aux débuts de l'islam, pouvaient accéder aux plus hautes fonctions de l'État.

Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199) et auteur d'une chronique, met en scène un conflit, au XI^e siècle, entre chrétiens d'Alep qui oppose certainement des Maronites (« parti de Beit Marôn ») à d'autres chrétiens : les deux parties « en vinrent aux mains » chacune revendiquant le droit d'usage de la même église ; dans un souci d'apaisement, « l'émir » musulman ordonne le partage en deux de l'église. Rien n'y fait, les deux parties continuent à se battre jusque dans l'enceinte de l'église, au point que « l'émir envoya des musulmans porteurs de poignards, qui se tenaient sur les degrés jusqu'à ce que les prêtres eussent terminé » leur office¹⁰. Ce récit atteste non seulement d'une présence chrétienne active et visible à Alep, à cette époque, mais encore de relations ordinaires avec le gouverneur musulman soucieux de l'ordre public.

Pendant les neuf premiers siècles de leur présence dans la montagne, les Maronites s'adaptent parfaitement aux diverses étapes de leur histoire et, comme partout ailleurs, leur situation varie selon le temps et le lieu. Ils ne connaissent que des « persécutions sporadiques » sous le règne des Mamlouks bahrites (1291-1382)¹¹. Par contre on sait, par exemple, que les chefs maronites (*muqqadams*) de la région de Joubbat Bcharreh, l'arrière-pays de Tripoli, ont une relation « spéciale, privilégiée » avec l'État mamlouk. C'est d'ailleurs grâce aux « généreuses dotations » du sultan Barqouq (1382-1389 et 1390-1399), premier sultan mamlouk burdjite, que le monastère de Qannoubine est restauré et devient, après 1440, la résidence permanente des patriarches¹².

A l'époque ottomane, les autorités sunnites sont assez tolérantes pourvu que les chefs minoritaires leur fassent allégeance. Dans la montagne libanaise, ce contrôle est médiatisé par « l'émir de la montagne » qui est fermier de l'impôt mais aussi chef militaire. L'histoire de la montagne est celle d'ajustements successifs et permanents dans le rapport des forces entre les gouverneurs ottomans de Beyrouth, Tripoli, Saïda et Acre, et les pouvoirs locaux constitués au Mont Liban. Ces derniers triompheront avec l'offensive européenne du XIX^e siècle et l'affaiblissement de l'Empire ottoman.

⁸ L'impôt *miri* sanctionne le principe de la souveraineté et de la propriété éminente des terres par le sultan. Dans les faits, les sociétés locales ont une « possession en libre jouissance des terres ». A la fin du XIX^e siècle, « possession en libre usage et propriété tendent à s'identifier ». Voir Chevallier (1971), p. 80.

⁹ Éddé, Michaud, Picard (1997), p. 11.

¹⁰ *Chronique de Michel Le Syrien*, Livre XI, chap. XX, p. 495-496. Ce récit donne de bons exemples de ce qu'ont pu être au quotidien et localement, les relations entre Chrétiens et Musulmans, et entre Chrétiens de rites différents.

¹¹ *EI2*, « Mârûniyya » (Salibi).

¹² Salibi (1988), p. 99-101.

Ainsi, avec le temps, les Maronites réussissent, dans la discrétion, à s'assurer une position enviable au point qu'un historien parle, à leur sujet, de « history of success » unique dans les annales des Chrétiens du monde musulman¹³.

Un lien privilégié entre les Maronites et Rome

Malgré leur regroupement progressif dans la montagne libanaise depuis le VIIe siècle, les Maronites conservent dans la liturgie l'ancien rite antiochien des Chrétiens orientaux. Ils ont été sans doute arabisés assez tôt puisque leur littérature religieuse et profane est entièrement en arabe depuis le Xe siècle. Mais l'essentiel de la liturgie maronite sera officiellement arabisé au Concile de Vatican II (1962).

À l'époque des Croisades (après 1096), des guerriers maronites se mettent au service des forces franques. Le haut clergé maronite choisit alors de se rallier à Rome, en dépit d'oppositions dans la communauté à cette union, oppositions qui se radicalisent jusqu'à la scission temporaire (1282-1283). Mais l'Église maronite a mis ainsi fin à plus de quatre siècles d'isolement et, à partir de 1439, elle entame un lent processus de réorganisation sur le mode romain et uniate, qui culmine au synode de Luwayzé en 1736. De plus, avec l'échec du Concile de Florence (1439-1444) et la chute de Constantinople (1453), la Papauté entame une offensive religieuse pour ramener les Église orientales dans le giron romain. Les Maronites sont les seuls à avoir développé des liens particuliers avec l'Europe occidentale par le biais de leur union à Rome, et cela sans provoquer l'ire de leurs protecteurs musulmans. Aux yeux du Saint-Siège, ils incarnent naturellement le meilleur rempart contre les schismes orientaux. Ce sont d'abord les Franciscains puis, à partir de la fin du XVIe siècle, les Jésuites et les Capucins qui assurent le lien avec Rome. En outre, à partir de 1585, le Collège maronite de Rome forme le haut clergé pérennisant le lien devenu intrinsèque entre la montagne maronite et l'Europe catholique. Ce lien intime n'empêche pas, sur les terrains libanais et alépin, les rivalités d'influence entre les Jésuites et l'Église maronite¹⁴.

C'est depuis le XVe siècle que les patriarches maronites, élus par le synode des évêques maronites, voient leur élection confirmée par le Pape et en viennent donc « à tirer leur autorité apostolique du Saint-Siège »¹⁵. Le Pape leur a alors reconnu le titre, revendiqué par eux depuis longtemps, de « Patriarche d'Antioche ».

Les Maronites du Mont Liban : une société en marche

L'arrivée des Maronites dans la vallée de la Qadicha s'est vraisemblablement déroulée en plusieurs vagues entre le VIIe et le Xe siècle. Les nouveaux venus se sont mêlés aux populations déjà présentes, dont l'origine est obscure, et aussi sans doute aux Mardaïtes venus d'Anatolie méridionale, dont l'origine ethnique est inconnue¹⁶. Les Maronites se sont retrouvés, dans la montagne, aux côtés d'autres groupes minoritaires, dissidents de l'islam sunnite : les Druses et les Chiïtes. Les Druses sont regroupés dans la partie méridionale du Mont Liban. Les Chiïtes sont dans le Nord Liban et jusqu'au XIVe siècle, dans le Kesrouan.

¹³ Salibi (1988), p. 107.

¹⁴ En fait, l'Église maronite se bat contre les tentatives d'empiètements sur sa souveraineté sur deux fronts : d'abord contre les chaykhs et grands aristocrates maronites, et ensuite contre Rome (via la Propagande). Voir Heyberger (2001).

¹⁵ *EI2*, « Mârûniyya » (Salibi).

¹⁶ Le Patriarche Estefan Douwaïhi (1668-1704), diplômé du Collège maronite de Rome et ancien évêque d'Alep, affirme que les Maronites sont les descendants des Mardaïtes qui ont combattu au nom de Rome contre les hérésies orientales. Cette invention historique est défendue jusqu'à aujourd'hui par de nombreux Maronites qui y voient là un moyen d'affirmer une origine non-arabe de la communauté (et sans doute aussi de renforcer l'idée de la perpétuelle fidélité à Rome). Voir Salibi (1988), p. 85.

Selon un découpage administratif hérité des Mamlouks par les Ottomans (1516-1918), la montagne est divisée en districts d'affermage de l'impôt dont un émir local est responsable (*multazim*) devant le vali ottoman. L'émir de la montagne répartit ensuite l'impôt à un tarif forfaitaire entre les *muqata'ji-s* – des grands propriétaires terriens maronites ou druses – qui sont chacun responsables de cet impôt sur leur district fiscal (*muqata'a*). L'émir, également chargé de la conscription des guerriers pour le compte du gouverneur ottoman, est un intermédiaire entre les autorités ottomanes et les sociétés maronite et druse de la montagne. La société maronite du Nord Liban ignore la grande aristocratie terrienne et conserve ses chefs tribaux qui sont en relation avec les clans chiites. Sur la base des affiliations tribales, ces chefs maronites sont souvent des agents ou des créanciers des émirs chiites Hamadeh, *multazim-s* des districts de Batroun et de Joubbat Bcharreh entre le XVI^e siècle et le XVIII^e siècle¹⁷. Ailleurs dans le Kesrouan, le Metn ou le Chouf, la société maronite voit se constituer ses grandes familles de *muqata'ji-s*, tels les Khazen ou les Dahdah.

La progression méridionale des Maronites s'amorce au XIV^e siècle avec la dévastation du Kesrouan et l'expulsion de ses Chiites par trois expéditions mamloukes (entre 1291 et 1305). Cette expulsion bénéficie aux paysans maronites en quête de nouvelles terres et aux notables druses, soucieux d'élargir la base de leur influence. Aux XV^e et XVI^e siècles, les Maronites poursuivent leur lente poussée vers le Sud et c'est au temps du grand Fakhr al-Din II Maan (1590-1633) que débute leur véritable expansion. En effet, cet émir druse est un prince préoccupé de paix, de prospérité et de concorde communautaire. Or le commerce avec l'Europe est alors très dynamique grâce à l'exportation des soies filées. Pour répondre à la demande du marché de la soie, Fakhr al-Din et ses successeurs encouragent les paysans maronites à venir s'installer comme métayers dans les villages du Chouf, du Gharb et du Jurd¹⁸. C'est la naissance des districts mixtes et le début de l'interpénétration des deux communautés. Cette interpénétration crée à terme une situation potentiellement explosive : la majorité des *muqata'ji-s* de la montagne est druse alors que la majorité de la population agricole est maronite. Bien plus, les cheikhs druses font des dons de terres à l'Église et aux monastères maronites qui participent au mouvement d'expansion. A la fin du XVII^e siècle, les monastères s'investissent dans la production de la soie. Rapidement, les Maronites en viennent naturellement à dominer le marché de la soie.

Leur expansion géographique a donc progressé aux dépens des cheikhs druses surtout, mais aussi des émirs chiites du Nord marginalisés à la fin du XVIII^e siècle ; elle s'accompagne d'une vitalité religieuse, culturelle et économique entretenue par les contacts avec l'Europe.

C'est en 1610, sous le règne de l'émir Fakhr al-Din II, que la première imprimerie utilisant les caractères syriaques est installée dans le couvent de Qozhayya (dans la Qadicha). Ensuite les monastères de la montagne diffuseront des ouvrages religieux en arabe. Les premiers collèges maronites sont fondés dans le Kesrouan : en 1734 à Ayn Toura et en 1774 à Ayn Warka. C'est de ce dernier collège que sortiront les grandes figures chrétiennes de la Renaissance intellectuelle et littéraire arabe (*Nahda*) du XIX^e siècle. Les évolutions finissent par s'imprimer dans la géographie ecclésiastique : en 1823, le patriarche maronite transfère définitivement sa résidence d'hiver de Qannoubine dans la Qadicha à Bkerké dans le Kesrouan.

A la fin du XVIII^e siècle, signe du dynamisme et de l'attractivité des Maronites dans le Mont Liban, la lignée des Chéhab, apparentée à la dynastie druse des Maan¹⁹, se convertit au maronitisme suivie par une autre grande maison druse, les Abillama, émirs du Metn.

¹⁷ Winter (2004).

¹⁸ Jusque là, la soie était surtout produite dans le Kesrouan et le Chouf. Sur ces questions voir Chevallier (1971).

¹⁹ Au moment de leur conversion, les Chéhab sont sunnites mais selon certaines sources, cette Maison aurait été

Le temps de la discorde avec les Druses et des ingérences européennes

Il y a une corrélation entre le changement du rapport des forces dans la montagne, qui bascule en faveur des Maronites à la fin du XVIIIe siècle, et la pénétration européenne. Au XIXe siècle, leur poussée démographique et territoriale est littéralement portée par la présence économique et culturelle française : technique et capital français dans l'industrie de la soie, exportation des soies filées vers Lyon, écoles des congrégations locales et des missions. Devenus majoritaires dans les districts druses de la montagne et soutenus par la France, les Maronites aspirent désormais à être acteurs de leur destin économique et politique. Les paysans maronites refusent les impôts et les privilèges de l'aristocratie foncière des *muqata'ji*-s. Dans les districts mixtes, les paysans maronites sont donc confrontés aux chaykhs druses. Les heurts confessionnels sont inévitables, ils commencent en 1840-41. En 1858-59, un soulèvement de paysans maronites contre les chaykhs maronites Khazen et Hubayche du Kesrouan tourne à la tragédie confessionnelle dès que la révolte agraire atteint les districts mixtes. Les terribles massacres de la montagne trouvent un écho macabre à Damas, en juillet 1860, où quelque 5000 Chrétiens sont assassinés. Les puissances européennes interviennent directement dans le règlement des crises (1845 et 1861) et un corps expéditionnaire français, commandé par le général Beaufort d'Hautpoul, débarque à Beyrouth : il s'agit de protéger les Chrétiens et surtout de remettre en état l'infrastructure de l'industrie de la soie. Le Règlement organique de 1861-1864 érige le Mont Liban en Moutessarifat (*mutasarrifiyya*) autonome doté d'une garantie internationale. Ce « Petit Liban » est organisé sur la base d'un régime communautaire et gouverné par un Ottoman chrétien catholique assisté d'un Conseil administratif élu. Il dispose en outre d'une force de gendarmerie mixte. L'ère de paix et de prospérité qui s'ouvre alors perdure jusqu'à l'abolition de cette autonomie par les Turcs en 1915.

Au milieu du XIXe siècle, alors que la France joue clairement la carte cléricale, l'autorité de l'Église maronite repose sur deux piliers : sa formidable puissance foncière et un réseau dense de quelque 82 couvents et monastères qui constituent de véritables centres économiques et culturels. L'action brutale de l'émir Bachir II Chéhab (1788-1840), associée à celle des Réformes ottomanes, conduisent à l'élimination progressive des *muqata'ji*-s. L'Église, ainsi affranchie de l'aristocratie et forte du soutien de la France, élit à sa tête en 1854 un fils de paysan, Mgr Boulos Massaad. En 1859, tout le clergé soutient la révolte agraire déclenchée par les paysans maronites. Au temps du Moutessarifat, c'est grâce à l'alliance de la bourgeoisie maronite émergente et de l'Église dont les intérêts économiques convergent que le Patriarche a pu incarner la direction spirituelle et politique de la communauté. Désormais le siège patriarcal n'est plus, comme au temps des émirs, l'enjeu des rivalités entre factions aristocratiques mais il devient l'objet des luttes d'influence entre puissances européennes. En 1898, le Quai d'Orsay y fait élire son candidat Mgr Hoyyek, celui-là même qui ira jusqu'à Paris en 1919 pour défendre et obtenir la création de l'État du Liban.

Du destin historique à la responsabilité historique

C'est dans l'élargissement de la dénomination Liban qu'on peut suivre le destin exceptionnel des Maronites : « Mont Liban » désigne, à l'origine, une montagne septentrionale de l'imposante chaîne de l'actuel Mont Liban qui finira par en prendre le nom au XIXe siècle. Ensuite l'extension du nom de la montagne à l'État « Grand Liban » créé en 1920 par la France, lors du partage avec la Grande Bretagne des provinces syriennes de l'Empire ottoman,

druse à l'origine. Ce qui est certain c'est que les Chéhab sont des Qaysites comme les derniers Maan.

accompagne l'accession des Maronites au pouvoir d'État. L'élargissement du nom a été parallèle à l'expansion territoriale et à l'affirmation politique des Maronites²⁰.

En 1860, lorsque la France intervient dans le règlement de la crise libanaise, elle défend l'intégration des Chrétiens, au premier rang desquels les Maronites, dans l'Empire ottoman tout comme elle défend l'intégrité de cet Empire. Mais en même temps, c'est à partir de cette date que son influence, principalement commerciale, prend un véritable contenu culturel et politique. C'est à partir de cette date aussi que les Maronites constituent la clientèle locale privilégiée des Français²¹. Ce sont les circonstances et les alliances marquant la Première guerre mondiale qui vont pousser la France, premier investisseur européen dans l'Empire, à abandonner sa politique musulmane au profit d'une tutelle coloniale centrée autour de la défense des minorités. Ainsi donc, la création de l'État en 1920 correspond à un double phénomène : d'abord l'aboutissement d'un processus qui voit la rencontre au XIXe siècle des intérêts français et des ambitions maronites. Ensuite la naissance d'une tutelle coloniale qui instrumentalise une clientèle locale pour contrer le nationalisme arabe et la concurrence britannique²². Les Maronites demandèrent et obtinrent un « Grand » Liban, par l'annexion au Mont Liban de territoires peuplés de Musulmans chiïtes et sunnites. Le Liban devenait par là-même un pays de minorités dont Michel Chiha a dit qu'elles étaient associées, sans constituer une nation. Il restait donc à intégrer ces minorités dans la nation libanaise, c'est-à-dire à créer une société de citoyens partageant tout ou partie d'une identité commune, et représentée dans l'État.

Depuis 1943, date du Pacte national, les forces politiques musulmanes ont accepté de construire le Liban indépendant aux côtés des Chrétiens²³. Les initiateurs du Pacte national s'accordaient en outre sur la nécessité de l'abolition progressive du confessionnalisme incompatible avec leur modèle d'État moderne²⁴. C'est ici que le destin historique des Maronites est devenu une responsabilité historique, dans la mesure où cet État avait été d'abord le leur²⁵. Mais les chefs politiques maronites étaient-ils vraiment en mesure d'impulser la refondation de l'État libanais en s'appuyant sur la dynamique et le dialogue islamo-chrétien créés par le Pacte National ? Les événements postérieurs à l'indépendance et la guerre civile²⁶ de 1975-1990 ont montré que la situation était trop complexe pour qu'une simple entente politique, comme le Pacte national, puisse constituer une réponse suffisante.

²⁰ Voir Beydoun (1984), chap. I.

²¹ Cloarec (1998).

²² Il s'agit d'un calcul politique pour donner, selon Robert de Caix, « un cadre favorable au développement de nos vieilles clientèles », Khoury (2006), p. 372.

²³ Le Pacte national est un accord non-écrit de coexistence islamo-chrétienne, définissant les contours de la nation libanaise et garantissant les frontières du Liban indépendant. Il offrait à l'État des « minorités associées » le plus petit dénominateur identitaire commun et la première pierre dans la construction nationale. N. Méouchy, « Le Pacte national 1943-1946 – Les ambiguïtés d'un temps politique d'exception », in G.D. Khoury (2004), p. 461-500.

²⁴ Voir la déclaration ministérielle de Riyad El-Solh, du 7 octobre 1943, in N. Méouchy, *art. cit.*, p. 482-483. Le paradoxe créé par la conviction d'hommes politiques libanais relative aux méfaits du confessionnalisme et leur incapacité à agir ensuite, est sans doute une des constantes de la vie politique depuis 1943. Rappelons que le Premier Ministre Rafiq Hariri, lui-même persuadé de ces méfaits, n'a jamais voulu intervenir dans le sens d'une abolition (je remercie Maha Baaklini-Laurens d'avoir attiré mon attention sur ce point).

²⁵ En sus des conditions de la création de l'État libanais et de la mise en place d'un système de représentation confessionnelle qui leur est favorable, il revient aux Maronites la Présidence de la République, le Commandement en chef des armées et un grand nombre de postes de la haute fonction publique.

²⁶ De nombreux Libanais rejettent la dénomination de guerre civile, en arguant que ces « événements » ont été d'abord « une guerre pour les autres ». Il faut reconnaître que si guerre pour les autres il y a eu, incontestablement, il y a eu aussi une dimension civile de cette guerre qui repose sur l'éclatement de contradictions territoriales, politiques et constitutionnelles qui remontent à la période du Mandat français. La référence confessionnelle inscrite dans la Constitution libanaise de 1926 est elle-même un héritage des

A l'indépendance, les élites politiques libanaises, chrétiennes comme musulmanes, arc-boutées sur leurs privilèges, assises sur le clientélisme et aveugles aux évolutions sociales, se trouvaient coupées de la base de la société ; de plus elles ont volontairement écarté des catégories intermédiaires entre elle et le restant de la société, en refusant aux nouvelles générations issues des classes moyennes, un accès aux cercles du pouvoir²⁷. Cette classe politique redoutait en fait toute remise en cause du système politique qui aurait abouti inévitablement à la remise en cause de certains de ses privilèges. Ensuite, soucieuse de ménager son électorat et ses réseaux de clientèle, elle n'a pas pu ni voulu neutraliser l'opposition de l'opinion publique à la réduction des garanties communautaires. Les milieux populaires chrétiens, notamment dans la montagne, étaient encore sous l'emprise de représentations négatives de l'Autre confessionnel et de peurs collectives anciennes dont les chefs communautaires tiraient aussi un bénéfice. Le passage du cadre impérial ottoman au cadre national avait *in fine* renforcé les communautés au détriment du projet historique de constitution d'un État national (à l'européenne). Et précisément une des questions centrales, certes difficile à formuler à l'époque, portait sur l'adéquation entre les réalités sociales et les cadres politiques, sur l'impensé qui a accompagné la fondation de cet État moderne. Au lieu de demander à une société de communautés, intrinsèquement rétive à l'État-nation, de s'adapter à un modèle importé, n'aurait-il pas fallu inverser la logique et adapter le modèle de l'État moderne aux formes de la société ? Pour n'avoir pas pu penser cette difficulté, les élites politiques ont contribué, avec le temps et l'évolution du contexte régional, à aggraver la contradiction, le décalage, entre la forme de l'État et la réalité des formes sociales. Il était donc presque inévitable que les élites maronites ne perçoivent pas la responsabilité historique que leur arrivée au pouvoir d'État leur faisait porter. Leur aveuglement, ou leur impréparation, a étendu comme une ombre sur le destin historique si prodigieusement conduit pendant des siècles par une petite communauté qui avait su jusque là saisir toutes les occasions de se renforcer au point d'incarner l'avenir des Chrétiens du Proche-Orient.

Maintenant, à l'heure où les rapports de force locaux et régionaux se sont presque inversés, où la longue guerre civile a fait exprimer, dans la douleur, le vouloir vivre en commun de toutes les communautés libanaises, il reste à espérer que les leçons du passé permettront aux forts d'aujourd'hui de réaliser la fondation de l'État pour tous et d'ouvrir un avenir de prospérité à toutes les communautés. Faute de voir le Liban historique disparaître en emportant la mémoire maronite et druse du Mont-Liban et une partie de l'héritage chrétien du Proche-Orient...

Nadine Méouchy (Historienne-IREMAM-CNRS)

Glossaire

Cheikh : désigne à l'origine un homme âgé et respecté. Ensuite titre donné à un homme dépositaire d'une autorité religieuse. Enfin, le terme renvoie à tout homme jouissant d'une autorité politique ou d'un prestige social (souvent adossé à une fortune foncière).

Règlements ottomans du XIXe siècle, spécifiques au Mont Liban. Enfin, le rejet de cette dénomination doit être mis en relation avec la politique d'amnésie officielle qui est celle du pouvoir libanais depuis la fin de la guerre en 1990.

²⁷ Méouchy, *art. cit.*

Dhimmi-s : tributaire bénéficiant du statut de la *dhimma* accordé aux « Gens du Livre » c'est-à-dire aux Juifs et aux Chrétiens. Ce statut accorde sécurité et protection en contrepartie de certaines obligations pour le dhimmi. Ces obligations sont surtout fiscales. La *dhimma* a notamment permis aux couvents chrétiens de se maintenir dans les premiers temps de l'islam ou de se développer ensuite dans certaines régions montagneuses.

Djiziyya : impôt de capitation payé aux débuts de l'islam par les Dhimmis chrétiens et juifs. En principe, les couvents en sont exemptés.

Druse/Druze : née au Caire, au XIe siècle, d'une dissidence de la vague chiite ismaélienne, la communauté druse s'est implantée en Syrie et en Palestine avant de cesser en 1043 tout prosélytisme. Une grande partie des Druses, confrontés aux persécutions du pouvoir musulman sunnite, s'est très tôt repliée au Mont-Liban, dans les régions du Chouf, du Metn et du Gharb. Les Druses et les Maronites constituent les deux communautés historiques de la montagne libanaise.

Émir : littéralement « prince ». Titre donné par les Ottomans au gouverneur-*multazim* d'un ou plusieurs sandjaks incluant la montagne libanaise. Certaines grandes familles aristocratiques maronites et druses portent aussi le titre de prince.

Mamlouks : catégorie d'esclaves militaires qui apparaît au IXe siècle et formée d'hommes d'origines ethniques diverses. Les Mamlouks se constituent peu à peu en aristocratie militaire affranchie qui règne en Égypte de 1250 à 1517 et en Syrie de 1260 à 1516. Les Mamlouks bahrites sont d'origine turque et les Mamlouks bourjites sont originaires du Caucase. Leur règne fut une réussite économique et culturelle.

Miri : impôt foncier qui sanctionne la propriété éminente des terres par le sultan ottoman.

Multazim : fermier de l'impôt, généralement annuel et forfaitaire, pour le compte du gouverneur ottoman (le vali). L'émir du Mont-Liban est un *multazim* et il répartit ensuite cette charge, également de manière forfaitaire, entre les *muqata'ji-s* de la montagne.

Muqata'ji-s : responsable de l'impôt sur une concession foncière (*muqata'a*) vis-à-vis du gouverneur-*multazim*. Cette ferme fiscale héréditaire demeure soumise au bon vouloir du gouverneur qui peut redistribuer les concessions entre les grandes familles de sa province.

Muqqadam-s : en principe chef exerçant des fonctions d'ordre divers (religieux, militaire, de police). Au Mont Liban, titre héréditaire de prestige porté par de grandes familles aristocratiques de propriétaires fonciers et plus particulièrement dans les clans maronites du Nord. La famille à laquelle revient ce titre, possède en général un rôle politique et militaire. Le muqqadam serait hiérarchiquement placé entre l'émir et le cheikh.

Moutessarifat (*arabe* : *mutasarrifiyya*) : governorat autonome institué par le Règlement organique de 1861-1864 sur le territoire historique du Mont-Liban. Le moutessarifat est dirigé par un gouverneur chrétien catholique ottoman assisté d'un Conseil local.

Nahda (litt. : renaissance) : mouvement de renaissance de la langue et de la culture arabes dans la seconde moitié du XIXe siècle. Le précurseur de ce mouvement fut un intellectuel maronite, converti au protestantisme, Boutros al-Boustani, qui développa le thème de l'identité arabe commune à tous.

Sandjak : à l'origine concession militaire et administrative dans l'Empire ottoman. A partir du XIXe siècle, sous-division administrative du vilayet ou province. Certains sandjaks ont bénéficié de l'autonomie (Mont-Liban, Jérusalem, et Alexandrette en 1921).

Bibliographie

- A. BEYDOUN, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, 1984.
- D. CHEVALLIER, *La société du Mont Liban à l'époque de la Révolution industrielle en Europe*, Paris, 1971.
- V. CLOAREC, *La France et la question de Syrie, 1914-1918*, CNRS Éditions, Paris, 1998.
- M. DAHIR, *Al-judhûr al-târîkhiyya lil-mas'ala al-tâ'ifiyya al-lubnâniyya, 1697-1861*, Beyrouth, 1981.
- A.-M. ÉDDE, F. MICHEAU ET C. PICARD, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam, du début du VIIe siècle au XIe siècle*, éditions SEDES, 1997.
- C. HAKIM, « Shifting Identities and Representations of the Nation among the Maronite Secular Elite in the Late Ottoman Period », in Th. Philipp & C. Schumann (eds), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, Beirut 2004, p. 239-253.
- B. HEYBERGER, *Hindiyya, mystique et criminelle (1720-1798)*, Collection historique, Aubier, Paris, 2001.
- G. D. KHOURY, *Une tutelle coloniale – le Mandat français en Syrie et au Liban – Écrits politiques de Robert de Caix*, Belin, Paris, 2006.
- G. D. KHOURY, *Sélim Takla (1895-1945) – Une contribution à l'indépendance du Liban*, Karthala –Dar An-Nahar, Paris et Beyrouth, 2004.
- MICHEL LE SYRIEN, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), *Chronique de Michel Le Syrien*, J.-B. CHABOT éditeur et traducteur, 3 vol., Paris, 1901-1904.
- P. NAAMAN (Abbé) (édit.), *Essai sur les Maronites – leur origine, leur nom et leur religion par Fauste Nairon de Bane, Maronite, Rome 1679*, Trad. Benoîte, Kaslik, Liban, 2006.
- A. NOUJAIM, « Les Chrétiens libanais précurseurs et fondateurs de la Renaissance arabe », in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman – Hommage au professeur Gérard Troupeau*, Coordination de la publication : G. Bobillot et M.-T. Urvoy, Coll. « Studia Arabica » III, Éditions de Paris, 2005.
- K. SALIBI, , *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*, AUB, Beirut, 1959.
- K. SALIBI, *A House of Many Mansions, the History of Lebanon Reconsidered*, London, 1988.
- S. WINTER, « Un lys dans des épines : Maronites et Chiites au Mont Liban, 1698-1763 », *Arabica* 51 (2004), p. 478-492.
- Encyclopédie de l'Islam 2, article « Mârûniyya » (2007, K. Salibi).