

LES CROYANCES DANS L'ESPACE DE COMBAT

RELIGION, IDÉOLOGIE ET GUERRE



PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE
PETER H. DENTON

LES CROYANCES
DANS
L'ESPACE DE COMBAT

LES CROYANCES DANS L'ESPACE DE COMBAT
RELIGION IDÉOLOGIE ET GUERRE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE PETER H. DENTON



PRESSE DE L'ACADÉMIE
CANADIENNE DE LA DÉFENSE

Tous droits réservés © 2011 Sa Majesté la Reine du chef du Canada, représentée par le ministre de la Défense nationale.



Presse de l'Académie canadienne de la Défense
C. P. 17000, Succ. Forces
Kingston (Ontario) K7K 7B4

Produit pour la Presse de l'Académie canadienne de la Défense par
le Bureau de publications de la 17^e Escadre Winnipeg.
WPO32041

Photographie de la couverture :

Photo du coucher du soleil prise le 16 janvier 1991, sur les lignes de défense de l'Union à Cemetery Ridge, Gettysburg (Pennsylvanie), au moment où le premier aéronef de la coalition a commencé à bombarder Bagdad au cours de la guerre du Golfe.

Photo de Peter H. Denton, © 1991 (utilisée avec autorisation)

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada.

Les croyances dans l'espace de combat : religion, idéologie et guerre / publié sous la direction de Peter H. Denton

D2-263/2021F-PDF
978-0-660-38339-2

1. Guerre – Aspects religieux. 2. Religion et politique. 3. Idéologie – Aspects religieux.
4. Nationalisme – Aspects religieux. 5. Ethnicité – Aspects religieux. 6. Conflit social – Aspects religieux. I. Denton, Peter Harvey, 1959 – II. Académie canadienne de la Défense, Canada, Forces armées canadiennes. 17^e Escadre

BL65 W2 B45 2011
Imprimé au Canada

2017.7273

C2011-980031-4

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

REMERCIEMENTS

Hn certain nombre de personnes ont joué un rôle important dans l'élaboration du présent livre et du matériel qu'il contient. Je tiens tout d'abord à remercier le lieutenant-colonel Douglas Delaney, Ph.D, président des Études sur la guerre au Collège militaire royal du Canada, pour sa contribution à la conception du cours supérieur sur la religion et la guerre moderne, avec l'aide de Bill MacLean, Sly Therriault et Venera Sedju, à qui j'ai d'abord enseigné à distance en 2008-2009. Le succès du cours était attribuable aux efforts déterminés des étudiants, dont l'excellent travail de certains est représenté ici. Pour ses encouragements continus, notamment la publication initiale de l'article intitulé « Les croyances dans l'espace de combat », je remercie le lieutenant-colonel David Bashow, rédacteur en chef de la *Revue militaire canadienne*. Je remercie également l'Association des anciens de l'Université de Winnipeg de m'avoir invité à prononcer une des conférences spéciales dans le cadre du 40^e anniversaire en 2007, qui m'a offert, pour la première fois, la possibilité de traiter des croyances religieuses dans le contexte de l'espace de combat du XXI^e siècle.

Je désire rendre hommage au colonel Bernd Horn, de la Presse de l'Académie canadienne de la Défense, pour son encouragement et sa reconnaissance du caractère opportun et de l'importance des sujets traités ici ainsi qu'au personnel de la Presse de l'Académie canadienne de la Défense, en particulier Mélanie Denis, et au Bureau de publications de la 17^e Escadre, pour leur aide professionnelle.

Même s'il est plus difficile d'exprimer brièvement ma gratitude aux nombreuses personnes à qui je suis redevable de leur contribution, je tiens à remercier mes collègues du Collège militaire royal, le Centre d'études sur la défense et de la sécurité à l'Université du Manitoba, l'Église Unie du Canada et le Collège de la Rivière Rouge. De plus, il ne fait aucun doute que je serais incapable de poursuivre mon travail sans l'amour et le soutien continu de ma famille.

Pour le présent livre, en particulier, je dois remercier mes étudiants des Forces canadiennes qui, au cours des sept dernières années, m'ont donné un aperçu des efforts qu'ils déploient, en tant qu'individus et professionnels, pour résoudre les problèmes auxquels fait face notre monde. C'est à leur courage, leur engagement, leur sagesse et leur sacrifice que je dédie les meilleurs aspects du présent livre. J'assume la responsabilité des lacunes qui pourraient s'y trouver.

Peter H. Denton
Winnipeg, janvier 2010

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos

Major-général J.P.Y.D Gosselin ix

Introduction : Étude de la religion et de la guerre

Peter H. Denton xi

Section 1 : Religion, récit et identité 1

1.1 Au banquet en enfer : Sir George Mackenzie et récits concernant un conflit religieux dans l'Écosse du XVII^e siècle

Peter H. Denton 3

1.2 Le nationalisme religieux dans les guerres russo-turques

Levon Bond 23

1.3 De la coexistence au conflit : les maronites et les druzes dans le Liban du XIX^e siècle

Sylvain Therriault 37

1.4 La religion et le territoire : le Mont du temple

Becky Weisbloom 51

Section 2 : Comment gérer la différence religieuse 63

2.1 La Sierra Leone : un modèle de tolérance religieuse?

Sharlene Harding 65

2.2 La paix par la partition ethno-religieuse : les Accords de paix de Dayton

Christine Zubrinic 79

2.3 Création d'une religion indigène : conflit et christianisme en Chine

Nancy Reid 93

Section 3 : Idéologie et identité 107

3.1 Bouddhisme et guerre au Sri Lanka

Robert B. Watts 109

3.2 Hindutva : le nationalisme indien et la politique de la violence religieuse

Rebecca Walker 123

3.3 Éviter l'effet missionnaire : ONG occidentales, développement et aide

M. McLeod 137

TABLE DES MATIÈRES

3.4 Motiver les États-Unis : la rhétorique politique et l'utilité du langage religieux <i>Charlene Piper</i>	155
Section 4 : Section 4 : La politique de la religion personnelle	169
4.1 Khomeini : idéologue religieux et pragmatiste <i>William MacLean</i>	171
4.2 Tête à droite : la rhétorique religieuse dans les discours du président George W. Bush après le 11 septembre 2001 <i>David M. Hodson</i>	187
Section 5 : Religion et guerre au XXI^e siècle	199
5.1 Technologie, religion et sécurité humaine au xxi ^e siècle <i>Peter H. Denton</i>	201
5.2 La paix pour notre époque <i>Peter H. Denton</i>	215
Notices biographique	235
Index	237

AVANT-PROPOS

Je suis ravi de rédiger l'avant-propos de l'ouvrage *Les croyances dans l'espace de combat : religion, idéologie et guerre*. Ce livre constitue la dernière de plus de 35 publications produites par la Presse de l'Académie canadienne de la Défense (PACD). Il est révélateur de ce que nous avons essayé de réaliser – des documents opérationnels pertinents dont se servira le service du personnel des Forces canadiennes (FC) dans l'environnement de sécurité complexe d'aujourd'hui.

Fondée en janvier 2005, la Presse de l'Académie canadienne de la Défense continue de témoigner de ses principes de base. À l'origine, elle visait à servir de tribune où il serait possible de réunir des thèmes clés et des sujets opérationnels importants pour le personnel militaire. La PACD est au service de ceux qui interagissent avec la profession des armes et le grand public au Canada.

Pour que nous puissions nous appuyer sur notre expérience et notre héritage militaires d'une grande richesse, ces publications ont été axées sur un contenu et un point de vue essentiellement canadiens. Cette orientation nous a permis d'approvisionner les centres de perfectionnement professionnel et les écoles des Forces armées (ainsi que ceux de nos alliés) de même que les universités et les bibliothèques civiles en livres qui présentent une expérience et un point de vue opérationnels typiquement canadiens.

Il est opportun que le présent ouvrage paraisse dans un contexte canadien où l'on célèbre la diversité religieuse et où l'on s'attend à la tolérance religieuse. *Les croyances dans l'espace de combat* porte sur les façons dont les croyances et les traditions religieuses forment le tissu de la guerre et de la paix et dont les questions d'idéologie, d'identité et d'espace sacré doivent être considérées comme des éléments cruciaux qu'il faut prendre en considération non seulement pour comprendre les conflits du XXI^e siècle, mais aussi pour travailler à leur résolution.

Comme toujours, nous, de l'Académie canadienne de la Défense, espérons que les livres pertinents et documentés sur les sujets opérationnels clés publiés par la PACD éclaireront et renforceront ceux qui les lisent. Nous serons heureux de recevoir des commentaires sur les efforts que nous continuons de déployer pour constituer un corpus de documents faisant autorité sur les opérations canadiennes.

J.P.Y.D. Gosselin
Major-général
Commandant
Académie canadienne de la Défense

INTRODUCTION :

ÉTUDE DE LA RELIGION ET DE LA GUERRE

Peter H. Denton



Depuis quelques années, la population a tendance à imputer les conflits à la religion. Toutefois, cette conclusion ne résiste pas aux faits historiques. Plus on examine de près des situations particulières, moins on trouve des explications dans les affirmations générales au sujet de la culpabilité de la religion à l'égard de la violence observée dans le monde.

Bien entendu, le problème, c'est que trop peu de personnes procèdent à cet examen. Il est beaucoup plus facile et simple d'attribuer ce rôle à la religion, puis d'aller au cœur de la question – généralement déterminer ce qu'il faut faire « à ce sujet ». Que ce soit dans le domaine de la politique ou de la culture populaire, on estime que la « religion » (non définie) ou des traditions religieuses particulières (comme le christianisme, le judaïsme, l'hindouisme, le bouddhisme ou l'islam) causent, favorisent ou prolongent les conflits. Le sous-entendu est rarement subtil : s'il était possible d'éliminer la religion ou les croyances religieuses de l'équation, des personnes raisonnables et intelligentes trouveraient rapidement une solution aux conflits régionaux qu'il n'y aurait plus de bonne raison de poursuivre.

Blâmer la religion ou les traditions religieuses de cette façon est simpliste et trompeur. Le pire, dans l'espace de combat du XXI^e siècle, c'est que ce malentendu entraîne la paralysie – sinon l'échec total – des tentatives entreprises pour résoudre les conflits dans lesquels s'entrelacent des éléments religieux. Les affirmations de l'identité deviennent des outils idéologiques; on définit les groupes par rapport à « l'autre » et l'on justifie des comportements dans le cadre desquels les principes de la « religion » sont manipulés pour atteindre des objectifs qui sont plus temporels et politiques que religieux.

Il y a plus de trente ans, si je me souviens bien, j'étais assis dans le salon d'une maison à Sligo. Un ministre presbytérien qui travaillait dans la république d'Irlande parlait des troubles qui agitaient l'Irlande, considérés depuis longtemps comme étant de nature religieuse. Il a affirmé que si toutes les étiquettes religieuses disparaissaient du jour au lendemain et si toute trace de la religion était effacée de la mémoire des Irlandais, les mêmes groupes continueraient de se battre pour les mêmes raisons. Cette observation m'est restée en mémoire tout au long de mes études sur la nature et le caractère des croyances religieuses. En tant qu'historien, les associations faciles entre la religion et les conflits (sans contexte ni preuve) m'irritent instantanément. En

tant que philosophe, je les trouve (sans définition claire de la terminologie utilisée) indigentes sur le plan intellectuel, en tant que spécialiste des sciences sociales, qui connaît les travaux réalisés concernant les dimensions sociales et culturelles des croyances religieuses, je les trouve grossières et faciles à rejeter.

« Les croyances dans l'espace de combat »¹

Il suffit de jeter un coup d'œil aux affaires internationales, d'hier et d'aujourd'hui, pour constater que religion et violence ne sont pas étrangères l'une à l'autre. Bien que les extrémistes musulmans semblent, aujourd'hui, avoir propulsé la religion au premier plan, cette réalité a de tout temps existé. Depuis des siècles, les extrémistes de toute allégeance utilisent la religion pour motiver, inspirer ou diffamer des individus et des groupes. Au cours des 150 dernières années, toutefois, la religion a cédé le pas à la technologie industrielle dans les guerres auxquelles ont participé les pays occidentaux. On supposait que, quel que soit le champ de bataille, Dieu était du côté des bataillons les plus forts, des armes les plus imposantes et de l'artillerie la plus lourde.

Néanmoins, tandis qu'au XXI^e siècle le champ de bataille s'est transformé en un espace beaucoup moins clairement défini (l'espace de combat), le rôle joué par les croyances religieuses dans un conflit a gagné en importance. Lorsque vient le temps de comprendre les sources des conflits et les motivations des combattants, les facteurs religieux revêtent une importance au moins aussi grande que les facteurs sociaux, culturels et psychologiques. Même dans une société soi-disant laïque comme la nôtre, les valeurs liées à la religion s'expriment dans nombre des décisions que nous prenons.

Le titre « Les croyances dans l'espace de combat » résume bien ce problème. En effet, les « croyants » auxquels on fait référence sont les personnes qui, d'un côté comme de l'autre, sont motivées par des croyances religieuses à accepter ou à rejeter les rigueurs et les dangers de la guerre. Que ces personnes soient ou non directement liées à un groupe religieux, leur choix est néanmoins dicté par l'effet des croyances – par exemple, ce qui est bien ou mal d'un point de vue moral, l'importance d'aider les autres ou encore la division du monde entre « eux et nous ». Lorsque de pareilles motivations religieuses demeurent inexprimées, elles sont sans effet; mais lorsqu'elles sont clairement formulées, elles deviennent, dans le contexte d'une guerre, de puissants outils capables de mobiliser – ou de démobiliser – des populations entières.

Par ailleurs, comme l'espace de combat du XXI^e siècle ne comporte aucune frontière de temps ou d'espace, la définition d'un « combattant » varie d'une situation à l'autre. Ainsi, bien que les « croyances dans l'espace de combat » puissent désigner les éléments de foi religieuse motivant les armées en conflit, elles peuvent également être incarnées par des éléments religieux dans la population civile ou non combattante sur lesquels ces armées s'appuient. En effet, ce qui se passe sur le front civil a des conséquences réelles sur l'efficacité des armées en temps

de guerre, et ce que les civils pensent de la guerre est l'expression, jusqu'à un certain point, de leurs croyances. L'espace de combat s'étend ainsi jusque dans la vie des citoyens ordinaires qui doivent décider ce qu'il leur faut croire ou ce que signifie une guerre, et ce, au milieu de valeurs conflictuelles et de renseignements inadéquats. Ce qui est perçu comme une « victoire » ou une « défaite » peut dépendre de leur décision.

Cependant, la fragmentation de la culture religieuse dans les sociétés occidentales rend pratiquement impossible tout consensus au sein de la population sur ce qu'est une « guerre juste ». Pour des gouvernements démocratiques désireux de suivre le courant de l'opinion populaire, ce manque de consensus met la classe politique dans une situation très délicate lorsque vient le moment de proposer une intervention militaire. Si l'on prend l'exemple de la participation des forces canadiennes, américaines et britanniques aux conflits en Irak ou en Afghanistan, les débats portant sur la validité de la « mission » (le choix du terme est déjà intéressant en soi) traduisent moins une confusion d'ordre pratique sur ce qu'il faut faire qu'une confusion d'ordre philosophique sur ce qu'il faut croire. Notre culture étant plus ouverte à débattre des idées que des croyances, nous n'arrivons pas à créer un véritable consensus qui mobiliserait de manière efficace les « croyances dans l'espace de combat ».

Une réponse légitime à ce problème consiste à nous demander : « Mobiliser qui? Et dans quel but? » Dans toute la rhétorique voulant qu'il faille « rallier les cœurs et les intelligences » dans cette « guerre contre la terreur », on s'attarde peu au ralliement des âmes. Si l'histoire nous enseigne que les humains sont des êtres fondamentalement irrationnels, elle nous fournit également de nombreux exemples de sacrifices réalisés au nom d'une cause plus grande, de nature religieuse ou politique, qui a inspiré et motivé des gens à accomplir des exploits. De nos jours, l'exemple de sacrifice le plus frappant est sans doute celui des kamikazes. Pourtant, des centaines de milliers de fois plus nombreux sont les gens qui, poussés par le désir d'aider les autres – désir résultant souvent de convictions personnelles enracinées dans des croyances religieuses –, deviennent bénévoles pour des organisations non gouvernementales dans les régions du monde en proie à des troubles. Dans mes discussions avec divers membres des Forces canadiennes au cours des dernières années, j'ai été frappé par le fait que, pour nombre d'entre eux, le choix de profession était lié au désir d'apporter une véritable contribution à la société, d'accomplir quelque chose d'important dans le monde ou avec leur vie. Que ces membres des Forces canadiennes s'identifient ou non à un groupe religieux, la différence entre un emploi et une vocation est une distinction que les groupes religieux ont toujours reconnue, encouragée et respectée.

Dans une perspective plus large, cependant, quelle « cause » les Canadiens défendent-ils au XXI^e siècle? En quoi consiste leur « mission »? Certes, ce ne sont pas uniquement les déploiements ponctuels qui rallient les Canadiens, mais plutôt le rôle qu'ils ont à jouer dans un monde qui, généralement, n'a ni la richesse ni la sécurité dont ils jouissent. En tant que Canadiens,

INTRODUCTION

comment répondons-nous aux besoins des autres? Et surtout pourquoi devrions-nous le faire? Que ce soit en Afghanistan, au Soudan, à Haïti, en Bosnie ou dans un des multiples endroits où notre aide est nécessaire ou accordée, si nous ne sommes pas en mesure d'exprimer la nature et les raisons de notre participation, alors la mission vacille, et ce, même s'il n'existe aucune opposition véritable au Canada ou à l'étranger.

L'intervention du Canada dans les affaires internationales, notamment son intervention militaire, peut être justifiée, mais il faut que ses raisons soient exposées sous une forme plus élaborée que des autocollants apposés sur les pare-chocs ou que des slogans du type « Combattons le chaos ». Il est malheureux de constater que les campagnes les plus efficaces sont celles où les motivations ne sont pas clairement formulées, comme les aimants disant « Appuyons nos troupes », les Vendredis rouges ou l'Autoroute des héros sur la 401 en banlieue de Toronto. Combattre le chaos, c'est peut-être une bonne idée, mais si la signification de ce message n'est pas clairement exprimée, les « croyants » se retrouvent abandonnés, sans repère, dans l'espace de combat.

Tant les médias que nos dirigeants politiques alimentent l'inconciliable débat sur le maintien ou non des troupes canadiennes en Afghanistan, sans chercher à obtenir un consensus populaire sur le sujet, plus vaste, du rôle du Canada au sein de la communauté internationale. Afin d'offrir une solution utile, les Forces canadiennes, en tant qu'institution, et ses membres, en tant que citoyens canadiens, doivent mieux comprendre et expliquer le travail qui doit être fait, car contrairement à la plupart d'entre nous, ils sont en mesure, par leur position, de voir de près ce qui se passe. Pour leur part, les Canadiens doivent se mettre d'accord sur les raisons pour lesquelles nous devrions intervenir dans les affaires d'autres pays, et sur la nature exacte des interventions à mener. Ce consensus doit intégrer et dépasser les différentes perspectives religieuses et culturelles afin d'inciter les citoyens à appuyer, quelle qu'en soit la forme, les efforts du Canada à l'étranger.

La présence des croyances dans l'espace de combat est à la fois indéniable et inévitable. Que des extrémistes religieux de toute allégeance utilisent les croyances pour manipuler les gens de manière destructrice est également vrai. Compte tenu du fait que toutes les grandes religions, bien qu'elles condamnent les infidèles, prêchent encore plus résolument le souci des autres, particulièrement des plus infortunés, il serait possible de mobiliser les croyants autour d'actions beaucoup plus constructives si la nécessité de ces actions leur était clairement exposée.

Quelle que soit la perspective ou la discipline avec laquelle on aborde la question, le lien entre les croyances – et particulièrement les croyances religieuses – et la guerre s'avère un sujet d'une importance capitale. Le programme d'études sur la conduite de la guerre du Collège militaire royal du Canada va dans ce sens en proposant à certains étudiants un enseignement dans ce domaine. En effet, le Collège a mis sur pied un cours sur la religion et la guerre, offert sous forme d'apprentissage à distance en 2008-2009, d'où provient le matériel du présent livre.

Beaucoup d'autres efforts devront être réalisés. Sans une analyse sérieuse du rôle joué par les croyances dans l'espace de combat, nous risquons de confier cet aspect des conflits du XXI^e siècle aux extrémistes qui, eux, n'ont aucune difficulté à exprimer clairement leurs convictions. Cette situation entraînerait l'insécurité non seulement au sein de la communauté internationale, mais ici même dans nos collectivités au Canada.

Approche de l'étude de la religion et de la guerre

Comme la religion a joué un rôle dans la plupart des conflits dans le monde récemment, la compréhension de la relation entre les croyances religieuses et les conflits au XXI^e siècle est primordiale pour ceux dont la carrière les amène à participer à la guerre et les civils dont la vie subit les contrecoups de celle-ci peut-être encore plus profondément. Aucune campagne visant à « conquérir les cœurs et les esprits » ne réussira sans une compréhension du mode subtil (et pas si subtil) de cooptation de toutes les parties en vue de l'atteinte d'objectifs sociaux, politiques, économiques, culturels et militaires. Pour comprendre la complexité des relations entre la religion et la guerre moderne, il faut donc recourir à une approche interdisciplinaire où s'entremêlent la sociologie, la psychologie et l'anthropologie de la religion, d'une part, et la philosophie de la religion, d'autre part, et ce dans un contexte historique qui respecte la diversité des cultures et les groupes confessionnels en cause – et il ne s'agit que de « religion » ! Il y a aussi le débat permanent au sujet de la nature et du caractère de la « guerre » au XXI^e siècle seulement, et la complexité s'accroît de manière exponentielle. Nous avons besoin d'un nouveau langage, de nouveaux termes et de nouvelles approches pour nous permettre de gérer la relation entre la religion et la guerre.

Nous pouvons apporter une première réponse à la question. On peut pardonner aux gens de songer immédiatement au rôle que joue la religion dans les conflits, plus ou moins désastreux, qui font quotidiennement la une de nos journaux. Un examen de la situation d'Israël ou de la relation entre le judaïsme et l'islam devient donc un débat sur la manière de résoudre les problèmes en Palestine ou au Liban, à Gaza ou en Cisjordanie. Toute interprétation de la situation actuelle est presque immédiatement présentée en fonction des événements en cours, des intervenants actuels et d'une crise imminente ou immédiate. Par conséquent, on n'a ni le temps ni l'espace intellectuel nécessaires pour acquérir les compétences – les moyens d'interprétation – qui permettraient d'obtenir une compréhension plus approfondie et plus cohérente de la situation. Les personnes ayant les connaissances théologiques nécessaires sont généralement très mal informées des enjeux mondiaux réels ou elles ne s'en préoccupent guère, tandis que les personnes qui connaissent ces enjeux ne savent pas manier les instruments théologiques qu'elles maîtrisent mal et comprennent peu ce qu'elles font de sorte qu'elles peuvent causer des dommages graves du jour au lendemain. Cette situation doit changer, car les enjeux (pour toutes les parties) sont beaucoup trop importants pour être aussi mal gérés.

INTRODUCTION

Nous ne devons pas non plus définir la question plus générale de la « religion et de la guerre moderne » en fonction des conflits actuels, en particulier ceux qui ont lieu en Afghanistan et en Iraq. Ces conflits ont suivi une certaine trajectoire à cause, entre autres, du manque de compréhension des questions générales relatives à la religion, à la culture et à la société chez les décideurs en cause. Tout comme l'avènement de la paix en Irlande n'était pas attribuable au fait que les musulmans du Moyen-Orient ont fini par comprendre pourquoi les protestants et les catholiques se battaient entre eux, l'Iraq ne deviendra pas un pays plus pacifique si les non-musulmans occidentaux peuvent comprendre la différence entre les sunnites et les chiites. Les réponses ne sont pas seulement politiques, économiques ou militaires, elles sont aussi herméneutiques, théologiques et profondément locales – tant au Moyen-Orient que chez-nous.

Tout examen de l'activité religieuse a une conséquence inévitable : on se rend compte qu'il s'agit de groupes locaux, de leurs croyances et de la façon dont ils pratiquent ou appliquent ces croyances religieuses dans leur vie quotidienne. Il est incontestable que ces groupes peuvent être cooptés dans des entreprises plus grandes (pèlerinages ou rassemblements, croisades et pogroms), mais on peut tout aussi facilement soutenir que ces entreprises d'envergure se rapportent davantage à des questions sociopolitiques qu'à une tradition religieuse particulière.

Il est donc très facile de soutenir, sans susciter un vaste débat théorique ayant de graves ramifications, qu'il n'existe pas de « chrétien », de « musulman », d'« hindou » ou de « bouddhiste » archétypal; il n'y a que des expressions locales d'une tradition religieuse dans la vie des individus et des collectivités locales. Pendant des décennies, le monde a parlé de la lutte entre les « catholiques » et les « protestants » en Irlande. Néanmoins, aux yeux des personnes à l'extérieur de l'Irlande ou de la tradition chrétienne, il s'agissait de chrétiens qui se battaient entre eux; il ne fait aucun doute que bien des observateurs fervents se demandaient pourquoi ces chrétiens ne mettaient pas en pratique leurs croyances et ne « s'aimaient pas les uns les autres » comme l'exigeait leur religion.

Même dans ce cas, les divisions étaient beaucoup plus profondes que ne le laissait entrevoir une analyse traditionnelle réalisée à partir de l'extérieur. Que signifie, après tout, le terme « protestant »? S'agit-il des presbytériens, des anglicans, des baptistes ou des pentecôtistes? La liste des confessions religieuses possibles s'allonge de façon exponentielle – il est possible de compter les diverses expressions nationales ou autres de l'anglicanisme ou du presbytérianisme parce qu'ils sont fondés sur des structures plus officielles, mais essayer de dénombrer les baptistes ou les pentecôtistes de la même façon devient une tâche insurmontable. Le terme « catholique » pourrait sembler un peu plus simple, si l'on songe aux catholiques romains, mais l'étiquette est mal définie en raison du caractère régional – et peut-être de chaque paroisse – de l'Église.

En définitive, les étiquettes religieuses sont attribuées par les intéressés (« je suis/nous sommes des chrétiens presbytériens ») ou par des personnes de l'extérieur, qui peuvent être en conflit

avec le groupe qu'elles désignent. Il n'y a pas nécessairement de corrélation entre les deux approches de l'étiquetage; les conséquences tragiques de la désignation comme « juif » dans les pays d'Europe occupés par les Nazis n'avaient peut-être rien à voir avec le choix personnel ou l'auto-identification. Cependant, il est clair que le processus d'étiquetage morcelle les expressions plus générales de la « religion » en éléments plus restreints, au point où il est possible d'affirmer qu'il n'existe pas en réalité d'entité plus grande. La position la plus extrême, bien qu'elle soit tout à fait défendable, est qu'il n'y a qu'une religion locale et une théologie locale et que les groupes plus nombreux sont des fictions produites à d'autres fins – par exemple pour promouvoir un contrôle centralisé par une hiérarchie au sein d'une tradition religieuse ou permettre une manipulation sociale et culturelle par des personnes de l'extérieur.

Par conséquent, la « religion » n'a rien à voir et a tout à voir avec la guerre moderne. Il ne sert absolument à rien de parler de « religion » en des termes aussi grandiloquents; nous devons plutôt examiner les éléments religieux dans certains groupes et certaines régions, et les conflits qui en résultent. Si l'on essaie d'analyser tout « choc des civilisations » en termes « religieux », l'analyse se heurtera à la seule question de l'identification des protagonistes. Certes, il y a un conflit; certes, il y a des éléments religieux dans le conflit, mais il n'est possible d'en faire un conflit entre religions que si l'on ne tient aucun compte des circonstances et des éléments de preuve.

En réalité, il est plus utile de parler de « traditions religieuses » que de « religions ». Une « tradition » est une façon d'établir une vague association entre ceux qui s'identifient comme membres – que les groupes s'entendent ou non sur les groupes ou les personnes qui sont membres et ceux qui ne le sont pas. Nous pouvons donc parler de la « tradition islamique », même si c'est peu utile pour évaluer la relation entre un sunnite et un chiite ou un chiite et un soufi ou toute autre relation parmi une foule de divisions par région, nationalité ou trait ethnique. (Pour les personnes de l'extérieur, bien entendu, ce sont tous des « musulmans », susceptibles de faire l'objet d'une discussion et d'un examen – quelle qu'en soit l'inexactitude – dans un contexte unifié!)

Par conséquent, lorsqu'on entend le mot « sectaire », il est important de ne pas lui attribuer une connotation négative : toutes les religions sont sectaires par nature. Il ne s'agit pas de savoir comment mettre en pratique une religion non sectaire (et, par conséquent, non locale), mais comment les différences entre les sectes dans une tradition religieuse et les différences entre ces sectes et les « personnes de l'extérieur » sont interprétées et gérées. Par exemple, le mot « fondamentaliste » est souvent utilisé pour identifier certains groupes religieux – terme qui peut être un honneur au sein du groupe et qui peut avoir un sens péjoratif lorsqu'il est utilisé par d'autres personnes. Tout comme dans le cas des autres étiquettes, il faut s'en méfier et s'interroger sur la signification de son utilisation.

Si la croyance et la pratique religieuses s'expriment nécessairement en des termes locaux et sectaires, cependant, ces différences locales peuvent être amplifiées par les forces sociales et

INTRODUCTION

culturelles dans les éléments du conflit. Toutes les traditions religieuses peuvent donner lieu à l'extrémisme, comme les sectes où des mesures extrêmes (généralement des actes de violence) sont non seulement acceptables lorsqu'elles visent « les autres », mais aussi encouragées. Il s'agit de savoir s'il est possible de résoudre le conflit en réalignant les éléments religieux ou en modifiant les circonstances sociales et culturelles qui s'appuient sur les traditions religieuses.

Un des éléments importants à prendre en considération pour comprendre le rôle de la religion dans une société est l'interaction entre le sacré et le profane, entre les croyances, les mœurs, les valeurs et les structures de la vie religieuse et les dimensions équivalentes de la vie sociale. Il est déjà assez difficile de comprendre une tradition religieuse qui existe depuis des milliers d'années et qui a sa propre dynamique interne permanente; comprendre celle-ci en fonction des changements dynamiques qui ont lieu dans la société du XX^e siècle et du XXI^e siècle est un exercice encore plus subtil. La prévisibilité assurée inhérente à la langue de la « gestion des conflits » cède la place à l'impression de « chevaucher un tigre »!

Pour encourager une approche différente de la compréhension du lien entre la religion et les conflits contemporains, nous devons remonter dans le temps et examiner divers épisodes distincts de l'histoire religieuse de différentes traditions religieuses dans diverses régions du monde. Par exemple, pour l'examen du cas d'Israël (mais non de sa situation actuelle), nous pourrions étudier la notion de « terre promise » dans le judaïsme, une croyance fondamentale dans les versions du sionisme qui a justifié la création d'Israël comme État distinct en 1948. En fait, en faisant abstraction de ces événements, nous devrions tenir compte de l'importance des « lieux saints et des espaces sacrés » dans le christianisme, l'islam et le judaïsme au Moyen-Orient et de l'impossibilité d'établir le droit de propriété, les frontières et l'accès si l'on ignore la signification de ces endroits.

Les défis théologiques internes auxquels font face les Juifs dans l'« État d'Israël » – qui sont très différents de ceux de ses citoyens non juifs et des relations entre Israël et les États, les religions et les peuples des environs – sont donc formidables en eux-mêmes. Reconnaisant que ces débats ne peuvent pas être soulevés isolément ou être séparés des réalités des affaires en cours – et qu'il n'y aura qu'une issue si l'on enfourche le tigre – nous sommes confrontés à ce que signifie négocier la relation entre « l'Église et l'État ». Les questions religieuses ne sont donc pas sans rapport avec les décisions politiques et leurs conséquences, mais elles en font plutôt partie intégrante.

Lorsqu'un conflit concernant un lieu sacré particulier – et même un conflit au sujet de l'interprétation et de l'application des textes sacrés – peut être compris par une personne extérieure à une tradition religieuse, ce sont les éléments sociaux ou intellectuels externes qui sont évalués. Les caractéristiques internes du conflit mettant en cause la religion (ses éléments émotionnels et irrationnels) revêtent probablement le plus d'importance; pourtant il s'agit des éléments même qu'une personne de l'extérieur trouve difficiles à comprendre.

Les récits fondateurs qui expliquent les attitudes et les programmes d'action actuels doivent donc être examinés dans l'optique de la polémique qu'ils suscitent et être contestés en conséquence, parce que dans l'espace de combat d'aujourd'hui, ils servent de moyens tactiques et stratégiques à l'instar des plans de répartition des forces militaires traditionnelles. Toutes les fois que le récit incorpore ou vise à « expliquer » la signification des événements historiques (comme les discussions récentes sur le christianisme et l'islam pendant les croisades), il y a des effets sur les systèmes contemporains qui peuvent servir à une fin beaucoup moins noble et plus pragmatique que le simple fait de raconter la vérité historique.

Contester un récit fondateur, en particulier le mythe de la laïcité dans la société occidentale, nuit aux efforts que nous faisons pour comprendre toutes les parties aux conflits de notre époque en reléguant la religion au domaine personnel et, par conséquent, politiquement négligeable. Comme Charles Taylor l'explique dans son ouvrage, *A Secular Age*, la sécularisation a suivi une trajectoire intrigante dans la société et la culture occidentales, qu'il n'est pas facile de représenter en fonction de la séparation de l'Église et de l'État ou de l'élimination de l'influence religieuse dans la société principale². La société occidentale n'est pas du tout laïque, que la majorité de ses habitants assistent régulièrement ou non à des offices religieux; de plus, à l'extérieur de la société occidentale, le rôle joué par les croyances et la tradition religieuses dans le monde est au moins aussi omniprésent qu'auparavant. Les débats sur l'idéologie (ou la psychologie collective et l'identité) qui ne considèrent pas la pratique religieuse comme un élément fondamental sont donc mal posés; les conclusions tirées à partir de ces débats sur les mesures à prendre ne sont donc correctes que par hasard. Contre les antagonistes qui comprennent les dimensions sociales, culturelles et psychologiques des croyances religieuses, nos armes et nos tactiques sont rudimentaires et inefficaces.

Que l'expression religieuse ait été mise ou non sur la touche sur le plan social (imaginez un éventuel premier ministre ou président faisant campagne à partir d'une plate-forme athéiste!), sur le plan personnel, il est évident que l'expression ou les croyances religieuses individuelles ont la cote. Aujourd'hui, la religion personnelle a des ramifications politiques, sociales et culturelles certaines dans l'ensemble de la société, que ces ramifications soient reconnues publiquement ou non.

Par conséquent, même si nous pouvons saisir la logique de l'examen du rôle de la religion dans les affaires du Moyen-Orient ou l'importance de la pensée bouddhiste au Myanmar lorsque des moines bouddhistes protestent contre le gouvernement et sont punis en conséquence, il nous est malheureusement plus difficile de définir les éléments religieux qui constituent des composantes cruciales de la politique occidentale – y compris la nôtre. En particulier, l'élément de l'apocalypticisme dans la pensée politique occidentale (qui pourrait persuader des gens de prendre des décisions politiques parce que la « fin est proche ») a un potentiel effrayant si les personnes qui croient dans cette trajectoire historique ont le pouvoir de provoquer une telle fin.

INTRODUCTION

Après l'attentat du 11 septembre 2001 contre le World Trade Center à New York, peu de personnes ont eu de la difficulté à reconnaître les éléments fanatiques et extrémistes associés à certaines personnes ayant des liens avec la tradition religieuse islamique. Nous devons aussi tenir compte de la mesure dans laquelle les problèmes plus importants de notre époque traduisent le fanatisme de toutes les parties, fondé sur les proclamations religieuses ou théologiques fausses de ceux qui l'excusaient.

Ce n'est pas seulement un phénomène récent. Il est trop facile de désigner ceux dont les actions politiques traduisent le fanatisme plutôt que la foi, l'orgueil démesuré plutôt que l'humilité, et qui favorisent l'exercice du pouvoir plutôt que la recherche de la paix – et ce au nom de ce qui, soutiennent-ils, constitue les « principes » de leur tradition religieuse – à d'autres époques en plus de la nôtre. Quelle que soit notre histoire, toutefois, dans l'espace de combat du XXI^e siècle, nous ne saurions nous permettre de laisser les conflits être alimentés par les différences, la religion ou d'autres raisons, ou dégénérer en un engrenage incontrôlable.

L'une des façons de faire face aux différences religieuses consiste à suivre la voie tracée par les Britanniques, qui ont présidé à la séparation ou à la partition de l'Inde et du Pakistan en fonction de frontières essentiellement religieuses, le Pakistan étant considéré essentiellement comme un État musulman et l'Inde, comme un État principalement hindou. (De toute évidence, quelle que soit la mesure dans laquelle ces distinctions tiennent compte de la majorité des populations, elles ne reflètent pas – et ne reflétaient pas même à cette époque – ce qui se passait réellement sur le terrain, car il existe diverses expressions d'une foule de traditions religieuses dans les deux pays.) En Inde comme au Pakistan, la démocratie et l'expression religieuse sont inextricablement liées; même s'il s'agit d'un phénomène hérité de l'époque de l'Empire, les deux pays ont trouvé des façons d'incorporer les principes démocratiques occidentaux dans leurs cultures dérivées de traditions religieuses non occidentales d'une manière qui traduit leur indépendance et leur souveraineté. Même si l'on peut soutenir que l'égalité était inhérente au sikhisme dès le début (toutefois ses formes d'expression au niveau local reflétaient la hiérarchie) et que l'inégalité était inhérente au système de caste hindou, mais non à l'islam, l'interdépendance entre la démocratie et les structures socioculturelles résultant de la pratique religieuse ont créé une multitude de possibilités et de problèmes nouveaux. Est-il possible de maintenir la tolérance religieuse et les institutions démocratiques malgré l'extrémisme, ou la réaction politique à l'extrémisme favorise-t-elle plutôt les différences religieuses? L'Inde et le Pakistan seront-ils éternellement « deux solitudes » en faisant du monde un endroit plus dangereux? Y a-t-il une autre façon de négocier la coexistence pacifique entre des groupes culturels qui utilisent les croyances et les pratiques religieuses comme outils politiques?

Nous l'espérons, non seulement pour leur bien, mais aussi pour le nôtre. Bien que la laïcité soit soutenue du bout des lèvres dans d'autres pays, il suffit d'une campagne électorale présidentielle aux États-Unis pour nous rappeler à quel point la religion et la politique peuvent être

inextricablement liées, dans ce pays et ailleurs. Qu'il s'agisse des discours prononcés pendant la campagne, des questions auxquelles les candidats doivent répondre ou des positions préconisées par les groupes religieux, la religion – dont les représentants sont souvent des protestants, des chrétiens, des partisans de droite, des groupes « évangéliques » probablement « fondamentalistes » (et ce ne sont que certaines des étiquettes habituelles) – constitue un élément du processus politique. Comme on peut s'y attendre, les Canadiens s'expriment moins au sujet de ces questions, mais il existe aussi un sous-courant de religiosité dans nos processus politiques qui (même s'il est généralement chrétien) tolère peut-être davantage les pratiques institutionnelles d'une société multiculturelle (et, par conséquent, qui compte de multiples groupes confessionnels). Les pays de l'Europe occidentale, quant à eux, peuvent être soi-disant plus « laïques », mais les relations institutionnelles entre l'Église et l'État peuvent être encore plus enracinées qu'elles le sont en Amérique du Nord. Partout, aux niveaux personnel ou institutionnel, l'expression religieuse et les valeurs religieuses se trouvent dans tous les secteurs du processus politique.

En d'autres termes, les influences et les problèmes même que les croyances et les pratiques religieuses font apparaître dans le domaine politique dans d'autres régions du monde sont observés également dans notre pays, bien qu'ils soient peut-être dissimulés sous le vernis de la laïcité qui recouvre le processus décisionnel politique dans le domaine public au Canada et aux États-Unis ainsi qu'en Europe de l'Ouest. Certes lorsque la « religion » comprend les définitions sociologiques et opérationnelles de la pratique religieuse – tout à fait différentes de toute tradition religieuse particulière – la société et la culture occidentales sont imprégnées des implications d'une vision du monde religieuse. Les choix sociaux effectués au sujet de ce qui est important ou peu important, de ce qui est « bien » ou « mal » dans le monde, qui en pratique définissent les valeurs et les mœurs de notre culture (il n'est pas nécessaire de chercher plus loin que le langage archétypal de l'« axe du mal » utilisé régulièrement, par exemple), ont un caractère religieux qui est plus dangereux parce qu'il est généralement mal articulé et, par conséquent, plus difficile à gérer.

Dans l'espace de combat du XXI^e siècle, nous devons donc tenir compte de l'« histoire future » établie par les différentes traditions religieuses et déterminer comment ces idées pourraient s'enraciner dans les décisions politiques actuelles des individus en public. Le messianisme du judaïsme, l'apocalypticisme du christianisme et l'état futur équivalent du monde selon l'islam, etc., peuvent tous jouer un rôle important et potentiellement dangereux dans les motivations des intervenants politiques sur la scène mondiale et, par conséquent, dans le déclenchement et la résolution de conflits éventuels. Les éléments de « l'avenir » des autres traditions religieuses (l'hindouisme et le bouddhisme pour n'en nommer que deux) ne sont pas non plus sans conséquence politique, sociale et culturelle dans l'espace de combat.

Qu'arrive-t-il si quelqu'un qui croit que la « fin est proche » a le moyen de la provoquer (selon son interprétation de ce qu'est la « fin », sur le plan de sa tradition religieuse)? Par conséquent,

INTRODUCTION

la survie du monde exige-t-elle l'élimination de toutes les motivations religieuses dans la sphère politique et leur remplacement par une vision laïque mondiale, si tant est que cette vision laïque soit même possible? Ou y a-t-il une autre façon d'incorporer la vision religieuse de l'avenir qui fait partie intégrante de toutes les traditions religieuses dont nous avons discuté, mais de rejeter les éléments extrémistes ou fanatiques dans toutes les traditions qui sont menacées par l'« autre » et qui visent à accélérer la fin du monde tel qu'ils le comprennent? À l'instar de Sir George Mackenzie dans *Religio Stoici* (1663), je soutiendrais que le problème, ce sont « les fanatiques de toute allégeance » – le fanatisme et l'extrémisme comme comportements en soi – et non une tradition religieuse en particulier.

En définitive, nous devons savoir ce que nous croyons pour comprendre pourquoi il faut faire quelque chose, en particulier si nous voulons atteindre un objectif ayant un sens qui équivaudra à ce que nous devons sacrifier pour le réaliser. Néanmoins, les énoncés de ce genre sont des expressions religieuses, formulées en des termes qui, pour tout croyant, doivent revêtir une dimension religieuse, qu'elle soit ou non reconnue officiellement dans la sphère publique où sont prises les décisions politiques.

Grandes lignes du livre

À partir de l'idée qu'au XXI^e siècle, le champ de bataille est devenu irrévocablement l'espace de combat, les auteurs de la présente collection d'articles et d'essais examinent la relation entre la religion et la guerre moderne et donnent une série d'exemples sur la façon dont cette relation peut être comprise dans certaines circonstances.

Dans la première section, les chapitres illustrent le rôle joué par les croyances, la tradition ou le leadership religieux dans l'élaboration de récits sur l'identité sociale et politique, en particulier à une époque de graves conflits. Dans le premier article, je présente le cas de Sir George Mackenzie de Rosehaugh, lord procureur général de l'Écosse et auteur de *Religio Stoici* (1663) – un livre sur la tolérance religieuse, entre autres – et je montre comment les récits sur le conflit religieux dans l'Écosse du XVII^e siècle étaient faussement présentés pour affubler celui-ci du surnom de « Mackenzie le Sanguinaire » parce qu'il poursuivait en justice les presbytériens covenantaires qui résistaient à l'autorité de la Couronne. Levon Bond examine la relation entre la religion et l'identité nationale au cours des guerres russo-turques à la fin du XIX^e siècle et il montre comment elles en sont venues à s'entrecroiser. Sylvain Therriault analyse la relation historique entre les communautés druze et maronite au Liban et il montre comment une piètre gouvernance et une influence extérieure ont créé un conflit où les belligérants se sont appuyés sur des principes religieux. Becky Weisbloom examine les questions relatives aux lieux sacrés, en particulier le Mont du Temple, qui aide à définir l'identité nationale et qui rend plus difficile la résolution des conflits ayant des dimensions religieuses.

La deuxième section présente des exemples de la façon dont la différence religieuse a été négociée (avec succès ou non) après que les identités sociales ou politiques ont été établies. Sharlene Harding donne la Sierra Leone comme exemple de tolérance religieuse, même en pleine guerre civile, si toutes les parties conviennent qu'elle est importante. Christine Zubrinic analyse l'efficacité de la partition religieuse et ethnique en Bosnie comme méthode de résolution des conflits où les traditions religieuses ont servi délibérément à créer des tensions politiques et ethniques. Nancy Reid analyse comment les tentatives pour supprimer ou contrôler le christianisme en Chine après la révolution de 1949 ont transformé celui-ci en religion locale, ayant un caractère chinois qui l'a rendu impossible à éliminer de la future société chinoise.

La troisième section montre que, même si la religion peut faire partie de l'idéologie et de l'identité, elle ne sert pas nécessairement à résoudre un conflit particulier. Robert B. Watts examine les façons dont le bouddhisme a été utilisé afin de créer l'identité nationale et, par conséquent, d'encourager un conflit ethnique au Sri Lanka. Rebecca Walker analyse elle aussi comment l'hindouisme a servi d'instrument politique pour susciter le ressentiment et des actes de violence politique contre les musulmans et d'autres citoyens non hindous en Inde. En ce qui concerne l'Afrique, M. McLeod examine « l'effet des missionnaires » dans la prestation de l'aide en Afrique et les problèmes qui résultent du fait que les ONG sont considérées comme des agents de l'impérialisme religieux ou culturel. Charlene Piper examine ensuite la façon dont le langage religieux a été intégré aux discours politiques aux États-Unis, de George Washington à aujourd'hui; elle se demande si la séparation entre l'Église et l'État est aussi claire que certains pourraient le penser.

Les chapitres de la quatrième section indiquent des façons dont la religion personnelle des dirigeants politiques peut modeler les objectifs sociaux et politiques. William MacLean analyse le rôle de l'ayatollah Khomeini dans la création des conditions propices à l'avènement d'un État islamique après la révolution en Iran. David M. Hodson étudie ce qui arrive lorsqu'un président (en l'occurrence George W. Bush) utilise dans ses discours un langage qui l'associe à la droite chrétienne aux États-Unis, à une époque où (après le 11 septembre 2001) non seulement l'Amérique, mais le monde entier, écoutait ce qu'il avait à dire.

Enfin, la cinquième section présente, non pas un article, mais un essai. Le débat public au sujet de la religion, de la paix et de la sécurité est une nécessité aujourd'hui. Je présente deux essais ici comme contribution à ce débat.

Tout au long du présent ouvrage, mon intention a été de présenter des exemples de ce qui devient possible si une approche équilibrée, raisonnable et historique est adoptée pour examiner le rôle des croyances et des traditions religieuses dans un conflit moderne. Aucun des chapitres présentés, y compris le mien, ne vise à être le dernier mot sur certains sujets très importants et difficiles. Tirés d'un séminaire d'études supérieures, ils ont pour but de servir d'exemplaires

INTRODUCTION

de référence, d'exemples des résultats d'un engagement de bonne foi à l'égard des éléments de preuve, afin de promouvoir (ou peut-être de susciter) un débat plus approfondi auquel nous espérons que vous, lecteurs, accepterez de participer.

Notes

- 1 Cette section a paru pour la première fois sous le titre de « Les croyances dans l'espace de combat » dans la *Revue militaire canadienne*, vol. 9, n° 1, automne 2008, p. 100-101, et sa reproduction ici est autorisée.
- 2 Charles Taylor, *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011.

SECTION 1

RELIGION, RÉCIT
ET IDENTITÉ

AU BANQUET EN ENFER : SIR GEORGE MACKENZIE ET RÉCITS CONCERNANT UN CONFLIT RELIGIEUX DANS L'ÉCOSSE DU XVII^E SIÈCLE¹

Peter H. Denton

L'histoire dépend souvent de ceux qui l'écrivent. Il est un peu exagéré de soutenir que chaque génération réécrit l'histoire à sa propre image, parfois en corrigeant les injustices du passé à mesure qu'elle réinterprète l'importance des « faits » et des « événements ». L'histoire de l'Écosse de la Restauration constitue un sujet tout désigné pour une telle révision, car il s'agit plus d'hagiographie que d'historiographie. Peuplée par les historiens de scélérats, de martyrs et de saints au moins jusqu'au début du XX^e siècle, elle traduit encore les opinions de ceux qui ont obtenu par leur plume la victoire refusée aux théocrates écossais dans leur querelle d'un siècle entre l'Église et l'État. Parmi tous ceux qui ont été accablés d'opprobre pour avoir « persécuté » les presbytériens innocents sur l'ordre de Charles II et Jacques II, peu ont autant fait l'objet d'un dénigrement immérité que Sir George Mackenzie de Rosehaugh, lord procureur général de l'Écosse de 1677 à 1688.

Il est incontestable que d'aucuns ont condamné avec virulence la persécution des presbytériens pour des motifs religieux, notamment Robert Wodrow, ministre presbytérien, dont l'histoire des « souffrances de l'Église d'Écosse » a été publiée en 1721 et dont le travail est le plus convaincant pour les sensibilités modernes en raison de sa contestation de l'objectivité². Mise à part l'exactitude des « faits » qu'il a présentés au sujet de la persécution religieuse dans l'Écosse de la Restauration, on donne peu de motifs des actions que Wodrow et d'autres ont condamnées sans réserve, sinon la folie meurtrière engendrée par la dépravation naturelle. Wodrow ne laisse planer aucun doute quant au fait que le lord procureur général du roi, Sir George Mackenzie, participait volontiers au massacre de ces agneaux covenantaires : « [Il] a joué un rôle très important dans la violence contre les presbytériens et ne s'est pas efforcé beaucoup de modérer les poursuites sévères intentées contre eux aux yeux des prélats eux-mêmes »³. Si les évaluations de la persécution dépendent du camp dans lequel on se trouve, Wodrow indique clairement qu'il est au banc des accusés avec les martyrs innocents, et qu'il fait face à l'ignoble procureur de la poursuite, Sir George Mackenzie.

Un tel langage n'exagère pas la réputation que s'est méritée Mackenzie pendant près de trois siècles. Même si John Dryden l'a qualifié de « noble esprit d'Écosse »⁴, il a été pour ses

SECTION 1.1

compatriotes pendant des générations « Mackenzie, l'avocat sanguinaire », et a été souvent considéré comme tel toutes les fois que son nom a été mentionné⁵. Auteur du premier roman d'Écosse (*Aretina*) à une époque où la plupart des livres imprimés dans ce pays étaient des sermons ou des traités politiques⁶, reconnu comme l'autorité en matière juridique en Écosse pendant 130 ans en raison de ses travaux sur les lois d'application criminelle de l'Écosse⁷, fondateur de la Bibliothèque des avocats d'Édimbourg⁸, Mackenzie publiera 18 livres durant sa vie, dont bon nombre feront l'objet de plusieurs éditions. Son deuxième livre publié, *Religio Stoici* (1663) ressemble à un livre populaire publié vingt ans auparavant par un autre jeune homme – *Religio Medici* de Sir Thomas Browne⁹. *Religio Stoici* illustre l'esprit d'un homme capable de tenir un discours intelligent sur divers sujets allant de l'héraldique au bonheur, du procès des sorcières à la légitimité des rois et laisse entrevoir la carrière d'un avocat qui, lorsqu'il sera finalement à la merci de ses ennemis, sera décrit comme un « honnête homme, incroyablement ferme »¹⁰.

Les préjugés sont nourris de nombreuses façons différentes, et Sir Walter Scott contribue à faire passer Mackenzie pour une tache sur l'écusson écossais. Dans le *Redgountlet*, en racontant l'histoire de Willie le vagabond, il situe Mackenzie en enfer au cours de cette « effroyable réunion de convives » – meurtriers et traîtres – qui ont écrasé le mouvement covenantaire en soutenant que « le sanguinaire avocat Mackenye (sic) qui, pour son esprit et sa sagesse mondaine, a été auprès des autres comme un dieu »¹¹. Dans le même ordre d'idées, Davie Deans dit dans *Le cœur du Midlothian* à propos d'un jeune parent de Mackenzie :

Osez-vous prononcer le nom d'un homme dont les mains sont encore tachées du sang des saints? Son oncle n'était-il pas connu sous le nom de sanguinaire Mackenzie? N'était-il pas dans un de ces tribunaux qui envoyaient les martyrs à la torture et au gibet?¹²

Même son tombeau dans le cimetière Greyfriars à Édimbourg a servi à terrifier les enfants de l'endroit pendant des siècles, et la légende de « Mackenzie le sanguinaire » a servi à soustraire au moins un fugitif audacieux à la justice¹³.

Le portrait que trace Scott de Sir George Mackenzie comme « avocat sanguinaire » est omniprésent dans l'historiographie écossaise ultérieure de Scott. Le compte rendu de Robert H. Story sur les persécuteurs des covenantaires en Écosse se lit comme la liste des banqueteurs de Willie le vagabond en enfer, et Mackenzie est décrit comme « l'homme le plus remarquable parmi eux » :

Un homme d'une vaste culture et d'une grande érudition... un auteur qui a enrobé sa pensée subtile dans un style admirable, aussi clair que celui de Swift, et aussi piquant que celui de Montaigne, un juriste accompli et un homme politique éclairé, il a consacré toute sa réputation et toutes ses capacités à la lutte contre la mauvaise gestion et l'oppression¹⁴.

Les qualités de Mackenzie sont annulées dans la balance par ses actions comme lord procureur parce qu'on le décrit comme « l'instrument consentant de la persécution la plus rigide et la plus méticuleuse des délinquants fanatiques et sans importance que la chrétienté ait jamais vue »¹⁵. Francis Watt a fait état des divers comptes rendus des actions de Mackenzie :

L'habile déformation des formes juridiques, la « torture des lois » selon l'expression de Bacon, lui procurait un certain plaisir. Il s'abaissait à la chicanerie, à la supercherie et à la cruauté. L'irritabilité de son tempérament accentuait et soulignait les pires tendances des Stuart¹⁶.

La conclusion de Watt fait peut-être ressortir le manque de pertinence des preuves concernant la réputation de Mackenzie, toutefois :

Par conséquent, même si Mackenzie était érudit et loyal, s'il était fidèle à une cause perdue, s'il a donné à l'Écosse, son pays, une grande bibliothèque, s'il est blâmé en grande partie injustement, il semble inutile de le soutenir ou même de s'en souvenir. Il est et il était Mackenzie le sanguinaire et il le demeurera toujours¹⁷.

La condamnation par ces « historiens » est tellement globale que personne n'accorde à Mackenzie même la possibilité de défendre ses actions, et personne ne reconnaît les principes sur lesquels s'appuyaient ses actions qui, au moins en rétrospective, rétabliraient sa réputation.

Même les historiens qui ont écrit des commentaires favorables au sujet de Sir George Mackenzie de Rosehaugh semblent craindre d'être considérés comme des apologistes, ce qui mine la plus grande partie de la valeur de leurs propres travaux dans lesquels ils lui rendent hommage pour le rôle important qu'il a joué dans l'histoire de l'Écosse. A. Taylor Innes écrira en 1871 que, même si l'avocat était d'abord un « laxiste » éclairé, il est allé à l'encontre de la conscience d'une nation :

En vérité, il semble que Mackenzie n'était pas à l'origine un homme injuste, mais qu'il était un admirateur du despotisme, et qu'il détestait les jugements personnels, et qu'il s'était engagé dans une compétition avec un pays qui était las du premier et déterminé à avoir le deuxième¹⁸.

De même, lorsqu'en 1916, A. M. Williams attribue des blâmes pour les persécutions de la période de la Restauration, Mackenzie et ses collègues sont tenus responsables :

Un esprit impartial trouve difficile de sympathiser avec un côté ou l'autre, avec les covenantaires à l'esprit étroit et dominateur, qui mettaient leur nez partout, ou avec les oppresseurs brutaux de la période des massacres. Néanmoins, c'est surtout le gouvernement qui doit porter le principal blâme. Compte tenu du caractère du pays, le presbytérianisme aurait pu subir un procès juste, mais les hommes d'État de l'époque

SECTION 1.1

n'étaient pas assez puissants pour tenter l'expérience, et le roi lui-même détestait le presbytérianisme¹⁹.

Cependant bien qu'Innes affirme que Mackenzie n'était pas un « bigot », seulement un homme qui se trouvait en mauvaise compagnie²⁰ et que Williams excuse ses actions comme lord procureur parce que le Conseil privé lui ordonnait d'obéir²¹, l'impression de libéralisme indigné qui règne dans les deux articles porte préjudice à leurs jugements au sujet de l'« avocat sanguinaire »; à leurs yeux, aucun gouvernement ne pouvait légitimement recourir à la torture ou à quelque forme que ce soit de répression religieuse, semble-t-il; le mouvement covenantaire était donc au pire le moindre de deux maux.

Toutefois, une telle conclusion ne passe plus pour de l'histoire de qualité, car notre évaluation de l'Écosse de la Restauration est différente de celle de Robert Wodrow et de ses successeurs. La description des covenantaires comme champions de la liberté et de la liberté religieuse dépend moins des « faits » que de ce qu'Andrew Lang a appelé l'histoire « traditionnelle » de l'Écosse dans sa biographie de 1909 de Mackenzie :

Les livres populaires d'aujourd'hui... et les services religieux tenus à proximité des tombeaux des martyrs entretiennent la tradition covenantaire. Mais une connaissance critique sur plus d'un siècle de la guerre entre l'Église presbytérienne (Kirk) et l'État, de 1559 à 1689, est effectivement rare. Les premiers pères de la Kirk et les covenantaires sont trop souvent considérés comme les champions et les martyrs de l'illumination, de la liberté, civile et religieuse et de la liberté de conscience, tandis que la liberté religieuse et la liberté de conscience étaient des abominations à leurs yeux²².

Lorsque l'histoire de l'Écosse de la Restauration est étudiée sur le plan politique plutôt que religieux, il est possible d'en arriver à une compréhension qui enlève au moins une partie du sang qui tache les mains de Mackenzie.

L'ouvrage *Religio Stoici* de George Mackenzie a été publié en 1663 et a probablement été écrit en 1662, à un moment critique de la lutte entre les presbytériens covenantaires et le roi après la Restauration. Le premier Parlement écossais après la Restauration a adopté 393 lois au cours d'une session de six mois, y compris la Loi d'abrogation, qui a annulé toutes les lois promulguées après 1633²³. À la fin de la session, le roi était pratiquement devenu un monarque absolu, et le système épiscopal de gouvernement de l'Église avait été imposé de nouveau²⁴. En 1662, les évêques nouvellement nommés se sont vu conférer de nouveaux pouvoirs, et il a été décidé par décret qu'aucun ministre ne pourrait diriger une congrégation sans cette soumission à l'évêque local. Quelque 262 ministres ont refusé et ont été privés, par conséquent, de leur église²⁵. Bon nombre d'entre eux ont créé des conventicules (églises à ciel ouvert), et le gouvernement a de nouveau fait face à une rébellion ouverte²⁶. Longtemps avant que les événements décrits par Robert Wodrow aient lieu, les covenantaires étaient actifs sur le plan politique, quelles qu'aient

été les motivations religieuses qu'ils auraient pu imputer à leurs actions. L'image des braves gens pacifiques, pieux et respectueux de la loi que Wodrow fait ressortir dans son compte rendu des martyrs covenantaires ne correspond pas à leur loufoquerie. Malgré toute la martyrologie du mouvement covenantaire, la lutte opposant les presbytériens écossais et le gouvernement pendant la période de la Restauration n'était pas principalement de nature religieuse, mais politique, et ceux qui (à l'instar de George Mackenzie) ont lutté contre les covenantaires récalcitrants, se considéraient comme des défenseurs de la légitimité politique contre l'anarchie mal camouflée par la « théologie » des prédicateurs covenantaires.

C'est dans ce contexte que le livre *Religio Stoici* devrait être envisagé, comme une affirmation de la tolérance à une époque d'intolérance et une tentative d'énoncer la nécessité de séparer la religion personnelle de la politique. Par la persécution, au besoin, la Kirk devait disparaître de la sphère politique, pour permettre le fonctionnement juste d'un gouvernement légitime. Mackenzie croyait que le gouvernement avait le choix entre la persécution et la guerre civile, et il avait peut-être raison²⁷. Même après la Restauration, le mouvement covenantaire a encore défié l'autorité royale dans les questions touchant les prérogatives politiques de la Kirk. Même si bon nombre des personnes nommées par le roi étaient incompétentes, libertines ou opportunistes, elles ne l'étaient pas toutes²⁸, et l'enjeu était une question de principe – la conformité apparente de tous les individus aux lois de l'État, décrétées par le roi au Parlement pour la paix et la sécurité de l'État. Si la Kirk s'était contentée de contester des questions de théologie, des concessions auraient sans doute pu être faites, mais lorsque les conventicules se sont armés et ont tenté d'assassiner des évêques – et ont réussi dans le cas de l'archevêque James Sharp, en le tirant de sa voiture et en le massacrant à coups de hache à l'extérieur de St. Andrews le 3 mai 1679 – le conflit est resté dans le domaine laïque et a été contré en conséquence.

D'autres ont finalement commencé la nécessaire réévaluation de la carrière de Sir George Mackenzie à titre d'avocat, de parlementaire et, enfin, de lord procureur de 1677 à 1688, même s'il reste encore beaucoup à accomplir²⁹. Pour replacer le livre *Religio Stoici* dans son contexte, toutefois, il faut comprendre le mélange instable de l'Église et de l'État dans l'Écosse de la Restauration et tenir compte sans parti pris des idées d'un homme dont les associés de ceux qui ont constaté par la suite la valeur de son habileté et de son dévouement envers l'ordre public se rappellent injustement comme d'un scélérat. Mackenzie pourrait bien avoir été utilisé par d'autres personnes moins scrupuleuses avec lesquelles et pour lesquelles il a dû travailler, mais il est injuste de qualifier ses actions de peu scrupuleuses; un homme moins compétent aurait sans aucun doute remporté moins de succès et aurait probablement échappé à trois siècles d'infamie. En faisant état des « faits » comme Wodrow et d'autres l'ont fait, ils n'ont pas tenu compte du contexte; par conséquent, aucune justification n'a été présentée au sujet de la persécution qu'ils ont si durement condamnée. Cette étroitesse d'esprit a appauvri l'historiographie de l'Écosse de la Restauration.

SECTION 1.1

Sir George Mackenzie de Rosehaugh devrait être un acteur important dans toute histoire de l'Écosse de la Restauration, mais pas à cause de sa réputation d'« avocat sanguinaire ». Par ses écrits, il trace un portrait unique de la lutte entre l'Église et l'État, en tant qu'homme instruit au verbe châtié qui est mêlé à l'imbroglio de la politique de la Restauration. À une époque où la plupart des loyautés étaient emportées par les vents de la politique, Mackenzie semble avoir été motivé par les principes de la justice et de la légitimité, acceptant même de s'opposer au roi lui-même s'il proposait des modifications à la loi qui ne correspondaient pas à ces principes³⁰. Le livre *Religio Stoici* a été écrit avant les événements qui ont valu à Mackenzie son sobriquet, et quinze ans avant qu'il devienne procureur général, mais il contient plus qu'un embryon des principes qui en feraient un ardent défenseur de la monarchie et le fléau judiciaire du mouvement covenantaire. Près de trois cent ans après sa mort en exil à Oxford, il devrait maintenant être possible de réexaminer la carrière et la réputation de ce « noble esprit d'Écosse » et de réaliser une évaluation plus équilibrée de celles-ci.

Contre les fanatiques de toute allégeance : *Religio Stoici* (1663)

Religio Stoici est un livre curieux. Il serait facile de passer outre à ses singularités parce qu'elles sont involontaires et qu'elles résultent de la confusion plutôt que de la conception du livre et de soutenir que le contexte du livre et non son contenu le rend intrinsèquement précieux. Même s'il peut y avoir autant de « contextes » particuliers que de tentatives pour les définir, la connaissance du milieu intellectuel et social général où un livre a été écrit peut aussi être essentielle à l'évaluation de son importance. L'importance de *Religio Stoici* est surtout historique; le livre de Sir George Mackenzie était dans une grande mesure le reflet de son époque et, quelles qu'aient été les influences littéraires subies par celui-ci, c'est surtout l'histoire récente de l'Écosse qui a attiré l'attention de l'homme destiné à être son lord procureur général le plus tristement célèbre. Le différend continu entre les presbytériens radicaux et les conformistes au sujet de la répartition des pouvoirs entre l'Église et l'État a fourni la plus grande partie de l'impulsion et du matériel nécessaires à l'essai le plus connu de Mackenzie.

Malgré l'« adresse aux fanatiques de toute allégeance » qui constitue la préface du livre, *Religio Stoici* n'avait pas pour but de persuader les covenantaires d'abandonner leurs principes théocratiques, mais visait plutôt, semble-t-il, ceux qui étaient satisfaits de demeurer dans la structure établie de l'Église institutionnelle. Quelles qu'aient été les récits de persécution et de répression religieuse, tous les Écossais de l'époque n'étaient pas nécessairement covenantaires et favorables aux éléments radicaux de l'Église presbytérienne. De plus, il y a eu assez d'éditions de *Religio Stoici* pour qu'on puisse conclure que le livre était assez populaire, même en 1685, après que Mackenzie eut acquis la réputation d'« avocat sanguinaire » pendant la période que les covenantaires ont appelée « la période des massacres »³¹.

Mackenzie soutient qu'il est « de religion protestante » (82), mais il s'identifie clairement comme conformiste tout au long de son livre. Même s'il s'oppose aux covenantaires au sujet de la question de la liberté de conscience individuelle lorsqu'il s'agit de l'État, il maintient sans réserve son point de vue chrétien : « Lorsque je me suis exprimé contre les cas de conscience et les questions semblables, je me suis opposé non pas à la communauté et à la correspondance chrétiennes, mais aux imitations serviles stupides des simulacres de contrefaçon » (233). Cependant les « imitations serviles stupides » d'un homme sont les convictions inspirées par Dieu d'un autre homme, et c'est lorsque les différends théologiques débordent dans le domaine laïque que ces distinctions débouchent sur la violence. Mackenzie reconnaît ce problème³², et il soutient que la persécution fondée sur ce qui ne peut être plus qu'une divergence d'opinion est absurde³³. Par ailleurs, Mackenzie énonce ses propres idées d'un point de vue particulier, et pour le lecteur d'aujourd'hui, il faut au moins l'expliquer davantage en fonction du contexte historique de *Religio Stoici* qu'à partir de n'importe quelle affirmation de son auteur.

Mackenzie est un avocat, et son attitude tout au long du livre *Religio Stoici* est empreint du bon sens médico-légal, quel que soit l'enjeu. Par conséquent, lorsque les objectifs avoués du mouvement covenantaire sont comparés à leurs actions, il ne voit aucun lien logique : « Comme tous les chrétiens ici ne sont que des pèlerins, j'estime qu'ils devraient partir en voyage et éviter de combattre tous ceux qui n'emprunteront pas leur chemin » (90). Comme Mackenzie est avocat et qu'il admet avoir effectué seulement un « voyage le jour du sabbat » en théologie (232), cependant, les questions théologiques débattues avec tant de ferveur et de violence ailleurs lui semblent triviales, sinon ridicules : « N'est-il pas plus difficile pour les chrétiens de s'opposer les uns aux autres que de convaincre les gentils? Et n'est-il pas plus difficile de tenir les épiscopalistes et les presbytériens à distance que les Turques et les païens? » (95-96)

Mackenzie vise deux cibles principales dans *Religio Stoici* : les promulgateurs des croyances sources de discorde que comporte l'essence du christianisme et leurs disciples zélés qui placent le zèle au-dessus de l'adoration et la foi au-dessus de la raison. Dans *Religio Stoici*, le thème dominant est une *via media* (voie du milieu) anglicane entre les deux extrêmes que sont la rationalité excessive et la « théologie enthousiaste ou inspirée » que les singeries des presbytériens radicaux continuent de manifester. Après tout, Mackenzie souligne : « Ne sommes-nous pas prêts à considérer aujourd'hui comme fanatique ce qui hier était jugé de droit divin : Et ceux qui ont persécuté d'autres personnes pour leurs opinions ne se demandent-ils pas pourquoi ils devraient être persécutés à leur tour pour cette raison? » (93)

Il désigne trois « idoles » de l'Église d'Écosse – analogues peut-être aux idoles de la connaissance que Francis Bacon décrit dans *L'avancement des connaissances* (1605) – qui reflètent des priorités théologiques dangereuses, en associant chacune aux prédicateurs qui diffusent ces doctrines controversées en chaire. La première « idole » est celle de la « divinité polémique ou controversée » – avancée par les membres du clergé « dont l'humour est marqué au coin de

SECTION 1.1

la colère » – où la confrontation l’emporte sur la charité : « Ainsi, dans la foulée d’une guerre d’opinions civile et intestine, [ces membres du clergé] élevés dans le sérail de la religion on gaspillé et pillé la terre de Canaan, qui fournissait auparavant le lait nourricier d’une doctrine sincère et le miel des divines consolations » (138). La deuxième idole est constituée de la scolastique médiévale des humanistes de la Renaissance – un phénomène (s’il faut en croire Mackenzie) toujours aussi vivant sous sa forme protestante équivalente dans l’Église d’Écosse :

D’autres encore, chez qui la mélancolie maussade du cerveau a créé des fantasmes et des idées, ont inventé la théologie scolastique; et ceux-ci, dans des cellules abstraites, ont érigé un hôtel des monnaies pour frapper les scories de leurs propres contemplations en de magnifiques notions grandiloquentes; et, pour les diffuser dans l’Église souffrante, ils leur ont donné l’imprimatur de la théologie. (139)

La troisième idole est de toute évidence associée aux covenantaires de l’Écosse contemporaine, dont les prétentions théocratiques sont ridiculisées dans *Religio Stoici* :

Une troisième sorte, incapable de monter de rang dans l’échelle de l’invention, a décidé d’établir une correspondance avec le ciel; et ils appellent cela une théologie enthousiaste ou inspirée. Et leurs cabines étaient des relais postaux, où l’on pouvait savoir ce qui était résolu dans le conclave du ciel, si le roi ou le Parlement devait se couvrir de lauriers et ce qui devait être le sujet de nos pieuses rébellions. (139)

Chacune de ces trois « idoles » est attribuable aux croyances ou aux objectifs mal placés d’individus, ce qui prouve le soutien de Mackenzie en faveur d’une Église institutionnelle placée sous le contrôle rigoureux d’évêques nommés par la Couronne. Lorsqu’on fait valoir l’une de ces opinions avec zèle, elles deviennent pour Mackenzie ce qu’il considère comme du fanatisme; il attribue au fanatisme la division actuelle dans l’Église chrétienne au sujet de ce qu’il considère comme des futilités. Quant à ceux qui soutiendraient que leur zèle est au service du Christ, Mackenzie affirme que les personnes qui ont soutenu être des fidèles zélés ont causé plus de torts à l’Église que ceux qui n’en ont pas tenu compte du tout (85-86). En outre, il affirme d’un ton plein de sous-entendus, ce qui suit :

Si la gloire de Dieu était mesurée à cette aune, pourquoi ne consacrent-ils pas plutôt leur zèle à la conversion de ceux qui savent ou reconnaissent à peine qu’il y a un Dieu? Et pourquoi s’en prennent-ils à ceux qui partagent leur opinion dans la plupart des domaines plutôt qu’à ceux qui divergent d’opinion dans tous les domaines? (95)

Pour Mackenzie, le fanatisme – même soi-disant pour une bonne cause – témoigne d’un esprit mal tourné, où la raison est dominée par la passion ou une casuistique stérile.

Mackenzie se préoccupe des esprits mal tournés dans la plus grande partie de *Religio Stoici*, car cette question recoupe les différents sujets qui sont devenus des titres de chapitres dans les

éditions de 1665. Il ne mâche pas ses mots pour définir la principale raison pour laquelle il a écrit le livre :

Tout au long de cette démarche, j'ai essayé de faire valoir un grand principe, c'est-à-dire que les spéculations dans le domaine de la religion ne sont pas nécessaires et sont plus dangereuses que la pratique sincère. En religion comme en héraldique, plus c'est simple, plus c'est pur et ancien. (236)

Il croit que le dogmatisme entraîne inévitablement le scepticisme³⁴, qui engendre à son tour la superstition et l'athéisme. De plus, la spéculation, en religion, est non seulement stupide, mais potentiellement dangereuse : « L'esprit le plus grand ne peut pas atteindre le ciel, mais je sais que beaucoup se déforment l'esprit en l'élevant trop haut pour éclaircir ses mystères » (140). En outre, écrit-il, « ces vastes esprits deviennent les plus grands hérétiques, car ceux dont les doigts attisent la flamme le plus souvent sont ordinairement ceux qui subissent les pires brûlures ». (141)

La spéculation entretenue magistralement est donc la cause profonde des trois idoles que Mackenzie définit dans l'Église écossaise, et il utilise l'image de ce qui nous dépasse pour illustrer efficacement la nécessité d'ordonner correctement les aspirations religieuses :

Et n'est-ce pas l'apogée et le summum de la folie pour nous de mettre notre nez dans les mystères impénétrables de Dieu, nous qui ne savons pas comment le veau de notre voisin se forme dans le ventre de sa mère?...Mais comme cette étude est impossible, elle n'est pas rentable; car la façon dont Dieu gouverne le monde et décide de sauver ou de condamner ses enfants est un art que nous ne pourrons jamais pratiquer; pourquoi devrions-nous avoir une telle envie de le comprendre? (128)

Malheureusement, Mackenzie ne réussit pas à définir quand les chrétiens devraient cesser de spéculer et se contenter de leur lot théologique³⁵. Même s'il reconnaît un problème épistémologique dans l'Église d'Écosse, Mackenzie réussit beaucoup mieux à définir la cause qu'à soigner la maladie.

Pour Mackenzie, la principale arme de l'arsenal du diable était le sermon, qui rendait plus ce qui appartenait à César qu'au Christ³⁶, car les prédicateurs fomentaient la rébellion en chaire au lieu de cultiver les vertus chrétiennes :

Lorsque la chaire était un mont du Sinaï, où fut révélé l'Évangile, ou un mont des Oliviers, où a eu lieu la transfiguration du Sauveur, il y avait des sermons à honorer, mais comme elle est devenue un Calvaire, où Notre Sauveur bienheureux souffre quotidiennement, en raison des badinages scandaleux, les sermons sont maintenant de mauvais goût pour la plupart. (166)

SECTION 1.1

Mackenzie accuse le clergé de détourner les Écritures de leur sens premier³⁷, en soutenant que par le passé la raison des liturgies attribuées était d'éviter d'offrir à des prédicateurs la possibilité de devenir démagogues, « de peur que, s'ils avaient eu la liberté de choix, ils aient choisi ce qui aurait pu, au pied de la lettre, convenir davantage à des libelles séditieux imposés maintenant aux gens au lieu d'être des homélies pieuses, lors des grandes fêtes » (142). Il admet avec ironie, toutefois, que même cette tentative pour contrôler la question des sermons individuels n'aurait probablement pas atteint son but dans l'Église d'Écosse actuelle³⁸.

Même si l'incrédulité de Mackenzie devant l'agitation fomentée par ces sermons relève de la rhétorique, il ne la feint pas nécessairement. De son point de vue, il semble incroyable que les « échafauds soient colorés du sang des chrétiens et que les champs soient couverts des dépouilles de chrétiens assassinés » (95); bien que la description soit extrême, il n'a sans aucun doute raison de conclure qu'« il est probable qu'il y avait plus de gens condamnés à une mort imprévue dans les champs qu'il n'y en avait qui ont été sauvés par les sermons de prédicateurs qui semaient la discorde dans les églises » (95). Il ne pouvait pas comprendre pourquoi ce qu'il considérait comme une simple opinion pouvait entraîner une persécution aussi violente :

Tout cela m'amène à me demander pourquoi, au cours des troubles récents, des hommes réellement pieux et naturellement pondérés, ont pu être transportés au point de détruire ceux qu'ils ne pouvaient pas convaincre et persuader ceux qui étaient convaincus que la religion les obligeait à détruire autrui. (95)

C'est à cet endroit de *Religio Stoici* que Mackenzie transforme ce qui aurait été autrement un querelle théologique (ou du moins un différend pragmatique au sujet de la structure du système de gouvernement de l'Église) en un problème épistémologique. Il évalue la relation courante entre la « foi » et la « raison » et il attribue le fanatisme spéculatif général au sein de l'Église à un malentendu concernant le rôle qu'ils jouent dans l'épistémologie chrétienne. Toutefois, il semble qu'il s'intéresse surtout à la troisième idole de la « théologie enthousiaste ou inspirée » et aux répercussions de l'inspiration ou de la révélation divine sur la conduite ordonnée d'une Église et de ses membres. Étant donné les événements contemporains en Écosse, il serait surprenant qu'il se préoccupe de tout autre sujet.

Même s'il souligne de manière sarcastique que « peu de gens entretiennent aujourd'hui » une correspondance directe avec le ciel (128), Mackenzie n'est pas surpris par les problèmes que la « théologie inspirée » a pu causer :

Je ne suis pas surpris de voir des hommes si obstinés accepter des principes opposés en matière de religion, car les idées de l'homme sont vastes et variées; il saisit toutes les suggestions formulées et si, par accident, il considère l'une de celles-ci comme un révélation divine, il croit qu'il est blasphématoire de faire subir à cette pensée l'épreuve de la raison parce qu'il entend dire que la foi l'emporte sur la raison ou d'y renoncer

parce que l'ensemble de la population de son pays s'y oppose; même eux lui enseignent que les principes de la croyance ne doivent pas être choisis par la voix populaire. (236)

La possibilité d'une inspiration spontanée crée malheureusement un imbroglio théologique qu'on ne peut espérer éclaircir par quelque rationalisation que ce soit. L'efficacité de la raison est nécessairement niée, ce qui entraîne une impasse épistémologique entre les partisans de la théologie « inspirée » et les opposants; par conséquent ni d'un côté ni de l'autre, on ne reconnaît la validité des arguments de l'autre. Comme Mackenzie l'admet avec regret, « il est aussi difficile de réfuter leurs fictions, car il leur est impossible de les connaître » (128).

Le problème réside dans la relation entre la foi et la raison et dans la préséance de l'une ou l'autre dans l'épistémologie chrétienne. La « théologie enthousiaste ou inspirée » du mouvement covenantaire plaçait la foi au-dessus de la raison et la révélation au-dessus de la logique. Cette situation rendait l'intolérance inévitable, selon Mackenzie, car « si la foi est au-dessus de la raison... je me demande pourquoi même les chrétiens les plus modérés croient que ce qui n'est pas leur propre religion est ridicule » (236). Nier l'efficacité de la raison crée cependant d'autres problèmes, comme il le fait remarquer avec ironie : « s'il est impossible de comprendre la religion et ses mystères avec la raison, je confesse que c'est une farce d'entendre souvent ces raisonnements chez les membres du clergé en matière de religion » (205). Même si Mackenzie a « toujours honte » lorsqu'on proclame que la raison va à l'encontre du Dieu Tout-Puissant et qu'il y a des traîtres qui osent le déclarer ou semblent prendre sa défense » (207), il est conscient de ses limites et rejette la responsabilité de la rationalité excessive sur la casuistique scolastique, selon laquelle les théologiens « se disputent au sujet de l'ombre » (100).

Pour essayer de résoudre cette impasse apparente entre la foi et la raison – une nécessité pour permettre tout dialogue utile entre les deux factions opposées en Écosse – Mackenzie a recours à l'argument qu'a fait valoir Sir Thomas Browne dans *Religio Medici* au sujet de la relation entre la foi et la raison. Aux yeux de Browne, l'homme est « cet être grand et authentique, disposé à vivre par nature, non seulement comme les autres créatures dans divers éléments, mais dans des mondes divisés et distincts »³⁹. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de confirmer la supériorité de la foi ou de la raison, car chacune est nécessaire dans sa propre sphère :

Tout comme la raison s'oppose à la foi, la passion s'oppose à la raison : les principes de la foi semblent absurdes pour la raison tout comme les théorèmes de la raison pour la passion et ceux de la foi et de la passion pour la raison. Néanmoins une discrétion modérée et pacifique peut énoncer et ordonner la question, à savoir qu'ils peuvent être tous rois, mais ne constituer qu'une monarchie, chacun exerçant sa souveraineté et ses prérogatives en temps et lieu, selon les contraintes et les limites des circonstances⁴⁰.

Mackenzie établit une distinction entre la foi et la raison d'une façon très semblable à celle de Browne, seulement « une enquête superficielle » étant nécessaire pour résoudre la situation

SECTION 1.1

– une victoire facile pour ce qu’il aurait probablement considéré comme la « bonne raison » exercée par « le virtuose ou le stoïque » :

Et bien que la foi et la raison soient considérées comme étant Jacob et Ésaü, dont le cadet seulement avait reçu la bénédiction, et soient placés, par des entités divines, à l’opposé l’une de l’autre, un examen superficiel révèle que la foi n’est que la raison sublimée, calcinée par le feu chimique divin du baptême et que l’âme de l’homme s’est tapie dans toutes ces facultés et vertus que nous appelons théologiques (205-206).

Ces tentatives pour résoudre le problème épistémologique des sphères appropriées de la foi et de la raison doivent servir à étayer le peu que nous savons de ses antécédents intellectuels. L’avocat n’a pas exagéré son manque de connaissances théologiques et, quels que soient ses diagnostics des maux particuliers de l’Église d’Écosse, ses remèdes théologiques sont au mieux incomplets. Dans sa tentative pour garder un juste milieu entre la rationalité excessive et la « théologie enthousiaste ou inspirée », il ne parvient même pas à tirer le même genre de conclusion enchantée que Sir Thomas Browne. Le plus près que l’avocat écossais s’approche du mystique « O altitudo » que Browne aime professer est le passage suivant, qui détonne par rapport au reste de *Religio Stoici* – qui, malgré son titre, en dit très peu sur un hypothétique stoïque que sur le propre caractère de Mackenzie : « Lorsque je vais à l’église, j’aime consacrer mon temps aux louanges et aux prières qui, vu qu’elles sont les seules à faire partie de l’adoration, sont les usages naturels de l’Église, militante ou triomphante » (167). Il est impossible de dire s’il s’agit ou non d’une imitation consciente de Browne, mais c’est le seul endroit où Mackenzie fait référence à la pratique religieuse personnelle qui, ailleurs, est considérée comme si supérieure à une simple spéculation (101). Au contraire, l’avocat écossais semble commencer par aborder à partir de leur source les problèmes politiques que le gouvernement a éprouvés avec les théocrates du mouvement covenantaire et essayer de donner une explication qui permettrait aux deux côtés au moins de se comprendre, sinon de résoudre leurs différences.

Quelle que soit l’importance que revêt *Religio Stoici* en conséquence, cependant, elle ne tient pas à son titre ou son sous-titre (« Le virtuose ou le stoïque ». En termes simples, le livre de Mackenzie a peu à voir avec la philosophie stoïque et encore moins avec les conceptions du « virtuose » du XVII^e siècle. La raison pour laquelle il ferait correspondre les deux aspects est encore plus mystérieuse. *Religio Stoici* ne porte pas sur le stoïcisme officiel ou les principes du stoïcisme et il ne décrit pas Mackenzie comme une personne stoïque – sauf peut-être comme quelqu’un dont la conscience n’est pas influencée par la conformité religieuse apparente que nécessite le gouvernement pour assurer l’ordre civil⁴¹. C’est seulement par un tour de passe-passe que Mackenzie fait correspondre le virtuose et le stoïque, car les quelques allusions directes qu’il fait ne ressemblent pas à n’importe quelle autre conception qu’on se fait au XVII^e siècle du phénomène que Thomas Shadwell tourne en dérision dans *The Virtuoso* (1676)⁴².

Mackenzie commence son livre en proclamant qu’il est « par nature un stoïque, qu’il ne se soucie pas des critiques » (82) et que le fait qu’il s’attend à ce que ses efforts littéraires prêtent

le flanc à la critique est illustré par ses commentaires défensifs et les modifications qu'il a apportées aux errata de 1663 pour atténuer ses critiques les plus mordantes du presbytérianisme radical⁴³. Sa version du stoïcisme repose entièrement sur l'indifférence individuelle aux revers de fortune – indifférence qu'il vaut la peine d'imiter, étant donné les bouleversements politiques à répétition dans la politique écossaise après 1630 :

Ces anges incarnés, les stoïques, jugeant qu'il est impossible de contrer les revers de fortune ou d'abroger les décrets du sort, et résolu, malgré tous les accidents extérieurs, à obtenir la tranquillité d'esprit, ont placé leur bonheur dans le mépris de toutes ces sottises, dont le sort pourrait anéantir l'épanouissement et ont cherché le bonheur dans une acceptation de tout ce que la providence décrète définitivement de sorte que ni le sort ni le destin ne peuvent nuire à leur bonheur parce qu'ils n'ont pas tenu compte du premier et qu'ils se sont soumis à l'autre. (134-135)

Si *Religio Stoici* visait un public conservateur dont la relation avec l'Église d'État avait été redéfinie par la force par des gouvernements successifs, louer l'« indolence stoïque » (191) serait une affirmation appropriée de ce conformisme.

Mackenzie utilise également le « stoïcisme » comme solution de rechange au fanatisme, car il s'agit d'un symbole de la rationalité froide et sereine qui permet le mieux à l'homme d'afficher ses origines divines :

Comme l'océan infini maintient et montre son apparence de calme aux contours bien dessinés ... mais change immédiatement dès que ses vagues majestueuses commencent à déferler... ainsi une indolence stoïque et la tranquillité chrétienne calment nos esprits agités; c'est seulement à ce moment qu'on peut dire que l'âme de l'homme conserve la glorieuse image de Dieu Tout-Puissant, qu'il a acquise lors de sa naissance (191-192).

Également décrit comme la philosophie qui permet à un homme de se hisser à la force du poignet (132), le stoïcisme semble avoir été choisi par Mackenzie comme quelque chose qui est représentatif de son juste milieu. Comme le montre sa préface, toutefois, il n'écrit pas tant pour le stoïcisme que contre « les fanatiques de toute allégeance », et les idées précises au sujet du stoïcisme sont secondaires par rapport à la polémique qui entoure cette désignation.

Est-il correct de qualifier l'ensemble du livre *Religio Stoici* de polémique, cependant, lorsqu'il semble viser les conformistes écossais avec lesquels Mackenzie est d'accord? Paradoxalement, c'est le cas. Malgré l'apparence de caractère raisonnable de Mackenzie, la situation politico-religieuse en Écosse était instable au point où tout soutien du conformisme constituait une action polémique. Même si *Religio Stoici* porte généralement sur des questions inoffensives en soi, il y a des allusions et des apartés dans l'ouvrage qui montrent que l'auteur connaît les conséquences de son ouvrage. La plus grande partie du livre porte sur des sujets théologiques,

SECTION 1.1

mais il y a une prémisse sous-jacente qui dément le ton parfois humoristique de Mackenzie lorsqu'il parle des « fanatiques écervelés de cette époque de bigot » (85) avec un mépris cordial et écarte les hérétiques d'un trait de plume :

Je crois volontiers que si les lois et les législateurs ne rendaient pas les hérétiques vaniteux en faisant trop attention à leurs extravagances, le monde ne serait pas plus inquiet de celles-ci qu'il ne l'est des chimères des alchimistes et des philosophes. Et il en va de ceux-ci comme des toupies qui, tant qu'elles sont activées, continuent de tourner avec élégance, mais tombent dès qu'elles sont laissées à elles-mêmes. (91)

Comme ce genre d'attitude déclenchait l'ire des covenantaires fanatiques, toutefois, l'objectif de Mackenzie révélait les principes qui ont inspiré sa carrière d'« avocat sanguinaire », l'homme qui devait par la suite manifester une croyance inébranlable dans les principes de la légitimité du gouvernement. Même si les presbytériens radicaux ont parfois pu sembler ridicules, Mackenzie ne pouvait pas les considérer seulement comme des bouffons théologiques; leurs bouffonneries « écervelées » avaient causé trop de mal à trop de personnes après que leurs principes théologiques eurent été traduits en activité politique.

La cordialité de Mackenzie ne faisait que dissimuler sa main de fer aux yeux de ceux qui avaient lu la première édition de *Religio Stoici* et expliquait une popularité suffisante pour en encourager la réimpression. Son manque d'assurance à l'endroit de ceux qui se livraient à la spéculation n'avait d'égal que sa volonté féroce de prescrire la réponse de l'État aux non-conformistes : « Lorsque ces hérétiques s'éloignent non seulement des canons de l'Église, mais empiètent aussi sur les lois de l'État, alors comme tous les autres, ils sont les plus dangereux et doivent être punis le plus sévèrement possible » (92). Sa définition de l'autorité de l'Église sur ses membres est explicite et ne tolère aucun appel ou exception : « L'Église est notre mère; par conséquent, nous ne devons épouser aucune opinion sans son consentement parce qu'elle est notre parent ou, si nous en avons épousé, l'Église et ses représentants ont le pouvoir de nous accorder le divorce » (233) :

Nous consentons à tout ce que prévoit la loi pour le choix des commissaires chargés de nous représenter dans les parlements où les lois sont adoptées; par conséquent, s'ils ordonnent que nous soyons décimés ou que nous quittions le pays si nous ne nous conformons pas, nous ne pouvons pas dire que, lorsque la loi est mise à exécution, nous sommes opprimés. (100)

Enfin, en ce qui concerne l'établissement des décrets de l'État au sujet de la question de la conscience individuelle, sa seule conclusion serait suffisante pour laisser les covenantaires former des conventicules : « Par conséquent, comme tous les chrétiens devraient être autorisés par leurs concitoyens à rendre un culte à Dieu intérieurement selon leur conscience, tous devraient être d'accord pour qu'ils puissent le faire ouvertement, ce que les lois du pays prescrivent » (99).

Publié après la destitution des ministres non conformistes en 1662-1663, *Religio Stoici* était un livre opportun qui a été incontestablement associé à l'action du gouvernement par ceux qui ont lu la première édition. Sir George Mackenzie était donc, sinon un porte-parole, certainement un apologiste des manœuvres juridiques et politiques de ce qu'il considérait comme un gouvernement légitime contre l'anarchie inhérente à la « théologie » des presbytériens radicaux. La propre théologie de Mackenzie – le peu qu'on y trouve dans *Religio Stoici* lorsqu'on lit l'ouvrage attentivement – est secondaire par rapport à l'appel qu'il lance en faveur du bon sens en Écosse à une époque où il semblait très rare. Compte tenu de son contexte historique, le livre n'est pas le récit équilibré et réflexif qu'il prétendait être. La nouvelle publication en 1665 – en deux éditions – de *Religio Stoici* et, plus tard, en 1685 est peut-être révélatrice en fait de son succès continu comme moyen populaire de faire connaître les idéaux de la légitimité, de la justice et de l'ordre qui, de l'avis de l'auteur et de ses futurs collègues, étaient le seul remède aux problèmes politiques de l'Écosse.

Sir George Mackenzie était littéralement un enfant de l'interrègne, cette période instable au cours de laquelle les idées radicales avaient la cote dans les écrits autant sinon plus que dans les discours publics. Il reste à savoir si ces idées ont eu une influence sur le développement intellectuel. Dans quelle mesure, par exemple, le défenseur de la monarchie doit-il l'impulsion de ses idées aux travaux des personnes qu'il cite dans la page titre de *Jus Regium* (1684)⁴⁴? Le jeune Mackenzie a-t-il déjà flirté avec la politique radicale? A-t-il fondé à la fin ses opinions sur la justice, la tolérance et la légitimité par opposition aux autres idées qu'il avait expérimentées et rejetées? Qu'est-ce qui a alimenté son extraordinaire volonté de réformer la procédure pénale de tribunaux de l'Écosse? Il ne répond pas à ces questions et à bien d'autres dans *Religio Stoici*, car il s'agit d'un simple prologue aux trente années tumultueuses ou presque de l'histoire de l'Écosse dans laquelle il a joué un rôle prédominant.

Si l'on remanie le récit religieux de l'Écosse de la Restauration pour tenir moins compte de l'identité nationale et essayer de comprendre davantage ce qui s'est réellement passé, il faut réexaminer le rôle de Mackenzie. Les arguments en faveur de la religion privée et de la conformité publique qu'il fait valoir dans *Religio Stoici* n'étaient pas plus acceptables pour certains de ses concitoyens qu'ils ne le seraient à de nombreux croyants aujourd'hui, mais à la suite de l'agitation désastreuse causée par les conflits entre le roi, l'Église et le Parlement au XVII^e siècle, ils sont certainement compréhensibles. La persistance incontestée du récit religieux qui justifie l'antagonisme des presbytériens écossais envers la Couronne et l'Église anglaises, où le sanguinaire Mackenzie a joué un rôle prépondérant montre l'importance de la dynamique historique qu'un récit peut revêtir au fil du temps s'il continue de servir à atteindre les objectifs contemporains concernant l'identité de groupes particuliers.

Malgré les opinions de Sir Walter Scott, de Robert Wodrow et d'autres apologistes des presbytériens covenantaires, s'il y a réellement un banquet en enfer, Sir George Mackenzie

SECTION 1.1

de Rosehaugh pourrait être présent, mais il a beaucoup de personnes en sa compagnie et pour de bien meilleures raisons que celles attribuées à l'homme opposé « aux fanatiques de toute allégeance ».

Lectures suggérées

ALLAN, DAVID. *Philosophy and Politics in Late Stuart Scotland: Neo-Stoicism, Culture and Ideology in an Age of Crisis, 1540-1690*, East Linton, Tuckwell Press, 2000.

—. « 'In the Bosome of a Shaddowie Grove': Sir George Mackenzie and the Consolations of Retirement », *History of European Ideas*, vol. 25 (1999), p. 251-273.

DENTON, PETER H. *An Annotated Edition of Sir George Mackenzie's Religio Stoici (1663)*, thèse de maîtrise, Université du Nouveau-Brunswick, 1984. Fonds sur microforme, Ottawa, Bibliothèque nationale du Canada, 1989.

DONALDSON, GORDON. *Scotland, James V to James VIII*, 1965, Édimbourg, Oliver and Boyd, 1978.

FERGUSON, F. S. « A Bibliography of the Works of Sir George Mackenzie, Lord Advocate, Founder of the Advocates' Library », *Edinburgh Bibliographical Society Transactions*, vol. 1, pt. 1, session 1935-1936, Édimbourg, R. and R. Clark, p. 1-60.

HAVENSTEIN, DANIELA. *Democratizing Sir Thomas Browne: Religio Medici and its Imitations*, Oxford, Clarendon, 1999.

HOUGHTON, WALTER E. « The English Virtuoso in the Seventeenth Century », *Journal of the History of Ideas*, vol. 3, n^{os} 1 et 2 (janvier et avril 1942), p. 51-73, p. 190-219.

INNES, A. T. « The Bloody Mackenzie », *Studies in Scottish History* (1892), p. 63- 111.

JACKSON, CLARE. *Restoration Scotland, 1660-1690: Royalist Politics, Religion and Ideas*, Woodbridge, Boydell Press, 2003.

LANG, ANDREW. *Sir George Mackenzie of Rosehaugh: His Life and Times*, Londres, Longmans, Green and Co., 1909.

MACKIE, J. D. *A History of Scotland*, 1964, rpt. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1976.

MASSON, ROSALIND ET JOHN FULLEYLOVE. *Edinburgh*, Londres, Adam and Charles Black, 1907.

- MITCHISON, ROSALIND. *A History of Scotland*, 2^e éd., 1970, rpt. Londres et New York, 1982.
- MORRIS, MOWBRAY W. *Claverhouse*, Londres, Longmans and Green, 1888. ORMOND, GEORGE W. T. *The Lord Advocates of Scotland*, 2 vol., Édimbourg, David Douglas, 1883.
- THE STAIR SOCIETY, *An Introduction to Scottish Legal History*, Édimbourg, Robert Cunningham and Sons, 1958.
- STORY, ROBERT H. *William Carstairs: A Character and Career of the Revolutionary Epoch (1649-1715)*, Londres, Macmillan, 1874.
- WATT, FRANCIS. *Terrors of the Law*, Londres et New York, John Lane, The Bodley Head, 1902.
- WILLIAMS, A. M. « Sir George Mackenzie of Rosehaugh », *Scottish Historical Review*, vol. 13, 1916.
- WODROW, ROBERT. *Histoire des souffrances de l'Église d'Écosse, de la Restauration à la Révolution*, 2 vol., Édimbourg, James Watson, 1721.

Notes

- 1 Toutes les références à *Religio Stoici* sont citées entre parenthèses selon le numéro de page de Peter H. Denton. *An Annotated Edition of Sir George Mackenzie's Religio Stoici* (1663) (Thèse de maîtrise, Université du Nouveau-Brunswick, 1984; Fonds sur microforme, Ottawa, Bibliothèque nationale du Canada, 1989). Cette édition réunit toutes les variantes des diverses impressions et des divers tirages de *Religio Stoici*.
- 2 Robert Wodrow, *Histoire des souffrances de l'Église d'Écosse, de la Restauration à la Révolution*, 2 vol., Édimbourg, James Watson, 1721, vol. I, p. 5 : « Je crois que le moins possible de cette histoire doit reposer sur moi : il faut que tous voient avec leurs propres yeux et qu'ils jugent par eux-mêmes, d'après les mêmes éléments de preuve que j'ai; c'est certainement la façon la plus équitable et la plus juste ». James Watson était l'imprimeur du roi en Écosse, et il semble avoir été le principal parrain des Œuvres diverses de Mackenzie, qu'il a publiées en 1716 et 1722.
- 3 Ibid, II, p. 438.
- 4 Dans *The Satires of Decimus Junius Juvenalis*, imprimé pour la première fois en 1693. *The Poems of John Dryden*, sous la direction de James Kinsley, 4 vol., Oxford, Clarendon Press, 1958, vol. II, p. 599-600.
- 5 Les historiens continuent de montrer les effets de l'héritage covenantaire. Gordon Donaldson, dans *Scotland, James V to James VII*, 1965, Édimbourg, Oliver and Boyd, 1978, p. 393, consacre peu d'espace à Mackenzie; il résume sa carrière en trois phrases. J. D. Mackie, *A History of Scotland*, 1964, rpt. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1976, p. 241, ne voit rien de mal dans la description ordinaire de Mackenzie; il dit qu'il n'était pas « tout à fait le [monstre] de la tradition covenantaire, mais que les lois étaient cruelles et les hommes, sans pitié.
- 6 Harry Aldis, *A list of Books published in Scotland before 1700*, 1904; rpt. New York, Burt Franklin, 1970.
- 7 The Stair Society, *An Introduction to Scottish Legal History*, Édimbourg, Robert Cunningham and sons, 1958, p. 45.

SECTION 1.1

8 La Bibliothèque des avocats, qui est devenue la Bibliothèque nationale d'Écosse, a été fondée en 1682, année où Mackenzie était doyen de la Faculté de droit, et il lui a légué sa propre bibliothèque de 1 500 livres. Voir Donaldson, p. 393, et Rosalind Mitchison, *A History of Scotland*, 2^e édition, 1970, rpt. Londres et New York, 1982, p. 257. L'allocation inaugurale de Mackenzie en latin au moment de l'ouverture de la bibliothèque lui a valu les louanges de ses contemporains.

9 Daniela Havenstein, dans *Democratizing Sir Thomas Browne: Religio Medici and its limitations*, Oxford, Clarendon, 1999, a beaucoup à dire au sujet de l'influence du livre de Browne sur celui qu'a écrit Mackenzie. En commençant par dire que « même si un lien a été établi entre *Religio Stoici* et *Religio Medici*, leur relation n'a jamais fait l'objet d'un examen approfondi », p. 26, elle conclut : « de toute évidence, *Religio Stoici* doit être considéré comme une imitation de l'ouvrage de Browne, p. 43. Dans ma thèse de maîtrise présentée en 1984 à l'Université du Nouveau-Brunswick, *An Annotated Edition of Sir George Mackenzie's Religio Stoici* (1663) (Fonds sur microforme, Ottawa, Bibliothèque nationale du Canada, 1989) cependant, je tire une conclusion tout à fait opposée. Mackenzie s'est servi du titre, et à l'occasion de certaines formules, mais au lieu de recourir à des rêvasseries philosophiques comme Browne, il a présenté des commentaires lourds de sous-entendus sur les préoccupations politiques contemporaines sous l'apparence d'un discours philosophique.

10 Par John Graham de Claverhouse, vicomte de Dundee, dans une lettre rédigée juste avant la Glorieuse Révolution de 1688. Cité dans Mowbray W. Morris, Claverhouse, Londres, Longmans and Green, 1888, p. 188.

11 Sir Walter Scott, *Redguntlet : Histoire du XVIII^e siècle*, Paris, Ménard, libraire-éditeur, 1837, p. 138.

12 Sir Walter Scott, *Le Coeur du Midlothian*, New York, Thomas Y. Crowell, non daté, 12, p. 120.

13 De nombreuses années après la mort de Mackenzie, James Hay, un garçon de 16 ans condamné à mort pour vol, s'est caché pendant six semaines dans son tombeau après s'être évadé de prison : « il s'agissait d'un garçon du vieil hôpital Heriot, et les autres résidents de l'hôpital ont bravé le fantôme de Mackenzie et ont nourri leur compagnon jusqu'à ce que la clameur se dissipe ». Cité dans Rosalind Masson et John Fulleylove, *Edinburgh*, Londres, Adams and Charles Black, 1907, p. 96.

14 Robert H. Story, *William Carstares : A Character and Career of the Revolutionay Epoch, 1649-1715*, Londres, Macmillan, 1874, p. 90.

15 Ibid., p. 90-91.

16 Francis Watt, *Terrors of the Law*, Londres et New York, John Lane, The Bodley Head, 1902, p. 58.

17 Ibid., p. 90.

18 Innes a publié de nouveau l'article « The Bloody Mackenzie » tiré de *Contemporary Review*, vol. 18, 1871, p. 248-266, dans *Studies in Scottish History*, 1892, p. 63-111, les principales modifications étant l'ajout de plusieurs pages à la fin. La référence se trouve à la page 101 de la version de 1892.

19 A. M. Williams, « Sir George Mackenzie of Rosehaugh », *Scottish Historical Review*, vol. 13, 1916, p. 48.

20 Innes, p. 102.

21 Williams, p. 140.

22 Andrew Lang, *Sir George Mackenzie of Rosehaugh : His Life and times*, Londres, Longmans, Green and Co., 1909, p. 34.

23 Mackie, p. 234; la Loi d'abrogation a rétabli la structure de l'Église en Écosse pour qu'elle corresponde à celle du règne de Jacques VI, sans tous les ajouts qui ont causé le scandale des années 1630 et donné lieu au covenant national de 1638.

24 Les synodes et les presbytères ont été conservés, mais les évêques, assujettis au contrôle royal et parlementaire conjoint, jouaient le rôle rempli auparavant par l'Assemblée.

25 Mitchison, p. 251.

26 Même si les postes vacants pouvaient être remplis par d'autres, il y avait maintenant un groupe de ministres qui s'opposait publiquement aux politiques du gouvernement. Le cas le plus grave était le nombre de ministres congédiés dans le Sud-Ouest presque inaccessible dont les sermons dans les champs attiraient des foules loin des congrégations approuvées et de leur clergé épiscopal officiel. Le gouvernement a eu tout fait d'imposer des amendes à des personnes pour non-conformité aux règlements sur la fréquentation des églises.

27 Andrew Lang, *Mackenzie*, vi, p. 89, le croit : « Faute d'un roi et étant donné l'existence de politiciens incroyablement libertins, le gouvernement de la Restauration était, apparemment, un moment nécessaire dans l'éducation de l'Écosse. Le

pays devait sortir d'un rêve qui durait depuis un siècle, celui d'une théocratie semblable à celle de l'ancien Israël, une théocratie relevant des prophètes et des juges... Le processus de réveil a été cruel, mais le résultat a été salutaire».

28 Il y a un homme qui est constamment considéré comme un exemple d'un bon évêque au cours de cette période : Robert Leighton, évêque de Dunblane, qui a tenté d'en venir à un compromis avec les ministres expulsés : « Leighton représentait une personnalité qu'on ne voyait pas souvent dans l'Église presbytérienne d'Écosse. Il était indéniablement un saint, un de ces rares individus qui ont leur propre manière d'entrer en contact avec Dieu et qui peuvent se permettre d'être indifférents aux nombreux éléments de théologie ou de discipline parce qu'ils connaissent le cœur de la question ». Cf. Mitchison, p. 260-262; Mackie, p. 235.

29 Dans sa biographie de Mackenzie, Lang s'y est efforcé, à l'instar de George W. T. Ormond, *The Lord Advocates of Scotland*, 2 vol., Édimbourg, David Douglas, 1883, I, 20036. Il reste encore beaucoup de travail à faire, cependant, car les deux hommes traitent, avec des généralités et à la hâte, des écrits de Mackenzie. Dans le cadre d'une bourse récente, Clare Jackson fait un pas dans la bonne direction dans son excellent livre *Restoration Scotland, 1660-1690 : Royalist Politics, Religion and Ideas*, Woodbridge, Boydell Press, 2003. Elle présente diverses observations utiles au sujet de Mackenzie et de sa participation aux affaires de l'Écosse du XVII^e siècle, mais une biographie en bonne et due forme à son sujet se fait attendre depuis longtemps.

30 Le dernier acte de la carrière politique de Mackenzie revêt une certaine noblesse et en dit long sur l'homme derrière la tradition. Son cousin, le biographe George Mackenzie, a écrit ce passage éloquent dans la Vie, qui a servi de préface au premier volume (1716) des *Œuvres diverses* : « Maintenant, nous esquisserons un portrait de ce grand homme dans la dernière scène de sa vie. Le roi Jacques VII a succédé à son frère le roi Charles II, décédé le 6 février 1685; on a conseillé à ce malheureux prince d'abroger les lois pénales contre les papistes, que ses sujets protestants considéraient comme le rempart de leur religion. Et il ne faisait pas de doute que Sir George, de par ses fonctions, serait obligé de s'entendre avec son maître royal, car il était une personne d'une loyauté inébranlable. Mais il connaissait trop bien son devoir envers son Dieu et son roi pour éviter un affrontement entre eux. Il était donc convaincu en son âme et conscience que cela allait causer la ruine de la religion protestante et de son maître royal; il n'a pas... méprisé son maître royal, mais il a plutôt gardé le silence et démissionné... Cependant il n'a pas poursuivi longtemps sa carrière privée, car son maître royal connaissait trop bien sa loyauté et son intégrité pour être dégoûté de lui. Le bon roi a reconnu son erreur et a rétabli Sir George dans ses anciennes fonctions d'avocat du roi jusqu'à la Révolution. Il a toujours défendu fermement les intérêts de son maître et la religion protestante ».

31 *Religio Stoici* a probablement été écrit en 1662-1663, année où Mackenzie était magistrat itinérant – il se rendait dans les villages à l'extérieur d'Édimbourg pour entendre les affaires locales. Il semble que Mackenzie ait laissé le manuscrit à son éditeur et qu'après son retour des déplacements qu'il effectuait dans l'exercice de ses fonctions de magistrat itinérant, il ait vérifié le premier tirage, et non les épreuves. Cela pourrait expliquer les errata de l'édition de 1663, car la majorité ne sont pas des corrections d'erreurs d'orthographe, mais des révisions importantes qui, à plusieurs endroits, rendent ses critiques des presbytériens moins extrêmes. Les biffages qui figurent dans certains exemplaires de la première édition pourraient s'expliquer de la même façon, car ils semblent aussi viser à atténuer certaines des observations anti-presbytériennes les plus mordantes de Mackenzie. Lorsque, à la fin des « excuses de l'auteur », Mackenzie fait état d'un « théologien savant » qui a vérifié le contenu du livre, il est possible que cette personne non identifiée ait été responsable de ces modifications et peut-être de la suppression de « la stoïque de ses censeurs » des tirages ultérieurs – ce qui rendait le livre officiellement anonyme. Pour des renseignements bibliographiques sur les œuvres de Mackenzie, les chercheurs sont redevables à F. S. Ferguson, « A Bibliography of the Works of Sir George Mackenzie, Lord Advocate, Founder of the Advocates's Library », *Edinburgh Bibliographical Society Transactions*, I, partie 1, session 1935-6, Édimbourg, R. et R. Clark, 1-60. *Religio Stoici* a paru dans cinq, peut-être six, éditions entre 1663 et 1698 ainsi que dans le premier volume des *Œuvres diverses* (1716). Il y a eu trois tirages de la première édition de 1663, et une annulation du premier tirage. Le premier et le troisième tirages ont été imprimés pour Robert Brown à Édimbourg tandis que le deuxième a été imprimé pour George Sawbridge à Londres. Il y a eu deux éditions en 1665, présumément encore pour Robert Brown à Édimbourg, mais l'orthographe du nom du libraire (« Broun ») et de la ville (« Edinburgh ») laisse planer des doutes quant à l'opinion de Ferguson, car il croit que l'impression « a presque certainement été effectuée à Londres ». Selon Ferguson et le catalogue Wing, il n'y a eu qu'un tirage de chaque édition de 1665, et il y a quelques différences entre les deux éditions. Les éditions de 1665 ont été rééditées sous le titre de *The Religious Stoic* en 1685 (Wing 200) pour R. Taylor, avec une marque d'imprimeur différente, et ce que Ferguson considère comme ce qui était pour la première fois le titre et les initiales de l'auteur. Même si Ferguson fait état d'une autre édition de *Religio Stoici* après 1685 – une réédition de l'édition de 1685 et un titre d'annulation imprimé pour S. Briscoe à Londres en 1693 (Wing 201), le catalogue Wing fait état d'une « autre édition » de 1685 « By T.B. » (Wing 200A), qui est probablement une annulation de celle mentionnée par Ferguson – et une « autre édition » de 1698 (Wing 202) sans commentaires descriptifs.

SECTION 1.1

32 « Les questions de foi et de religion ressemblent à certaines images curieuses et à certains prismes, qui semblent changer de formes et de couleurs selon les différents angles sous lesquels on les regarde » (97).

33 « Si elle est bien circonscrite, une opinion est un pur acte de l'esprit. De plus, il semblerait que punir le corps en raison de la culpabilité de l'âme est aussi injuste que punir une relation à la place d'une autre... Pourquoi devrions-nous être si violents en ces choses dont nous n'avons aucune preuve certaine, étant donné qu'ordinairement nous ne le pouvons pas dans les débats fondamentaux? » (92).

34 « J'ai essayé de démontrer que le dogmatisme et le scepticisme paralysant ne sont que des apocryphes de la vraie religion, et je crois que l'un engendre l'autre, tout comme un crapaud engendre un cocatrix » (236).

35 Il s'en approche le plus lorsqu'il dit : « Pour cette raison, j'ai constaté que bon nombre qui n'étaient pas des experts en ces matières ont été sauvés et que le zèle stupide, la passion et trop de curiosité avaient causé du tort à un grand nombre. Je peux conclure qu'il n'est ni nécessaire d'étudier ces questions, en raison du premier élément, ni opportun de le faire à cause du deuxième » (101).

36 « Je déteste constater qu'un endroit sacré est transformé en tribunal, où des querelles laïques sont plaidées avec passion, ou en un lieu où la vengeance est, par la satire, assouvie, ou en une chaire universitaire où des questions inintelligibles sont mystérieusement débattues » (166).

37 « Je ne peux faire autrement que blâmer bon nombre de nos prédicateurs, qui préfèrent aller à l'encontre des Saintes Écritures au lieu de les consulter et leur donner des sens nouveaux, qui correspondent à leurs propres idées, que de révéler le sens de l'Esprit » (165).

38 « Oui, je crois que nos docteurs, qui peuvent trouver une doctrine dans n'importe quel texte, auraient facilement éludé ce plan canonique » (142).

39 *Religio Medici* dans *Religio Medici and Other Writings of Sir Thomas Browne*, Londres, J. M. Dent, et New York, E. P. Dutton, 1968, p. 39.

40 Ibid, p. 23.

41 David Allan, dans *Philosophy and Politics in Late Stuart Scotland Neo- stoicism, Culture and Ideology in an Age of Crisis, 1540-1690*, East Linton, Tuckwell Press, 2000, présente des arguments plus convaincants en faveur de la présence d'éléments néo-stoïques dans d'autres ouvrages de Mackenzie, passant de *Religio Stoici* en faveur d'autres essais moraux (et moins politiques). Voir également « In the Bosome of a Shaddowie Grove : Sir George Mackenzie and the Consolations of Retirement », dans *History of European Ideas*, vol. 25, 1999, p. 251-273.

42 Mackenzie ne fait allusion que trois fois au « virtuose », qui partage le sous- titre de *Religio Stoici* avec le « stoïque » (116, 180, 193). La raison pour laquelle Mackenzie utilise le terme virtuose, dans l'acception populaire dont il ne comprend pas le sens, est un mystère. Considéré d'abord comme un antiquaire après 1640, époque où le mouvement scientifique en Angleterre s'est développé pour devenir la Société royale après la Restauration, l'image du virtuose a été associée aux découvertes éclectiques des nouveaux scientifiques amateurs. La source du penchant de Mackenzie pour le terme « virtuose » est peut-être Sir Thomas Browne – auteur de *Pseudodoxia Epidemica* plutôt que de *Religio Medici*, cependant. Voir le long article de Walter E. Houghton « The English Virtuoso in the Seventeenth Century », *Journal of the History of Ideas*, vol. 3, nos 1 et 2, janvier et avril 1942, p. 51-73; 190-219.

43 Ces modifications se trouvent aux pages 95, 122, 124, 154, 163, 173 et 205.

44 *Jus Regium* ou la fondation juste et solide de la monarchie en général et, en particulier, de la monarchie de l'Écosse maintenue contre Buchanan, Naphtali, Dolmer, Milton, etc.

LE NATIONALISME RELIGIEUX DANS LES GUERRES RUSSO-TURQUES

Levon Bond

Malgré les préoccupations récentes du public au sujet des croisades papales du Moyen Âge, qui ont été le principal conflit antérieur au XXI^e siècle entre la civilisation chrétienne et la civilisation islamique, la confrontation commence en fait sérieusement à la suite des premières mesures de l'impérialisme islamique prises au VII^e siècle. L'islam est né aux limites orientales de l'Empire byzantin chrétien. À mesure que la conquête islamique s'étend vers l'Ouest, elle se heurte aux provinces orientales de la chrétienté et englobe progressivement de vastes parties de l'Empire byzantin, plaçant par le fait même des millions de chrétiens sous sa férule. Comme les batailles se poursuivent au XII^e et au XIII^e siècle, les éléments turcs deviennent dominants dans l'Empire islamique. Les Turques seldjoukides, suivis par les Turcs ottomans, grugent petit à petit l'Empire byzantin en déclin et, au XV^e siècle, ils occupent essentiellement tout le territoire de ce qui constituait jadis le vaste Empire chrétien.

Après la chute de Constantinople en 1453, la Russie remplace Byzance comme principale puissance orthodoxe. L'Empire russe et l'Empire ottoman se livrent bataille et se font la lutte pendant des siècles à mesure que chacun envahit graduellement les territoires ethniques et religieux de l'autre – la Russie dans les régions turcomanes de l'Asie centrale et la Turquie ottomane dans les Balkans à prédominance slave. Ce faisant, chaque empire absorbe un grand nombre des groupes ethniques et des frères religieux de l'autre. Les deux empires doivent donc tolérer et accepter jusqu'à un certain point leurs propres minorités religieuses afin de maintenir la paix intérieure et d'observer les préceptes de leurs religions. Pendant de nombreux siècles, les deux centres de leurs religions respectives réussirent à livrer des guerres en grande partie politiques au cours desquelles le conflit permanent entre l'islam et la chrétienté restera silencieux.

Au XIX^e siècle, l'équilibre des forces qui existait entre eux et au sein de leurs territoires commence à s'effriter à mesure que le nationalisme croissant se teinte d'une identité religieuse et que les chrétiens orthodoxes d'Europe de l'Est commencent à s'opposer au régime islamique ottoman. Avec le changement progressif du climat politique, social et intellectuel en Europe, l'ère aristocratique et monarchique de l'empire cède la place à l'ère démocratique de l'État nation. Des mouvements nationalistes deviennent des mouvements indépendantistes qui s'accompagnent d'un sens renouvelé de l'identité et de la distinction religieuses. Anthony Smith estime que ces forces sont naturellement analogues, car la passion et le sentiment religieux constituent souvent la base du nationalisme¹. La religion fournit la force émotive aux

SECTION 1.2

mouvements nationalistes, car elle est enracinée dans la tradition, un récit singulier, le sentiment d'être choisi et l'identification à une région, et elle est liée au rituel et au symbolisme. Le nationalisme religieux comporte aussi toutefois un sentiment de distinction et de séparation des autres groupes religieux et ethniques beaucoup plus intense, qui débouche souvent sur des tensions, des conflits et des atrocités. L'avènement du nationalisme religieux au XIX^e siècle modifie donc profondément la nature et la portée des conflits entre l'Empire russe et l'Empire ottoman. La Russie appuie les mouvements de séparation des éléments chrétiens orthodoxes et d'origine ethnique slave de l'Empire ottoman, car la carte de l'Europe de l'Est est redessinée, ce qui mène à la fin de la tolérance des minorités religieuses et ethniques à l'intérieur des frontières des deux empires. Chaque empire commence à ressentir la pression du nationalisme religieux, qui aboutit à l'épuration ethnique et au déplacement violent de leurs groupes minoritaires. Le sentiment religieux n'aboutit pas à la violence grave avant de s'accompagner de la ferveur nationaliste.

Au cours de leurs premières conquêtes, les sultans ottomans sont animés indubitablement par des motifs religieux, surtout dans le cas du remplacement de l'Empire byzantin chrétien orthodoxe et de la conquête de la grande ville de Constantinople, et finissent par faire de celle-ci la capitale culturelle de l'empire musulman. Au sein de la communauté islamique, cela est considéré comme le triomphe de l'islam sur la chrétienté et, moins d'une semaine après la prise de la ville, des services religieux islamiques ont lieu dans la grande cathédrale byzantine de Sainte-Sophie. Dans la tradition de l'expansion des omeyyades arabes et de la période séfévide perse, les Turcs ottomans sont inspirés par l'obligation religieuse qui leur incombe de propager l'islam par la conquête et la domination militaire.

Dans la chrétienté, après la chute de Constantinople, la Russie devient l'empire chrétien orthodoxe le plus étendu et le plus puissant, et elle se voit investie d'un devoir religieux unique. Les tsars russes croient qu'ils sont les « successeurs nommés et consacrés par Dieu de l'Empire byzantin » et ils assument le leadership en tant que défenseurs de la chrétienté orthodoxe². John LeDonne soutient que cette revendication de l'héritage byzantin les met à l'écart du reste de la chrétienté, car « la mission de l'État moscovite est définie par l'Église comme étant le porte-étendard de l'orthodoxie orientale contre la chrétienté latine et l'islam »³. Cet appel divin ne devient manifeste dans les guerres religieuses qu'à la fin du XIX^e siècle, toutefois, et même alors, il s'accompagne de nombreux autres motifs. Ce phénomène constitue la base d'un sentiment unique d'identité russe/slave qui sous-tend la plus grande partie de la culture et de l'histoire de la Russie.

À l'origine, les deux empires constituent une enclave ethnique relativement petite qui agrandit son territoire en absorbant des peuples de langues, de confessions religieuses et de groupes ethniques différents. Même si la religion est une partie essentielle de leur identité ethnique comme orthodoxes slaves ou turcs sunnites, l'expansion de leurs empires se fait au moyen des conquêtes militaires et ils constituent des sociétés fortement militaristes. La complexité de

leurs caractéristiques démographiques sociales, ethniques et religieuses contribue à limiter leurs aspirations spirituelles, et ils doivent toujours établir un équilibre entre les privilèges de la religion dominante et les besoins des patrimoines culturels et religieux subordonnés.

L'Empire ottoman s'est en grande partie édifié sur les fondations des empires musulmans existants au Moyen-Orient et en Afrique du Nord; diversifié sur le plan démographique, il compte une foule de groupes ethniques différents et de sous-ensembles de confessions religieuses. Par exemple, en 1850, les musulmans ne constituent que 44 % de la population cosmopolite de Constantinople⁴. La tolérance religieuse et ethnique au sein de l'empire est dictée par la loi islamique et essentielle à la paix et à la stabilité. Par conséquent, malgré la hiérarchie sociale, politique et militaire qui permet aux Turcs musulmans d'occuper la couche supérieure de la société ottomane, d'autres groupes religieux et ethniques peuvent vivre dans une paix et une stabilité relatives au sein de l'empire tant qu'ils demeurent loyaux au sultan et qu'ils paient le cens, qui constitue une source importante de revenu pour l'État. Au fil du temps, la minorité chrétienne assez importante de l'empire parvient à exercer une influence culturelle et politique considérable, car bon nombre des concubines du sultan sont chrétiennes, tout comme un certain nombre de ses principaux conseillers⁵. Par conséquent, à son apogée au XVII^e et au XVIII^e siècle, le caractère islamique de l'Empire ottoman s'estompe progressivement par suite de l'interaction plus grande avec l'Europe.

L'Empire russe fait face à peu près aux mêmes facteurs démographiques, mais à l'inverse, bien que sa solution au problème soit légèrement différente. Comme il s'étend dans les régions à prédominance musulmane du Sud et de l'Est, il doit apprendre comment gouverner des populations musulmanes sans leur donner une raison de se révolter. Les politiques russes sont semblables à celles de l'Empire ottoman en ce sens que la population musulmane de la Russie ne jouit pas des mêmes droits que ceux des Russes slaves, même si elle n'est pas assujettie à la même obligation civique du service militaire⁶. Contrairement aux chrétiens auxquels le régime ottoman impose des obligations fiscales, la population musulmane de la Russie n'est pas assujettie à la fiscalité parce que les chrétiens orthodoxes n'ont pas les mêmes paramètres juridico-religieux pour le traitement des musulmans. De plus, les communautés musulmanes russes comptent parmi les plus pauvres et les plus isolées de la population russe tandis que les chrétiens européens en Turquie occupent parfois des postes importants au sein du gouvernement et figurent généralement parmi les plus riches et les plus instruits. Par conséquent, la Russie n'est pas aussi incitée sur le plan fiscal ou juridico-religieux à assurer la pérennité d'une population musulmane distincte et elle est plus encline à encourager l'assimilation ou la « russification », qui est généralisée au sein des minorités de l'empire⁷.

Comme les deux empires militaristes se développent côte à côte, ils sont susceptibles de cultiver une hostilité de longue date l'un envers l'autre, car ils se livrent concurrence pour le contrôle du territoire. Les Turcs sont la puissance dominante au début de la rivalité. Du XIV^e au XVI^e siècle,

SECTION 1.2

la Turquie constitue la force terrestre la plus importante en Europe et elle est prête à faire des incursions profondes en Europe centrale, si elle n'avait pas eu à concentrer son attention sur ses frontières nord et est pour contrer l'avance de divers empires musulmans rivaux, des Tamerlans aux Séfévides perses⁸. Pour sa part, la Russie est le rempart européen au nord et contribue à contenir l'avance ottomane. Par conséquent, les domaines traditionnels de conflit entre l'Empire ottoman et l'Empire russe sont la mer Noire et ses territoires adjacents de la Crimée et du Caucase. Ils engagent de nombreuses guerres à la suite desquelles des territoires sont cédés et conquis à de multiples reprises sans gain appréciable à long terme d'un côté ou de l'autre. Même si elle constitue une partie importante de leur identité ethnique, la religion n'est pas une cause ou une excuse significative de leurs premiers conflits. La Russie entreprend des guerres contre d'autres pays chrétiens aussi volontiers qu'elle le fait contre les Turcs musulmans, les Tartares ou les Mongols. Par exemple, au XVII^e siècle, la Russie engage plus de guerres contre la Pologne et la Suède sur son flanc nord-ouest que contre les Ottomans au sud⁹. Le principal effort religieux de la Russie est l'activité missionnaire des chrétiens orthodoxes à l'intérieur de ses frontières en Asie centrale et en Sibérie, où les habitants peu nombreux pratiquent encore largement une religion primitive et sont plus susceptibles d'être convertis au christianisme.

Au XVII^e et au XVIII^e siècle, les puissances européennes se préoccupent encore au plus haut point de contrer l'expansion de l'Empire ottoman en Europe. Cela force les puissances de l'Europe occidentale à fonder leur première alliance avec la Russie au cours de la Grande Guerre turque (1662-1699)¹⁰. Leur alliance est un prolongement de la Ligue Sainte, qui vise à contrer l'expansion islamique en Europe, mais il semble qu'au moment où la Russie se joint à la confédération en 1686, le terme « sainte » est plus une figure de rhétorique qu'un élément de motivation significatif. En 1695, sous les auspices de la Ligue Sainte et surtout de concert avec les Habsbourg d'Autriche, la Russie combat les Turcs à la forteresse ottomane clé sur la mer d'Azov, où elle contraint la forteresse à se rendre. La défaite des Ottomans constitue le point culminant de l'incursion ottomane en Europe. Pendant son affrontement contre les Ottomans de 1768 à 1774, la Russie, sous la direction de Catherine la Grande, fait des gains importants en Crimée, dans le sud de l'Ukraine et dans le nord du Caucase. Les hostilités prennent fin avec la signature du Traité de Kutchuk-Kaï (1774), qui a des conséquences religieuses et politiques considérables pour le tsar. Dans le cadre du règlement, l'ambassadeur russe est autorisé à représenter les intérêts de la nouvelle église construite à Constantinople. Le tsar peut ainsi revendiquer progressivement le droit d'agir comme protecteur de l'orthodoxie au sein de l'Empire ottoman¹¹. Ce droit diplomatique vise à assurer le traitement juste des chrétiens en Turquie; il devient par la suite le prétexte à des conflits ultérieurs entre les deux empires. Cette clause est le premier cas d'intégration d'une question religieuse dans un règlement négocié entre eux. À la fin du siècle, l'alliance russo-autrichienne commence à s'effriter lorsque la Russie commence à combattre son allié ponctuel. Le déclin de l'Empire ottoman se poursuit à la fin du XVIII^e siècle, tandis que la Russie commence à devenir un concurrent européen d'envergure.

Au XIX^e siècle, on assiste à un changement spectaculaire de l'équilibre des forces entre les deux empires. Les Ottomans ne réussissent pas à s'adapter militairement et ils se font devancer rapidement par le reste de l'Europe, dont ils commencent à dépendre pour leur protection contre la puissance russe croissante¹². D'autre part, la Russie est à l'apogée de sa puissance dynastique. Le tsar Alexandre 1^{er} (1801-1825) croit qu'il peut conquérir l'Empire ottoman après les guerres napoléoniennes, même s'il hésite en raison de l'instabilité politique qui règne en Europe¹³. Son successeur, le très religieux Nicolas 1^{er} (1825-1855) croit qu'il a vocation à maintenir et à accroître la puissance de la Russie et il applique les préceptes religieux à tous les niveaux de la prise de décision, y compris la conduite de la guerre¹⁴. L'armée russe est devancée par l'Europe occidentale sur le plan de la technologie et de l'organisation, mais elle est suffisamment supérieure à l'armée turque pour pénétrer le territoire ottoman et menacer Constantinople. Pendant ce siècle, il y aura trois conflits principaux entre les deux puissances, qui se distinguent par une hausse remarquable de la motivation religieuse : la Révolte grecque (1821-1829), la Guerre de Crimée (1853-1856) et la Guerre des Balkans (1877-1878).

La communauté orthodoxe grecque est probablement la plus privilégiée parmi les communautés chrétiennes dans l'Empire ottoman; elle jouit d'une autonomie relative dans ses échanges commerciaux et sur le plan du culte religieux. Néanmoins, lorsque le déclin de l'Empire ottoman devient évident, un nouveau mouvement né en Grèce appelé *Filiki Eteria* (Société des amis) vise à remplacer l'Empire ottoman par un Empire byzantin ressuscité. Ses membres espèrent obtenir l'appui de la Russie, qui, à leur avis, soutiendrait un mouvement de coreligionnaires contre leur rival traditionnel¹⁵. Comme c'est souvent le cas au cours de cette période, l'appui offert par la Russie à ses coreligionnaires est en grande partie fondé sur la conviction religieuse personnelle du tsar régnant. Le tsar Alexandre 1^{er} refuse au départ d'appuyer le mouvement, car il se préoccupe davantage de préserver la stabilité en Europe après les guerres napoléoniennes, et il encourage les autres puissances européennes à adopter une position semblable. Toutefois, après avoir accédé au trône le 26 décembre 1825, le tsar Nicolas 1^{er} est plus disposé à intervenir dans la cause de la Grèce et il prend le rôle de protecteur de l'orthodoxie plus au sérieux que son frère aîné¹⁶. Par conséquent, l'Europe de l'Ouest, surtout la Grande-Bretagne et la France, acceptent de mettre de côté leur réticence initiale à perturber l'équilibre des forces et tentent de persuader le sultan Mahmoud II (1808-1839) d'accorder à la Grèce son indépendance. Mahmoud II tient compte de l'élément religieux du conflit et il essaie de le supprimer en pendant en public le patriarche grec Grégoire V, parce qu'il suppose à tort que le patriarche a été l'instigateur de la révolte. Après la destruction de la flotte ottomane-égyptienne en 1827 par l'alliance russe, française et britannique, Mahmoud rompt les relations diplomatiques avec la coalition et déclare une « guerre sainte ». Cela amène Nicolas à fournir un appui militaire aux rebelles grecs et à se diriger vers Constantinople; il n'est qu'à quarante milles de la ville lorsque Mahmoud sollicite la paix. Le Traité d'Adrianople de septembre 1829 attribue à la Russie le delta du Danube, la Géorgie et l'Est de l'Arménie, tandis que la Grèce se voit accorder l'autonomie en février 1830.

SECTION 1.2

La Grèce sera le premier territoire de l'Empire ottoman perdu à cause de la montée du nationalisme religieux chez ses sujets chrétiens orthodoxes¹⁷.

La Guerre de Crimée (1853-1856) a lieu sur le champ de bataille traditionnel entre la Russie et la Turquie, et il s'agit de la seule guerre de la deuxième partie du XIX^e siècle à laquelle participent toutes les grandes puissances d'Europe. Les causes de la guerre tiennent à un ensemble complexe de préoccupations et de facteurs interdépendants : la concurrence entre la Russie et la Grande-Bretagne au Moyen-Orient et en Asie centrale, l'expansion et la domination mondiales de la Grande-Bretagne et son appui à l'Empire ottoman en déclin, un sentiment croissant de nationalisme entre les puissances européennes, une tentative désespérée du sultan Abdoulmécide (1839-1911) de conserver son empire en déclin, l'autorité sur les millions de chrétiens vivant dans l'Empire ottoman et la lutte des Français et des Russes pour le contrôle de la Terre sainte. Virginia Aksan croit que le conflit tire son origine d'une lutte religieuse, mais le principal antagonisme n'est pas entre la chrétienté et l'islam, mais entre le catholicisme et l'orthodoxie : « La rivalité non résolue entre la France et la Russie au sujet de la protection des résidents des collectivités catholiques et orthodoxes dans les territoires ottomans, dont les lieux saints sont le centre à Jérusalem, est le *casus belli* de la Guerre de Crimée »¹⁸. Ce qui est inhabituel au sujet de cette raison du conflit, c'est que ni l'une ni l'autre des deux puissances n'a le contrôle réel du territoire, ce qui indique à quel point le sultan est devenu incapable de gérer son propre territoire et à quel point les puissances européennes se positionnent pour prendre la relève. Il semble que la seule chose qui tient l'Empire ottoman en vie pendant son dernier siècle soit la lutte que se livrent les Européens pour déterminer qui le contrôlera. Aux yeux des puissances de l'Europe occidentale, il est préférable sur le plan stratégique d'avoir un dirigeant islamique faible qu'elles peuvent influencer plutôt qu'une Russie puissante qui a un accès sans entrave à la Méditerranée.

La Guerre de Crimée ne donne pas de résultats concluants, car l'Empire russe et l'Empire ottoman retournent les territoires conquis pendant le conflit, et les frontières qui existaient avant la guerre sont rétablies. L'aspect religieux du conflit n'est pas résolu non plus, car ni la Russie ni la France ne peuvent obtenir l'autorité sur les populations chrétiennes de la Terre sainte, même si le tsar perd le droit de protéger les chrétiens orthodoxes au sein de l'Empire ottoman. Quant à lui, le sultan accepte d'améliorer le statut des Chrétiens dans son empire; toutefois, cette décision est éphémère. Sur le plan militaire, les deux côtés ont subi des pertes humaines considérables, mais les ports militaires de la Russie sur la mer Noire, en particulier le port de Severomorsk, constituent sa principale perte. Ces pertes portent un dur coup à l'empire, car à la suite de ses revers pendant la Guerre de Crimée, la Russie ne sera plus une grande puissance en Europe pendant une génération¹⁹.

Le soulèvement serbe et bulgare de 1875-1876 jouit d'un soutien populaire en Russie en raison du mouvement populiste panslave, mais il faudra attendre que la révolte soit sur le point de s'effondrer pour que le tsar soit obligé d'intervenir²⁰. À la conférence tenue à Constantinople à

la fin de 1876, une entente intervient entre les parties en cause en vue de la création de provinces chrétiennes autonomes dans l'Est de la Turquie. Peu après, le sultan rejettera la proposition, ce qui amènera la Russie à entrer dans la guerre en janvier 1877²¹. Après l'entrée en guerre, des articles paraissent dans des revues de Saint-Petersbourg et de Moscou en faveur d'une croisade moderne²². Alexandre II (1855-1881) n'est pas ému par le sentiment populaire panslave, cependant, car en tant que protecteur traditionnel de la population chrétienne orthodoxe de l'Empire ottoman, il accepte volontiers d'affronter la Turquie pour des motifs religieux. Du côté ottoman, le sultan Abdoul Hamid II (1876-1909) use de son influence spirituelle pour encourager un soulèvement au sein des populations musulmanes du Caucase (les Daguestans et les Tchéchènes), au moment où la Turquie mobilise ses forces pour démontrer le désir des musulmans de l'Empire russe de se débarrasser de leurs maîtres chrétiens²³. Cela montre aussi la capacité limitée des deux empires de maîtriser leurs minorités religieuses et les problèmes inhérents au fait de livrer une guerre religieuse dans une société multiconfessionnelle : « Les autorités russes et ottomanes craignent qu'une minorité de la même religion qu'un ennemi de l'extérieur ne devienne par la suite un cheval de Troie »²⁴. Le conflit qui oppose en 1877-1878 la Turquie et la Russie est la seule guerre engagée entre les deux empires pour des motifs surtout religieux, en raison du nationalisme religieux panslave de la Russie et de ses sympathisants slaves dans les Balkans et de la pression politique et sociale qu'exerce un regain sunnite sur la population chrétienne de l'Empire ottoman en Europe. Il s'agit également du seul conflit entre les deux empires qui ne fera pas intervenir directement d'autres États européens.

La planification stratégique de la Russie comprend une poussée directe vers Constantinople, avec une diversion dans le Caucase pour combattre le soulèvement et tenir en échec l'axe Est de l'Empire ottoman²⁵. En janvier 1878, l'armée russe a fait une percée, et elle est de nouveau en mesure de prendre Constantinople. Les troupes russes se rendent jusqu'à Erdine, mais un armistice conclu le 31 janvier 1878 met fin aux hostilités²⁶. La Grande-Bretagne a recours à son influence diplomatique pour persuader le tsar de signer le traité de San Stefano en mars 1878, qui accorde à la Russie un territoire plus vaste sur la mer Noire et qui crée une Bulgarie indépendante²⁷. Ce traité est cependant sapé par un congrès international tenu à Berlin parce que la Grande-Bretagne se préoccupe du pouvoir de la Russie dans les Balkans. Par conséquent, le territoire de la Bulgarie est réduit et les gains de la Russie se limitent aux concessions territoriales dans le Caucase²⁸. Cela rend furieux les panslaves, car leur désir de reconquérir le cœur de la chrétienté orthodoxe s'en trouve contrecarré. Cela révèle également la volonté d'Alexandre d'acquiescer aux exigences de l'Europe occidentale et de maintenir le délicat équilibre des forces. Finalement, l'Europe occidentale se soucie davantage de la menace croissante de la Russie que de la possibilité d'obtenir des territoires musulmans où se trouvent d'innombrables lieux sacrés de l'Antiquité chrétienne.

Pour la Russie, le conflit religieux est particulièrement complexe en raison des points de vue divergents sur la religion et le rôle de celle-ci dans les affaires de l'État au sein de l'empire.

SECTION 1.2

D'une part, bon nombre des couches instruites et les nobles des classes inférieures sont fortement influencés par les tendances antireligieuses d'Europe occidentale dans le discours philosophique épousé par les écrivains comme Voltaire et d'autres auteurs du siècle des lumières français (XVIII^e siècle)²⁹. Ils rejettent les bases de la doctrine chrétienne et ouvrent la voie à la vulgarisation de l'athéisme, du nihilisme et du socialisme matérialiste. Par conséquent, les convictions religieuses et les pratiques archaïques de l'Église orthodoxe sont considérées par les « sectes savantes » comme dépassées. Le rejet global de la religion deviendra par la suite l'une des principales caractéristiques du régime bolchevique.

D'autre part, le sentiment religieux est submergé par une puissante vague nationaliste qui inonde la conscience slave dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Souvent appelé mouvement panslave ou slavophile, il vise à renforcer l'identité nationale slave en favorisant l'édification d'une nation chez les slaves orthodoxes de l'Europe centrale et du sud-est³⁰. À titre de concept intellectuel, le nationalisme slave est également issu de l'Europe occidentale, en particulier chez le rival littéraire de Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, et est popularisé par le Mouvement romantique par l'entremise de l'art, de la musique et de la littérature. Le mouvement n'est pas né en Russie; il sera plutôt adopté à l'origine par les Tchèques, les Slovènes, les Serbes slaves et d'autres groupes dans l'Empire autrichien dominé par l'Allemagne³¹. Dans le cas de ces groupes minoritaires, l'appel panslave ne vise pas à les unir dans un grand empire slave sous la direction du tsar, il vise plutôt à susciter des mouvements coopératifs en faveur de l'indépendance. Leur patrimoine commun doit servir de moyen de secouer collectivement le joug de l'empire, et non d'en imposer un nouveau. En général, le nationalisme ne vise pas l'union dans un grand ensemble, mais la distinction et la séparation en petits sous-groupes autonomes. Dans ce cas, il s'agit d'une façon pour les groupes minoritaires d'empires rivaux d'entraîner la Russie dans un conflit avec ses rivaux traditionnels dans l'espoir que ces groupes minoritaires pourront obtenir leur propre indépendance avec la protection théorique de la Russie.

Conscient des limites politiques du mouvement, les tsars n'encouragent pas au début le panslavisme. Ils doivent cependant trouver des façons de canaliser son énergie patriotique. En 1858, Alexandre II appuie la création d'un Comité de bienfaisance slave, dont l'objectif consiste à promouvoir la religion orthodoxe, l'éducation et le développement national auprès des Slaves du Sud³². Pour assurer l'unité interne, le tsar doit faire preuve de prudence lorsqu'il encourage le nationalisme, étant donné les divers groupes religieux et ethniques qui composent son propre empire³³. À mesure que l'idéal nationaliste se propage avec l'esprit de l'époque, les tsars jugent qu'il va à l'encontre de leurs régimes et d'eux-mêmes. Les passions nationalistes s'enflamment dans le Caucase chez les chrétiens orthodoxes, les Géorgiens et les Arméniens³⁴. De plus, bon nombre des musulmans conquis de l'empire sont des Turcs ethniques, qui occupent la région du Turkménistan et de l'Ouzbékistan actuels, et certains des nationalistes turques les plus influents s'inspirent du nationalisme russe³⁵.

Ce qui distingue peut-être le nationalisme slave de ses contreparties d'Europe occidentale, c'est peut-être la façon dont il est assimilé à la légitimité religieuse et à un appel messianique. Geoffrey Hosking soutient que le mouvement panslave fait appel à « la suppression du messianisme dans la tradition culturelle et religieuse russe »³⁶. Par exemple, l'écrivain russe Nikolai Danilevskii préconise dans son livre *La Russie et l'Europe* (1869) la domination slave-orthodoxe de l'Europe. Il espère que Constantinople redeviendra une capitale orthodoxe et que la culture slave sera reconnue comme étant la synthèse des grandes réalisations culturelles du passé avec le sens de la communauté et de la justice sociale propre aux Russes³⁷. Un autre exemple de cette tendance est le poète nationaliste russe A. S. Khomiakov, qui écrira un poème influent en 1835 intitulé « L'aigle », dans lequel il formule l'idée que Dieu a fait de la population orthodoxe son instrument de prédilection³⁸.

Le prophète russe le plus célèbre et le plus influent de la vision panslave est le romancier emblématique Fedor Dostoïevski³⁹. Il est membre de la Société de bienfaisance slave, qui sera à l'avant-garde du mouvement panslave et qui appuiera la guerre de 1877-1878 contre la Turquie⁴⁰. Il écrira de nombreux articles en faveur de la guerre dans une revue locale intitulée « Journal d'un écrivain »⁴¹. Dans le Journal, il décrit sa vision de l'appel messianique de la Russie comme étant l'unificateur de « l'ensemble de l'empire slave...sous l'aile de la Russie ». Il croit que « Constantinople tombera inévitablement aux mains de la Russie et deviendra la capitale d'un empire slave uni »⁴². La Russie assumera le leadership des slaves des Balkans dans une « croisade visant à détruire l'empire ottoman et à réinstaller la croix sur la cathédrale de Sainte-Sophie à Constantinople »⁴³. À la base de ce choc, il y a une vision apocalyptique de la domination slave, « car [Dostoïevski] considère le mouvement visant à aider les Slaves du Sud comme un mouvement dans lequel son abnégation et son désintéressement, dans sa soif religieuse pieuse de souffrir pour une juste cause, sont presque sans précédent chez les autres nations »⁴⁴. Cependant, ce qui est surprenant, c'est l'attitude de Dostoïevski à l'égard de la guerre. Il écrira que la guerre surgit d'une idée noble qui mène à l'abnégation. Cette idée noble amène l'humanité à aimer la guerre d'une façon perverse, car elle purge celle-ci de l'habitude paresseuse et complaisante de la paix. L'appel enflammé et militant de ses écrits panslaves est populaire chez les jeunes instruits de la société russe et contribue à stimuler la ferveur patriotique à l'égard d'une cause militaire⁴⁵. La plupart des idéaux panslaves de Dostoïevski figurent dans ses ouvrages moins connus, qui étaient probablement destinés à un public strictement slave. Néanmoins, on peut trouver des allusions à son dédain des Turcs ottomans dans ses écrits plus populaires, notamment l'extrait célèbre des *Frères Karamazov* où il décrit la dépravation de l'humanité :

Un Bulgare me racontait récemment à Moscou les atrocités que commettent dans son pays, en Bulgarie, les Turcs et les Tcherkesses qui, s'attendant à un soulèvement en masse des Slaves, brûlent, égorgent, violent femmes et enfants, clouent leurs prisonniers aux palissades par les oreilles et les laissent ainsi jusqu'au matin, après quoi ils

SECTION 1.2

les pendent... Vraiment, on qualifie quelquefois de « bestiale » la cruauté de l'homme, mais c'est une terrible injustice et un affront pour la bête : jamais la bête ne sera aussi cruelle que l'homme, aussi artistement cruelle... Ces Turcs torturaient notamment avec une volonté particulière les enfants, à commencer par ceux qu'ils arrachaient avec leurs poignards du ventre des femmes et ceux, encore à la mamelle, qu'ils lançaient en l'air pour les recevoir sur leur baïonnettes sous les yeux de leurs mères⁴⁶.

Le passage est suivi d'autres descriptions des atrocités commises par les Turcs. Le passage vise surtout à décrire la cruauté et la brutalité de l'humanité afin de soulever le problème du mal – comment des humains créés à l'image de Dieu peuvent-ils se comporter si méchamment. L'objectif secondaire du passage est de présenter les Turcs comme des barbares inhumains qui sont les ennemis naturels des Slaves. Dostoïevski ne le dit pas expressément dans son roman, mais dans le contexte de ses autres écrits, son public slave a certainement compris ce qu'il voulait dire.

Les Turcs ottomans ne comptent pas un auteur nationaliste aussi puissant et unificateur pour faire connaître leur sentiment commun. Cependant, cela ne veut pas dire que le nationalisme religieux ne les touche pas et n'influence pas leur justification de la guerre. À mesure que leur pouvoir militaire et politique décroît et que les idées d'Europe sont importées progressivement, les Turcs ottomans commencent à se cantonner dans leur propre rôle distinct et à se poser en champions de l'islam sunnite. Aksan soutient qu'une « intensification de l'islamisme ottoman » est sans aucun doute l'une des conséquences du réveil de la ferveur religieuse stimulée par les rivalités étrangères catholiques-orthodoxes⁴⁷. Le nationalisme religieux en Europe influence un nationalisme contre-religieux dans les territoires ottomans qui s'oppose souvent aux réformes européennes. Dominic Lieven ajoute : « Après avoir absorbé la grande culture islamique et être devenus le principal empire et les champions islamiques du monde, les Ottomans trouvent plus difficile d'accepter et d'imposer les innovations européennes, d'autant plus que bon nombre d'entre eux finissent par contester les croyances et les valeurs de base de l'islam »⁴⁸.

À l'instar du tsar Nicolas 1^{er}, certains des sultans sont profondément religieux et jugent nécessaire de transmettre cette ferveur à leur armée. Le sultan Mahmoud II (1808-1839) est reconnu comme un réformateur militaire qui a revigoré l'orthodoxie musulmane sunnite pour faire face à ceux qui résistent à ses réformes⁴⁹. En 1826, il réprime une révolte des janissaires en massacrant des milliers d'entre eux. Afin de garantir la loyauté et l'obéissance des janissaires qui restent, Mahmoud II pose à chacun la question suivante : « Es-tu musulman? »⁵⁰ En réaction à la révolte des Grecs, il établit une distinction claire entre les musulmans et les non-musulmans pour contrôler davantage les groupes dissidents⁵¹, mais ce faisant, il détruit les fondations d'une société tolérante envers les autres groupes religieux et encourage d'autres révoltes. L'un des derniers descendants de la lignée royale des Ottomans, le sultan Abdoul Hamid II (1876-1909) se voit comme le porte-étendard spirituel de l'Empire islamique, et son règne est considéré

comme l'ère du renouveau de l'importance idéologique du califat ottoman⁵². Il essaie de rétablir les liens avec la population islamique de l'État et rejette bon nombre des réformes occidentales qui, d'après un grand nombre de personnes, humilient l'islam. « Il essaie également de faire appel aux musulmans du monde entier pour qu'ils appuient le seul empire islamique qui reste contre la pression des chrétiens »⁵³. L'une des principales réformes islamiques d'Abdülhamid II consiste à établir des liens plus étroits entre les Ottomans et les Arabes afin de contrer la montée de l'Iran des Séfévides chiïtes à l'Est⁵⁴. En centralisant la primauté de l'islam sunnite pendant son règne, toutefois, il s'aliène les importantes populations non musulmanes de l'empire et leur donne une raison supplémentaire de se révolter et d'aspirer à l'indépendance.

Pendant les dernières années de chaque empire, on assiste à une hausse spectaculaire du nombre de massacres des citoyens non alignés sur le plan religieux de chacun d'eux. La conquête continue par la Russie des peuples musulmans qui faisaient partie auparavant de l'Empire ottoman entraîne souvent des effusions de sang et l'émigration des populations musulmanes, car des centaines de milliers de Tartares musulmans sont assassinés ou déplacés. Après le retrait des Ottomans des Balkans, une grande partie de la population musulmane de la région est expulsée ou tuée⁵⁵. La population chrétienne orthodoxe du reste des territoires turcs subit un sort semblable. Pendant le bouleversement général de la Grande Guerre, la Turquie essaie de reprendre les territoires turcs aux Russes et de reconstruire l'empire en se fondant sur une définition plus épurée de l'identité nationale turque⁵⁶. Il en résulte ce qui est considéré comme le premier cas à l'ère moderne d'épuration ethnique systématique – le génocide arménien – qui coûtera la vie à plus de 500 000 Arméniens entre 1914 et 1918. Par conséquent, toute la population chrétienne de l'Anatolie, sauf une très petite minorité, est exterminée ou expulsée.

Même s'ils sont extrêmement complexes et revêtent de multiples facettes, les conflits entre l'Empire ottoman et l'Empire russe, ne sont donc qu'un microcosme du phénomène plus important de la guerre religieuse entre les blocs religieux les plus puissants du monde et au sein de ceux-ci. Dans une étude historique, ces conflits constituent un modèle qui permet de définir et d'analyser certains des principaux aspects d'un conflit religieux. Plusieurs des tsars russes et des sultans ottomans se considéraient comme les champions de leurs confessions religieuses respectives. Leurs convictions spirituelles les ont donc amenés à propager leur foi et à étendre leurs frontières et à les défendre contre toute invasion étrangère et tout déclin politique. Leur expansion leur a permis d'absorber d'énormes populations d'autres cultures religieuses et ethniques, qu'ils ont dû gouverner avec justice conformément à leurs principes religieux, mais aussi avec précaution, afin de maintenir la sécurité et la paix dans leurs territoires. Au début, chaque empire était remarquablement tolérant. Au fur et à mesure du déclin de leur puissance et de leur influence, leur volonté de se distinguer sur le plan religieux s'est accompagnée d'un nationalisme croissant. Les conflits entre les empires ont revêtu une importance religieuse plus grande, le principe de la tolérance a été rejeté et remplacé par le génocide et l'expulsion, ce qui a donné lieu à la tendance qui a toujours cours au XXI^e siècle.

SECTION 1.2

Lectures suggérées

- AKSAN, VIRGINIA H. *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged*, Harlow, R.-U., Pearson, 2007.
- BARTLETT, ROGER. *A History of Russia*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- CATHERWOOD, CHRISTOPHER. *Making War in the Name of God*, New York, Kensington Publishing, 2007.
- FRANK, JOSEPH. *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871-1881*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002.
- GOODWIN, JASON. *Lords of the Horizons: A History of the Ottoman Empire*, Londres, Chatto and Windus, 1998.
- HOSKING, GEOFFREY. *Russia and the Russians: A History*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- KARSH, EFRAIM ET INARI KARSH. *Empires of the Sand: The Struggle for Mastery of the Middle East, 1780-1923*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1999.
- LEDONNE, JOHN P. *The Grand Strategy of the Russian Empire, 1650-1831*, New York, Oxford University Press, 2004.
- LIEVEN, DOMINIC. *Empire: The Russian Empire and its Rivals*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2000.
- LONGWORTH, PHILIP. *Russia: The Once and Future Empire from Pre-History to Putin*, New York, St. Martin's Press, 2005.
- MENNING, BRUCE W. *Bayonets Before Bullets: The Imperial Russian Army 1861-1914*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1992.
- SMITH, ANTONY D. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- WETZEL, DAVID. *The Crimean War*, New York, Columbia University Press, 1985.

Notes

- 1 Antony D. Smith, *Chosen Peoples : Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. vii.
- 2 Joseph Frank, *Dostoevsky : the Mantle of the Prophet, 1871-1881*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 275.
- 3 John P. LeDonne, *The Grand Strategy of the Russian Empire, 1650-1831*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 10.
- 4 Dominic Lieven, *Empire: The Russian Empire and its Rivals*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2000, p. 130.
- 5 Ibid, p. 133.
- 6 Philip Longworth, *Russia: The Once and Future Empire from Pre-History to Putin*, New York, St. Martin's Press, 2005, p. 217.
- 7 Ibid., p. 219.
- 8 Christopher Catherwood, *Making War in the Name of God*, New York, Kensington Publishing, 2007, p. 65-66.
- 9 Roger Bartlett, *A History of Russia*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 74.
- 10 Ibid.
- 11 Jason Goodwin, *Lords of the Horizons: A History of the Ottoman Empire*, Londres, Chatto and Windus, 1998, p. 243.
- 12 Bartlett, p. 109.
- 13 David Wetzel, *The Crimean War*, New York, Columbia University Press, 1985, p. 25.
- 14 Ibid., p. 26-27.
- 15 Efraim Karsh et Inari Karsh, *Empires of the Sand: The struggle for Mastery of the Middle East, 1780-1923*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1999, p. 19.
- 16 Ibid., p. 21.
- 17 Ibid., p. 23-26.
- 18 Virginia H. Aksan, *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire besieged*, Harlow (R.-U.), Pearson, 2007, p. 12.
- 19 Wetzel, p. v.
- 20 Geoffrey Hosking, *Russia and the Russians: A History*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 315.
- 21 Bruce W. Menning, *Bayonets Before Bullets: The Imperial Russian Army 1861-1914*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1992, p. 52.
- 22 Longworth, p. 221.
- 23 Hosking, p. 315; Longworth, p. 222.
- 24 Lieven, p. 149.
- 25 Menning, p. 52.
- 26 Longworth, p. 222.
- 27 Hosking, p. 316.
- 28 Longworth, p. 222.
- 29 Frank, p. 5.
- 30 Hosking, p. 313.
- 31 Longworth, p. 220.
- 32 Menning, p. 51; Longworth, p. 220.

SECTION 1.2

- 33 Hosking, p. 316.
- 34 Longworth, p. 219.
- 35 Lieven, p. 134.
- 36 Hosking, p. 313.
- 37 Ibid.
- 38 Longworth, p. 220.
- 39 Hosking, p. 314.
- 40 Frank, p. 273.
- 41 Ibid.
- 42 Ibid., p. 275.
- 43 Hosking, p. 314 – de « Dnevnik pisatelja », avril 1877 dans *Polnoe sobranie sochinenii*, vol 25, n° 100.
- 44 Frank, p. 277.
- 45 Ibid., p. 273.
- 46 Fedor Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, traduction, Kyra Sanine, Paris, Éditions Garnier Frères, 1969, p. 333-334.
- 47 Aksan, p. 4.
- 48 Lieven, p. 144.
- 49 Aksan, p. 3.
- 50 Ibid., p. 4.
- 51 Ibid., p. 285.
- 52 Ibid., p. 15.
- 53 Lieven, p. 137.
- 54 Ibid., p. 137, 144.
- 55 Ibid., p. 153.
- 56 Ibid.

DE LA COEXISTENCE AU CONFLIT : LES MARONITES ET LES DRUZES DANS LE LIBAN DU XIX^E SIÈCLE

Sylvain Therriault

Au milieu du XIX^e siècle, dans le territoire connu actuellement sous le nom de Liban, une série de conflits surgissent dans la région qui finiront par entraîner des affrontements violents entre une secte chrétienne, appelée les Maronites, et une secte musulmane, les Druzes. Une succession d'événements donnent lieu à trois périodes d'affrontements entre les deux sectes (les soulèvements de 1820, de 1840 et de 1857), qui à leur tour mènent aux massacres de 1860¹. Il existe un lien très étroit entre ces conflits et la rencontre du colonialisme européen et de la modernisation de l'Empire ottoman². Craignant que la concurrence entre les grandes puissances permette aux Maronites de renforcer leur source d'influence et étant donné les tensions sectaires persistantes, les Druzes lancent une attaque contre les Maronites au Mont-Liban en 1860. Si le conflit au Mont-Liban est d'origine politique, les forces religieuses en expansion attisent davantage le conflit. Divers facteurs des hostilités – politique, religion et influences extérieures – se combinent pour déclencher les conflits civils. Bien que les différents groupes vivent relativement en paix, la participation croissante des membres du clergé maronite à la politique locale ainsi que la piètre administration de l'Empire ottoman d'occupation et l'ingérence des pays européens concurrents finissent par mener à des affrontements qui deviennent extrêmement violents.

Au XIX^e siècle, l'Empire ottoman règne sur la région connue aujourd'hui sous le nom de Syrie et de Liban. Ensemble, ces territoires constituent la grande province de la Syrie. Dans cette province, il y a la petite région administrative du Mont-Liban, une chaîne de montagnes élevées située sur la côte est de la Méditerranée. Au carrefour historique de multiples empires et axes commerciaux, le Mont-Liban accueille une population diverse qui compte des groupes religieux de diverses traditions religieuses³. Les Ottomans ont conquis la Syrie en 1516 et ont continué à régner jusqu'à la dissolution de l'Empire ottoman en 1918⁴. Les Ottomans administrent la région selon les coutumes féodales, d'après ce qu'ils appellent le système de l'*iqṭāʿ*⁵. Ce système consiste en des districts subdivisés en fiefs, où des familles féodales exercent l'autorité politique, les *muqāṭaʿjis* ou cheiks. Un émir, reconnu comme l'autorité suprême, gouverne le Mont-Liban. Les rôles importants de l'émir consistent à servir d'arbitre entre les *muqāṭaʿjis*, d'unificateur et de médiateur en ce qui concerne les intérêts régionaux et à maintenir l'allégeance à l'Empire ottoman⁶. L'émir délègue la responsabilité de la collection des impôts, du maintien de l'ordre et du pouvoir judiciaire aux *muqāṭaʿjis*⁷.

SECTION 1.3

Trois éléments des *iqtâs* au Mont-Liban sous le premier régime ottoman ne sont pas caractéristiques des *iqtâs* dans d'autres régions sous l'occupation des Ottomans. Premièrement, les districts ne sont pas organisés en fonction de fiefs militaires, et aucune fonction militaire n'est prévue. Ailleurs les *iqtâs* ottomans comptent des villes de garnison militaire où les émirs vivent et exercent leurs fonctions. Au Mont-Liban, l'émir vit dans son domaine rural et entretient des contacts étroits avec ses *muqâta'jis* et leurs administrés. La loyauté n'est pas fondée sur la coercition militaire, mais sur la bonne volonté des dirigeants et des administrés⁸. Il est essentiel de mentionner que cette allégeance politique n'est pas sectaire ou fondée sur la religion. Selon Samir Khalaf, « le *muqâta'ji* dirige habituellement des districts mixtes sur le plan religieux. Deuxièmement, les nominations des *muqâta'jis* sont héréditaires et, par conséquent, le pouvoir demeure au sein de la même famille. Troisièmement, les *muqâta'jis* jouissent d'une grande indépendance comparativement à leur équivalent à l'extérieur du Mont-Liban, et leurs fonctions s'apparentent davantage à celles des chefs féodaux autonomes qu'à celles des dirigeants dans la hiérarchie ottomane. Ils exercent aussi d'immenses pouvoirs dans leurs fiefs. Les Ottomans surveillent les événements, mais ils laissent (en général) la région s'administrer tout en continuant de lever un tribut annuel⁹.

Alors que la population de la Montagne est presque entièrement arabe, les gens sont de diverses confessions religieuses. La plupart sont chrétiens ou musulmans de sectes différentes. Au XIX^e siècle, les deux principales sectes sont les Druzes et les Maronites. Les Maronites sont des chrétiens de confession uniate de l'Église catholique, dont la confession remonte au VIII^e siècle¹⁰. Les Maronites deviendront connus sous le nom de « patriarches du Liban », où ils sont concentrés. Leurs membres « estiment qu'ils forment une communauté unique, qui se distingue par leur religion et leur culture, du monde arabe à prédominance musulmane »¹¹.

Le mouvement druze, apparu au début du XI^e siècle, se définit comme un mouvement islamique qui tire ses origines de la secte musulmane chiite¹². D'autres groupes islamiques ne considèrent pas les Druzes comme des musulmans, toutefois, en raison de leurs pratiques et de leurs croyances très différentes¹³. La connaissance et la pratique de la foi sont secrètes, et la société est fermée hermétiquement depuis la fin de l'appel religieux, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune activité missionnaire, aucun prosélytisme, aucun rituel public et, enfin, aucun mariage à l'extérieur de la communauté. La communauté est essentiellement fermée aux étrangers, et il n'y a aucune possibilité de conversion¹⁴. Compte tenu de cet ensemble de croyances et de pratiques, il n'est pas surprenant que la solidarité des Druzes revête une grande valeur.

Jusqu'au début du XIX^e siècle, les Druzes et les Maronites vivent en harmonie¹⁵. Ces excellentes relations expliquent probablement l'autonomie dont jouissent les *muqâta'jis*. En réalité, les Maronites et les Druzes maintiennent un réseau d'alliances au sein de leurs chefs de clan qui font passer la loyauté envers ces alliances avant la loyauté envers la secte, le village ou le district¹⁶. Cet arrangement favorise la paix, et les Ottomans ne voient probablement pas beaucoup

la nécessité de s'ingérer dans un domaine où règne depuis longtemps la diversité et où il existe une tolérance générale à l'égard des différences religieuses et culturelles tant qu'ils peuvent percevoir des impôts et lever un tribut¹⁷.

Outre l'harmonie générale entre les sectes, il y a la stabilité relative offerte par la forte stratification des élites féodales au sein de chaque secte et des familles. Le prestige et le pouvoir sont répartis de manière éparse sur le plan horizontal et profondément sur le plan vertical entre les parents¹⁸. Les villages sont conçus en fonction des liens de parenté. De toute évidence, un tel arrangement entre les nobles permet d'imposer la loyauté et de réduire au minimum la concurrence latérale. Les familles font probablement face rapidement aux questions internes. Il y a un facteur qui contribue à conserver la loyauté des roturiers : le prestige social n'est pas fondé sur la propriété, mais sur les droits héréditaires, autre anomalie des systèmes féodaux typiques¹⁹. Ce système héréditaire constitue à l'origine un privilège des Druzes, mais les émirs qui se succèdent finissent par octroyer les mêmes droits aux familles maronites²⁰.

Malgré l'occupation ottomane, le Mont-Liban établit de solides liens commerciaux avec les Européens, surtout pour le commerce de la soie²¹. Au fil du temps, la région devient aussi plus tributaire des importations européennes. La concurrence stratégique au Moyen-Orient entre l'Égypte, les grandes puissances européennes et l'Empire ottoman attire l'attention sur la Syrie et le Liban. Une brève invasion par l'Égypte au milieu du XIX^e siècle et l'intervention des puissances européennes aboutissent à l'établissement d'alliances temporaires entre les sectes libanaises et les grandes puissances, ce qui, en plus des intérêts commerciaux et des affinités chrétiennes avec les Maronites, finit par influencer sur l'harmonie entre les sectes du Mont-Liban²².

Le soulèvement de 1820

Abdallah Pasha, nouveau gouverneur nommé en 1819, exige un tribut exorbitant de l'émir du Mont-Liban, Amir Bashir. Même si Bashir refuse d'emblée, l'arrestation de ses sujets le force à abdiquer²³. Peu de temps après, les paysans des localités du Nord, surtout des Maronites, fomentent une rébellion efficace contre l'émir qui est obligé de s'exiler après ses tentatives infructueuses pour réprimer les soulèvements. La majorité druze du Sud choisit de ne pas participer aux émeutes parce que son cheik local, Béchir Joumblatt, contribue à réduire la majoration d'impôt exigée par Abdallah Pasha. Comme les paysans du Nord ne bénéficient pas d'un allègement fiscal, ils exigent une répartition plus équitable des prélèvements²⁴. Comme on ne tient pas compte de leurs exigences, le clergé maronite répond aux plaintes de la population et incite celle-ci à se révolter contre l'émir²⁵. Les émeutes se poursuivent jusqu'en 1821, et les Ottomans nomment à nouveau Bashir, qui finit par étouffer l'insurrection²⁶.

La réponse de la population à l'appel à l'action lancé par les membres du clergé maronite constitue une évolution importante dans la vie des paysans qui jusqu'alors ont promis d'être loyaux uniquement envers les cheiks et les émirs. Cet incident constitue également le premier

SECTION 1.3

indice que la population de la Montagne veut obtenir son indépendance de l'autorité ottomane; cependant, le manque d'enthousiasme des Druzes à l'égard d'une révolte contre leurs maîtres empêche des changements sociaux plus importants²⁷. En fait, une seule famille féodale druze appuie le soulèvement, et les autres demeurent loyales aux cheiks féodaux. Ces événements donnent aussi aux Maronites le courage de faire entendre davantage leur mécontentement et de jouer un rôle de premier plan dans la politique de la Montagne, ce qui menace l'ordre politique dominé par les Druzes²⁸. Cela entraîne d'autres changements dans les relations entre les Druzes et les Maronites, notamment des frictions sectaires.

Le soulèvement de 1840

Sous Ibrahim Pasha, l'Égypte envahit le Liban et la Syrie et occupe ceux-ci de 1831 à 1840. Assumant l'administration de la province ottomane, Pasha établit un ordre politique extrêmement centralisé en abolissant le gouvernement autonome féodal du Liban. La réforme du système financier, les modifications du régime foncier, l'accent mis sur le commerce étranger et, en particulier, la création d'un solide appareil de sécurité contribuent à rompre l'équilibre fragile dans la Montagne²⁹. Les Ottomans n'avaient jamais vu la nécessité de placer une garnison au Mont-Liban et la conscription était rare, même si c'était courant ailleurs dans l'Empire ottoman. Toutefois, les Égyptiens, qui craignent probablement une agression des Ottomans, établissent des garnisons pour protéger leurs nouveaux territoires.

Les Druzes, en particulier, souffrent de ce bouleversement. Les Égyptiens tentent d'enrôler le personnel druze dans leur armée, car les Druzes ont la réputation d'être des guerriers terribles et impitoyables, ce qui provoque trois réactions dans la société druze. Bon nombre quittent le Mont-Liban et regagnent leurs refuges historiques en Syrie où Pasha n'exerce pas un contrôle. D'autres se convertissent à la foi chrétienne, surtout au protestantisme par suite des efforts des missionnaires anglicans britanniques. Les autres fomentent une rébellion qui mène à un soulèvement général contre les autorités égyptiennes en 1838³⁰.

En raison de la résistance druze, Pasha et l'émir Bashir, qui s'est rangé du côté des Égyptiens, s'assurent que les communautés druzes ne bénéficient pas de l'économie en expansion et réduisent leur capacité de se soulever contre les autorités. Les dirigeants druzes sont marginalisés et leurs propriétés sont saisies alors que leurs partisans sont désarmés³¹. Rompant avec la tradition du non-alignement dans la Montagne, les chrétiens s'allient aux Égyptiens qui, à leur avis, favorisent l'égalité entre les chrétiens et les musulmans. Après que Bashir eut recruté des chrétiens pour réprimer le soulèvement des Druzes, ces derniers manifesteront une hostilité permanente à l'égard de leurs frères chrétiens³².

Au lieu de mettre à profit la loyauté des Maronites, Pasha décide de les désarmer après avoir réprimé la rébellion des Druzes même s'il a promis de ne pas le faire lorsqu'il a lancé un appel aux combattants maronites³³. En 1840, de nouveau appuyés par l'Église, les Maronites

changent d'allégeance et décident de résister aux Égyptiens qui leur demandent de désarmer et leur imposent un impôt élevé³⁴. À la faveur d'une brève alliance, les Maronites et les Druzes se révoltent contre les autorités égyptiennes. Les émissaires britanniques poussent les insurgés à agir et les aident à s'armer contre les occupants égyptiens. Cela incite d'autres sectes musulmanes et chrétiennes à combattre les Égyptiens³⁵.

La révolte ne remporte pas de succès, et Pasha (aidé par Bashir) réprime l'insurrection. Le succès de l'Égypte menace le fragile équilibre stratégique entre l'Europe et l'Empire ottoman. L'imposition par l'Égypte d'un blocus au Mont-Liban est la goutte qui fait déborder le vase aux yeux des grandes puissances, qui ont l'intention d'empêcher l'expansion de l'Égypte au détriment de l'Empire ottoman. En vertu du Traité de Londres de juillet 1840, les forces britanniques, autrichiennes et ottomanes débarquent sur la côte libanaise pour appuyer l'insurrection locale. L'intervention force l'Égypte à quitter la Syrie et le Mont-Liban et permet à ceux-ci de retourner sous le régime ottoman³⁶.

Les événements précurseurs des massacres de 1860

Le départ des Égyptiens n'a pas apporté la paix au Mont-Liban, toutefois : « En rétrospective, il était inévitable que les hostilités persistent entre les Maronites dominants aidés de leurs puissants alliés français et du Vatican et les Druzes récemment dépossédés, qui espéraient bénéficier du soutien des Britanniques et des Ottomans pour reprendre leur place antérieure »³⁷. Les Druzes continuent de se considérer comme des victimes et ils combattent tout signe indiquant que les autorités ou les Maronites les exploitent. En particulier, les Druzes revenant d'exil après l'ère des Égyptiens constatent que les autorités ou des chrétiens se sont emparés de leurs biens³⁸. De plus, les notables druzes rejettent la participation croissante de l'Église maronite dans la politique libanaise³⁹. En 1841, des différends concernant les terres et la fiscalité dégénèrent en violents affrontements entre les Maronites et les Druzes. La vie pacifique traditionnelle dans les villages mixtes se transforme en sectarisme.

Sous la pression des puissances européennes, les Ottomans lancent des réformes impopulaires pour contrôler le Mont-Liban. Le plan européen, appelé Double Qaymaqamate, prévoit la scission du Mont-Liban en deux districts autonomes, le nord sous la direction d'un gouverneur maronite et le sud sous la direction d'un gouverneur druze⁴⁰. Le patriarche maronite s'y oppose en faisant valoir que les villages maronites du sud seront vulnérables à l'oppression des Druzes. Même si les Ottomans acceptent de nommer des Maronites comme représentants de chaque village, les Maronites du sud refusent d'obéir à un gouverneur druze. Le clergé maronite contribue à cette haine des Druzes en attisant encore une fois le sectarisme. Une guerre civile éclate en 1845. Lorsque les Ottomans interviennent pour mettre fin aux hostilités, ils favorisent la communauté druze et ne la désarment que partiellement⁴¹.

SECTION 1.3

Un autre effet de la nouvelle réforme est la perte par les élites libanaises de la plus grande partie de leur pouvoir. Les nobles maronites, en particulier, se battent entre eux pour maximiser le pouvoir qui leur reste au lieu d'offrir un leadership efficace à leurs collectivités. En 1858, le vide du pouvoir local qui en résulte amène les membres de la communauté maronite à demander des réformes, un allègement fiscal et le rétablissement de l'ordre social⁴². Comme on ne tient pas compte de leur appel, les Maronites se révoltent contre les nobles. Des attaques de ce genre se poursuivront jusqu'en 1860, et les villageois se livrent au pillage en exigeant que les élites renoncent à leur statut privilégié⁴³. L'Église maronite essaie de servir d'intermédiaire entre les parties, mais en vain⁴⁴. Ajoutant à la confusion, le chef des rebelles, Shahin, donne une dimension religieuse à la rébellion et accuse l'élite chrétienne de rejeter leurs croyances. Shahin s'en prend aussi à l'intégrité des Ottomans en revendiquant les droits supplémentaires des chrétiens⁴⁵.

La rébellion des paysans maronites ébranle l'ensemble de la Montagne. Il suffit d'une étincelle pour attiser le sectarisme. L'histoire montre qu'un incident isolé et sans importance survenu en août 1859 mènera aux massacres de 1860. Après que des parents ont pris parti dans une querelle entre des garçons maronites et druzes, les actes de violence se propagent aux villages de sectes opposées. Par la suite, les Maronites ont interprété les coups de mousquets tirés par bravade par les Druzes comme une provocation. Les réactions des Maronites provoquent des affrontements qui se soldent par des dizaines de morts. Pendant tout l'automne 1859 et l'hiver 1860, les Maronites et les Druzes commencent à organiser les hostilités. Alors que les Maronites condamnent bruyamment la situation, les Druzes se préparent tranquillement et établissent des contacts avec les autorités ottomanes. Au printemps, l'anxiété est telle que des familles chrétiennes quittent leurs villages en foule pour éviter le conflit imminent⁴⁶.

La guerre civile commence le 29 avril 1860 après que chaque côté eut attaqué les villages de l'autre⁴⁷. Ussama Makdisi décrit les événements :

Les événements de 1860 marquent un tournant décisif dans l'histoire moderne du Liban. En l'espace de quelques semaines entre la fin de mai et le milieu de juin, les communautés maronites et druzes s'affrontent au Mont-Liban dans une bataille visant à déterminer qui contrôlera et délimitera une bande de territoire montagneux au centre de la politique complexe concernant la question orientale. Les Druzes sortent vainqueurs. Toutes les villes maronites à portée des Druzes sont pillées, leurs populations massacrées ou obligées à s'enfuir. En juillet, les musulmans damascènes protestent au cours d'une émeute contre la détérioration des conditions économiques et massacrent plusieurs centaines d'habitants chrétiens de la ville. Les réactions ottomanes, locales et européennes associent inévitablement les deux événements⁴⁸.

Le conflit devient purement sectaire, les Druzes tuant les Maronites et les Maronites tuant les Druzes. Les Maronites ne coordonnent pas leur défense et, par conséquent, les Druzes

l'emportent grâce à leur offensive organisée. Avant que les Ottomans rétablissent l'ordre, les Druzes auront tué, selon les estimations, 10 000 Maronites⁴⁹.

Les puissances européennes croient que les massacres des Maronites ne sont qu'une attaque contre les chrétiens et elles blâment le gouverneur ottoman en raison de sa haine connue à l'endroit des chrétiens⁵⁰. Les autorités ottomanes n'interviennent à peu près pas pour mettre fin aux hostilités avant juin 1860. Lorsqu'elles finissent par envoyer des troupes, il est devenu évident qu'elles ont appuyé les Druzes. Même si elles n'ont pas attaqué les Maronites directement, les forces ottomanes n'ont pas toujours empêché les Druzes d'organiser des attaques contre les Maronites⁵¹. De toute façon, et malgré les préoccupations des Européens, ni les Ottomans, ni les Européens ne sont intervenus assez rapidement pour empêcher les massacres.

Que s'est-il passé au Mont-Liban?

Pourquoi les relations ancestrales et symbiotiques entre les Druzes et les Maronites ont-elles volé en éclats au XIX^e siècle? Le régime féodal stable du Mont-Liban s'est érodé au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Nommé par les Ottomans, le gouverneur Ahmad Pasha Al-Jazzar dirige la région d'une main de fer de 1775 à 1804. Sa manipulation de la politique et de l'économie locales dans la Montagne bouleversent considérablement le pouvoir féodal bien réglementé et traditionnellement autonome. Jazzar a effectivement la mainmise sur les terres agricoles et il augmente les impôts et les droits de douane sur tous les biens, souvent à son propre avantage. Non seulement gère-t-il l'économie locale, mais il manipule aussi les émirs druzes pour qu'ils deviennent des « instruments de l'oppression au nom des autorités turques »⁵². Pendant la même période, les Maronites appuient leur émir, Amir Bashir, premier émir maronite, qui s'oppose à Jazzar. Cet alignement sectaire entre des dirigeants opposés élève l'antagonisme à un niveau jamais vu auparavant, et non pour des raisons religieuses⁵³.

Alors que les Druzes ont depuis toujours été le principal partenaire dans la relation entre les Druzes et les Maronites, cela commence à changer à la fin du XVIII^e siècle. Au Mont-Liban, la population maronite grossit, et sa société devient plus riche, ce qui la rend plus confiante d'agir au niveau politique⁵⁴. Par ailleurs, le nombre de Druzes commence à diminuer, surtout parce qu'ils ont fui la conscription de l'Égypte dans les années 1830 et à cause de la conversion des Druzes au christianisme. Alors que les Maronites acceptent de nouveaux membres dans leur secte, la société religieuse druze fermée exacerbe probablement la disparité croissante entre le nombre de membres de chaque secte. Après le décès du gouverneur Jazzar en 1804 et la poursuite de leadership d'Amir Bashir, les relations entre les sectes s'améliorent. Bashir ne ménage aucun effort pour éliminer les sources de la rivalité, mais une nouvelle concurrence des sectes apparaît après le soulèvement de 1820, au moment où la culture maronite traditionnelle commence à s'éroder en partie à cause d'une décennie d'occupation égyptienne et de la jalousie des Ottomans à l'égard de l'ingérence européenne⁵⁵.

SECTION 1.3

Le clergé maronite exerce plus d'influence dans les affaires religieuses et politiques, ce qui érode davantage le régime féodal. Souvent motivé par les missionnaires et le personnel diplomatique français, le clergé maronite offre un leadership remarquable à la communauté et il encouragera les rébellions de 1820 et de 1840⁵⁶. On doit aussi à Amir Bashir l'accroissement de l'influence du clergé maronite, qu'il a cultivée tout en affaiblissant les *muqâta'jis* maronites⁵⁷. En raison de la nouvelle autonomie conférée aux Maronites, l'ordre monastique devient particulièrement dominant grâce à une communauté productive instruite qui œuvre dans de nombreux secteurs économiques. Les monastères ont également réussi à être soustraits aux impôts et aux prélèvements, ce qui leur permet d'amasser une fortune considérable. « À la fin du XVIII^e siècle, l'Église [maronite] est devenue l'organisme le plus important, le mieux organisé et le plus riche du Mont-Liban »⁵⁸. Le clergé maronite permet essentiellement aux paysans de se détacher de leur allégeance à leurs parents et aux familles féodales et d'établir plutôt des liens avec les intérêts collectifs et publics⁵⁹. Le rôle particulier des membres du clergé maronite pendant les massacres de 1860 n'est pas clair, toutefois, car les historiens libanais se contredisent. Selon Leila Fawaz, les membres du clergé maronite n'ont pas encouragé, contrairement à ce qu'ils ont fait pendant les soulèvements de 1820 et de 1840, la rébellion maronite de 1858 qui a entraîné les massacres de 1860. Cette guerre civile n'est pas un soulèvement contre les élites. Cette fois-ci, la violence est attribuable uniquement à la haine sectaire à laquelle les dirigeants religieux auraient essayé de mettre fin, mais sans succès⁶⁰. Selon Engin Akarli, les membres du clergé ont contribué dans une grande mesure à encourager le soulèvement des Maronites non seulement contre les élites druzes, mais aussi l'ensemble de la communauté⁶¹.

Si l'ordre social religieux nouveau permet aux Maronites de créer des institutions efficaces et dynamiques, il n'en est pas de même du régime féodal désuet des Druzes⁶². Les Druzes se sentent marginalisés par l'influence et le pouvoir croissants des Maronites. Les Druzes sont essentiellement victimes d'une crise interne. Les massacres de 1860 étaient une réaction extrême aux frustrations de plus en plus grandes et peut-être le résultat d'une profonde crise d'identité des Druzes. En termes de psychologie sociale, les Druzes ont probablement été victimes d'un changement d'identité, peut-être parce qu'ils ont subi la conquête des Maronites plus puissants, ce qui les a rendus plus vulnérables à la perpétration d'atrocités⁶³. Ervin Staub a conçu un modèle psychologique fondé sur le changement d'identité pour expliquer les origines d'un génocide et d'un massacre⁶⁴. Lorsqu'il se produit des changements sociaux rapides, comme un effondrement économique grave ou l'effondrement du système politique, les gens commencent à mettre en question leur identité et leur propre valeur. Ce scénario constitue une représentation indubitable de ce qui a transpiré dans la société druze avant les massacres. Enfin, pour remédier à la situation, les mêmes personnes modifient leurs normes (comme leurs valeurs morales), s'il y a lieu, pour éliminer la source des changements sociaux. Les Druzes ont considéré les Maronites comme la source des changements qui leur ont été imposés et, incapables de faire face à ces changements, ils se sont soulevés de manière violente contre les Maronites en réaction et par représailles.

Des intérêts extérieurs au Liban ont joué un rôle important dans la modernisation et le démantèlement du régime féodal libanais. Par exemple, au début des années 1840, les Maronites avaient noué des liens solides et permanents avec la France, tandis que les Druzes avaient établi des relations semblables avec les Britanniques⁶⁵. Comme l'explique Leila Fawaz, « les deux gouvernements ont commencé à considérer leurs minorités locales comme leurs clients et leurs protégés »⁶⁶. L'intervention européenne de 1840 qui a permis de défaire les Égyptiens leur a donné la force nécessaire pour imposer un changement politique aux Ottomans, dont le plus important a été la scission du Mont-Liban en nord maronite et en sud druze. Même si les villages sectaires sont demeurés mixtes dans toute la région, en plus de mettre fin au régime féodal libanais original, cette séparation des pouvoirs ne pouvait que favoriser la concurrence des sectes. Pour envenimer la situation, les Ottomans ont tenté de défendre leur pouvoir en ayant recours à « leurs stratagèmes de longue date consistant à inciter à la suspicion et à l'hostilité sectaires »⁶⁷. Le nouveau régime a échoué lamentablement et n'a fait que provoquer d'autres affrontements sectaires.

Christopher Catherwood a soutenu que les Ottomans recouraient à la répression et qu'ils étaient des conquérants musulmans des territoires chrétiens⁶⁸. Alors que les Ottomans avaient accordé une liberté relative aux chrétiens au Mont-Liban, les maîtres n'étaient pas prêts à leur permettre de créer une source d'influence dans les territoires ottomans. Effectivement, pendant les affrontements de 1841, les forces ottomanes seront discrètement encouragées à appuyer les Druzes⁶⁹. Les intrusions politiques par les puissances européennes et leurs nouvelles relations avec les Maronites constituaient aussi une menace pour le pouvoir local ottoman. Malgré cette menace, les puissants États européens ont exercé des pressions sur les Ottomans, qui ont entrepris les réformes nécessaires pour démontrer leur détermination de régner sur le Mont-Liban. Délaissant le régime féodal décentralisé traditionnel, les Ottomans ont centralisé graduellement le pouvoir et sont devenus plus autocratiques dans leur gouvernance⁷⁰. Par conséquent, le régime féodal ancestral autonome libanais s'est désintégré de haut en bas.

Conflit sectaire et identité religieuse

À partir du moment où l'Empire ottoman a occupé pour la première fois le Liban au XVI^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les Maronites et les Druzes ont entretenu des relations relativement pacifiques. Le régime féodal autonome et non militaire dont jouissaient les Libanais était unique au sein de l'Empire ottoman et il a empêché la rivalité sectaire de s'embraser malgré les possibilités de confrontation. Les conflits sectaires entre les Druzes et les Maronites ont surgi lorsque l'ancien régime féodal d'allégeance à une élite hiérarchique (où la lignée séculaire plutôt que l'affiliation religieuse prévalait) s'est effondré et que la loyauté envers les sectes l'a remplacé. Ce changement a été rendu possible par les contacts croissants avec les puissances européennes et le manque de discernement de l'Empire ottoman. La combinaison de l'activité culturelle européenne et de l'activité missionnaire chrétienne au sein de la population indigène

SECTION 1.3

et la complaisance inhérente au recours des Ottomans aux liens ténus de la loyauté féodale ont amené les habitants du Mont-Liban à tirer parti des deux puissances impériales « en se déclarant les protégés de l'Europe et les sujets loyaux des Ottomans »⁷¹. Cette opposition entre des intérêts divergents n'a pas pu être maintenue longtemps.

Dans ce contexte, l'influence croissante des dirigeants religieux maronites et la création par ceux-ci d'institutions non féodales efficaces et modernes ont constitué une menace pour l'ordre social et religieux traditionnel druze, qui a continué de se retrancher dans le régime féodal et qui est devenu désuet dans la civilisation industrielle engendrée par la culture européenne dans le monde entier. Le conflit entre les Maronites et les Druzes n'avait rien à voir avec les religions des deux groupes; leurs religions ont servi à identifier le groupe social particulier auquel ils appartenaient, tout comme la langue, les coutumes et le groupe ethnique servent à déterminer les caractéristiques des groupes dans d'autres contextes. Il ne fait aucun doute que le clergé maronite s'est fondé sur la foi chrétienne pour défendre ses adeptes, mais qu'il avait aussi des ambitions politiques; ce sont ces ambitions politiques, manipulées par les puissances impériales extérieures qui visaient à contrôler la région, qui ont créé le point d'embrassement du conflit. Pour les Druzes traditionnels et isolés, le changement est devenu intolérable, et l'emploi des armes contre les Maronites a été une solution de dernier recours.

Lectures suggérées

- ABRAMS, DOMINIC ET MICHAEL HOGG. *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Process*, New York, Routledge, 1988.
- AKARLI, EGIN D. *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- ASHMORE, RICHARD, LEE JUSSIM ET DAVID WILDER. *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, New York, Oxford University Press, 2001.
- BETTS, ROBERT B. *The Druze*, Londres, Yale University Press, 1988.
- BROADHEAD, PHILIP ET DAMIEN KEOWN. *Can Faiths Make Peace? Holy Wars and the Resolution of Conflicts*, New York, I.B. Tauris, 2007.
- BREAKWELL, GLYNIS. *Threatened Identities*, New York, John Wiley & Sons, 1983.
- CATHERWOOD, CHRISTOPHER. *Making War in the Name of God*, New York, Citadel Press, 2007.
- FAWAZ, LEILA T. *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley, University of California Press, 1994.

- FISK, ROBERT. *La grande guerre pour la civilisation : l'Occident à la conquête du Moyen-Orient, 1979-2005*, Paris, La Découverte, 2005.
- FURSETH, INGER ET PAL REPSTAD. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, Burlington, Ashgate, 2006.
- HARIK, ILIYA. *Politics and Change in a Traditional Society, Lebanon: 1711-1845*, Princeton, Princeton University Press, 1968.
- HITTI, PHILIP K. *Origins of the Druze People and Religion*, Beyrouth, Liban, Saqi Books, 2008.
- HOURANI, ALBERT. *Histoire des peuples arabes*, Paris, Éd. du Seuil, 2007.
- KHALAF, SAMIR. *Persistence and Change in 19th Century Lebanon: A Sociological Essay*, Beyrouth, Liban, American University of Beirut, 1979.
- KHALAF, SAMIR. *Lebanon's Predicament*, New York, Columbia University Press, 1987.
- KHALIFAH, BASSEM. *The Rise and Fall of Christian Lebanon*, Toronto, York Press, 2001.
- KHURI, FUAD I. *Being a Druze*, Beyrouth, Liban, Druze Heritage Foundation, 2004.
- LONGRIGG, STEPHEN H. *Syria and Lebanon under French Mandate*, Londres, Oxford University Press, 1958.
- MAKDISI, USSAMA. *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- _____. « After 1860: Debating Religion, Reform, and Nationalism in the Ottoman Empire », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, n° 4 (2002), p. 601-617.
- MARTY, M. *When Faiths Collide*, Malden, Blackwell Publishing, 2005.
- MISHAQA, MIKHAYIL. *Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder: The History of the Lebanon in the 18th and 19th Centuries*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- MOOSA, MATTI. *The Maronites in History*, New York, Syracuse University Press, 1986.
- MORTIMER, EDWARD. *Faith and Power: The Politics of Islam*, New York, Vintage Books, 1982.
- SURAIYA FAROQHI. *The Ottoman Empire and the World Around It*, New York, I. B. Tauris, 2006.
- UNITED STATES, DEPARTMENT OF THE ARMY. *Lebanon: A Country Study*, Washington (DC), US Government Printing, 1989.
- ZIADEH, NICOLA. *Syria and Lebanon*, Londres, Ernest Benn Limited, 1957.

SECTION 1.3

Notes

- 1 Samir Khalaf, *Lebanon's Predicament*, New York, Columbia University Press, 1987, p. 30-40.
- 2 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism : Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, University of California Press, 200, p. xi.
- 3 Leila T. Fawaz, *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley, University of California Press, 1994, p.10-13.
- 4 Ibid., p. 10.
- 5 Khalaf, p. 24.
- 6 Fawaz, p. 16.
- 7 Khalaf, p. 24.
- 8 Iliya Harik, *Politics and Change in a Traditional Society, Lebanon: 1711- 1845*, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 25.
- 9 Khalaf, p. 25.
- 10 Matti Moosa, *The Maronites in History*, New York, Syracuse University Press, 1986, p. 22.
- 11 Ibid., p. 2.
- 12 Robert B. Betts, *The Druze*, Londres, Yale University Press, 1988, p. 7-9.
- 13 Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, Vintage Books, 1982, p. 49.
- 14 Fuad I. Khuri, *Being a Druze*, Beyrouth, Liban, Druze Heritage Foundation, 2004, p. 26.
- 15 Khalaf, p. 29.
- 16 Fawaz, p. 17.
- 17 Stephen H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, Londres, Oxford University Press, 1958, p. 21.
- 18 Khalaf, p. 28.
- 19 Ibid.
- 20 Fawaz, p. 16.
- 21 Khalaf, p. 27.
- 22 Egan D. Akarli, *The Long Peace : Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley, University of California Press, 1993, chapitre 1.
- 23 Khalaf, p. 31.
- 24 Akarli, p. 19.
- 25 Ibid., p. 20.
- 26 Fawaz, p. 20.
- 27 Khalaf, p. 35.
- 28 Fawaz, p. 20.
- 29 Khalaf, p. 35.
- 30 Betts, p. 77.
- 31 Akarli, p. 24.
- 32 Fawaz, p. 21.
- 33 Khalaf, p. 36.
- 34 Akarli, p. 24.
- 35 Fawaz, p. 21.

- 36 Khalaf, p. 38.
- 37 Betts, p. 78.
- 38 Khalaf, p. 57.
- 39 Makdisi, p. 63-64.
- 40 « United States, Department of the Army », *Lebanon : A Country Study*, Washington (DC), US Government Printing, 1989, p. 14-15.
- 41 Moosa, p. 285.
- 42 Makdisi, p. 96.
- 43 « United States, Department of the Army, p. 15.
- 44 Makdisi, p. 96.
- 45 Ibid., p. 108.
- 46 Fawaz, p. 45-46.
- 47 Moosa, p. 286.
- 48 Ussama Makdisi, « After 1860 : Debating Religion, Reform and Nationalism in the Ottoman Empire », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, n° 4, 2002, p. 601.
- 49 « United States, Department of the Army », p. 16.
- 50 Moosa, p. 286.
- 51 Fawaz, p. 57-61.
- 52 Kahlaf, p. 30.
- 53 Moosa, p. 284.
- 54 Ibid.
- 55 Longrigg, p. 21.
- 56 Ibid.
- 57 Fawaz, p. 19.
- 58 Harik, p. 116.
- 59 Khalaf, p. 34.
- 60 Fawaz, p. 49.
- 61 Akarli, p. 29.
- 62 Ibid., p. 25.
- 63 Richard Ashmore, Lee Jussim et David Wilder, (dir.), *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 8.
- 64 E. Staub, « Individual and Group Identities in Genocide and Mass Killing », dans Ashmore et coll. (dir.), p. 160-166.
- 65 Fawaz, p. 23.
- 66 Ibid., p. 22.
- 67 Khalaf, p. 59.
- 68 Christopher Catherwood, *Making War in the Name of God*, New York, Citadel Press, 2007, p. 68.
- 69 Khalaf, p. 58.
- 70 Ibid., p. 6.
- 71 Makdisi, *Culture*, p. 12.

LA RELIGION ET LE TERRITOIRE : LE MONT DU TEMPLE

Becky Weisbloom

Le croisement de la religion et de la géographie, du sacré et du profane, peut avoir des conséquences politiques réelles et actuelles. Considéré comme le croisement du matériel et du spirituel, le territoire n'est pas seulement un lieu; c'est un symbole de l'identité, un espace sacré qui incarne simultanément des réalités physiques et spirituelles. Cette identité peut être fondée sur un mythe religieux, un fait historique, l'emplacement géographique de la patrie ancienne d'un pays ou un attachement au sacré, indépendamment des questions plus terre-à-terre relatives à la géographie sociale et politique. Qu'ils soient religieux ou profanes, ces facteurs influent sur l'image de soi personnelle et nationale et peuvent donc être manipulés à des fins politiques.

Bien qu'une question aussi complexe que le conflit israélo-palestinien soit difficile à comprendre en raison des subtilités des relations entre la religion et l'identité, en mettant l'accent sur un lieu, le Mont du Temple, il est possible de comprendre la complexité de la formation de l'identité nationale en jeu. Le Mont du Temple est un symbole de la nature complexe du conflit israélo-palestinien parce qu'il fait partie intégrante de la formation de l'identité nationale. Son histoire, sa géographie et son importance politique sont imprégnées des divergences qui ont surgi au fil des siècles. L'un des conflits les plus récents qui ont eu lieu au sujet de cet endroit a été l'Intifada Al-Aqsa qui a commencé en septembre 2000. Le seul fait qu'un homme politique israélien ait visité ce lieu, considéré comme saint par les juifs et les musulmans, est devenu le catalyseur d'un conflit qui a depuis lors coûté la vie à des milliers de personnes.

Dans la plupart, sinon la totalité, des religions, certains objets ou lieux sont considérés comme sacrés par rapport aux objets profanes quotidiens. Les espaces sacrés sont désignés comme étant « une ouverture au sacré ou au divin, un lieu où la communication avec le pouvoir sacré est rendue possible »¹. Mircea Eliade a décrit ce phénomène comme un « *axis mundi*, le centre du monde...autour duquel, d'un point de vue symbolique, le monde tourne »². Certaines religions, comme le judaïsme rabbinique, en font une interprétation littérale et croient que leur *axis mundi*, le site du Mont du Temple à Jérusalem, est le centre du monde. La légitimité de ces endroits a souvent une désignation divine. Par conséquent, ils en viennent à revêtir une importance incontestable, et leur statut n'est pas négociable.

Le Mont du Temple/noble Sanctuaire revêt de toute évidence une grande importance dans l'identité nationale des Israéliens et des Palestiniens. Le lien que ce lieu saint établit entre le

SECTION 1.4

sacré et le profane confère une légitimité à la lutte nationale. Les deux parties au conflit croient qu'elles ne peuvent pas accéder à la plénitude sans exercer leur souveraineté sur leur lieu saint. Le fait que le gouvernement israélien ait un droit de regard sur le noble Sanctuaire accentue le pouvoir administratif qu'il exerce sur le peuple palestinien. La nature sacrée de l'endroit a acquis une signification politique dans le domaine du profane et témoigne de l'équilibre délicat entre le sacré et le profane, la religion et la politique.

Identité et espace sacré

Dans la religion juive, l'Arche d'Alliance de Dieu, qui se trouvait au centre du temple sur le mont Sion à Jérusalem, est considérée comme la fondation du monde. L'importance du Mont du Temple pour le judaïsme remonte à l'époque d'Abraham, lorsque Dieu ordonna le sacrifice de son fils, Isaac. Le sacrifice d'Isaac devait avoir lieu au mont Moriah, renommé par Abraham « Yeru Shalem »³. Ce lieu, selon 2 Samuel 24:16, était l'endroit où Dieu ordonna à l'ange, qui étendait sa main sur Israël pour le ravager, de la retirer⁴. Cela épargna le reste des Israélites d'un fléau qui avait tué des dizaines de milliers de personnes. Par conséquent, le roi David détermina que l'emplacement était saint et il l'acheta afin de le consacrer à Dieu. On dit que lorsque le premier temple a été construit sous le règne du roi Salomon, la présence divine était indiquée par un nuage qui remplissait la maison de Dieu⁵. Cet endroit devint le lieu de culte des israélites, car il s'agissait d'un endroit où ils pouvaient rendre hommage à Dieu. Même si le public ne pouvait pas entrer dans le sanctuaire, c'était le lieu où ils pouvaient se rapprocher le plus de Dieu pendant leur vie terrestre. Il constituait la base spirituelle sur laquelle le judaïsme du Temple a prospéré. Même après la destruction du deuxième Temple en 70 de l'ère chrétienne, cet endroit a continué d'être le lieu le plus sacré du judaïsme. Les juifs font leurs prières en direction de Jérusalem, orientés vers l'endroit où l'Arche se trouvait⁶.

L'emplacement du Temple est passé successivement des païens, aux Romains et aux musulmans pendant le siècle qui a suivi sa destruction. Selon les historiens, le lieu a été reconnu comme sacré par les diverses religions; un lieu saint consacré à Jupiter a été construit par les Romains, une petite église a été érigée par sainte Hélène et les musulmans ont construit la mosquée du Dôme du rocher et la mosquée al-Aqsa sur le Mont du Temple. Cependant seuls les juifs considèrent cet endroit comme leur *axis mundi*. Le lieu le plus sacré de l'islam est la Kaaba à la Mecque et, dans le cas des chrétiens, il s'agit du lieu de la crucifixion de Jésus sur le Golgotha ou Calvaire, où se trouve maintenant l'église du Saint-Sépulcre. Les fidèles des trois religions croient que Jérusalem est l'endroit où Adam a été créé par Dieu et inhumé; toutefois, seuls les chrétiens et les juifs considèrent ce lieu comme le centre du monde⁷.

Ces lieux sont sacrés parce qu'ils contrastent avec le profane et permettent de sortir du « chaos de l'ordinaire »⁸. Il y a des rituels observés aux divers lieux saints sur le Mont du Temple qui rompent avec la coutume. Par exemple, tous les visiteurs doivent être vêtus avec modestie;

les hommes et les femmes mariées doivent se couvrir la tête au mur de l'Ouest, et les femmes doivent porter un *hijab* dans les mosquées. Les visiteurs doivent enlever leurs chaussures avant d'entrer dans les mosquées et, dans certains secteurs, ils ne peuvent pas prendre des photographies. Les femmes et les hommes sont séparés pour la prière dans les mosquées et au mur de l'Ouest. Ces pratiques visent à respecter le caractère sacré de ces lieux et contrastent clairement avec l'aspect profane de la vie quotidienne. Les fidèles se rendent dans ces endroits afin de se rapprocher de Dieu, de vivre une expérience religieuse et de donner un sens à leur vie. Ce sentiment du sacré est extrêmement puissant et fait partie intégrante de l'identité religieuse. Contrôler ses lieux saints équivaut à contrôler l'accès à Dieu et à la grâce de Dieu. C'est pourquoi il est très difficile de soustraire la religion à ce qui semble être une lutte politique au sujet du territoire et au nationalisme.

L'idée que l'identité puisse être tributaire des croyances religieuses est un concept évident, mais complexe. Selon Eliade, l'*axis mundi* « sert d'élément de définition pour une personne religieuse »; il s'agit de l'endroit où l'on acquiert ses valeurs et ses croyances⁹. Lorsque la religion sert de base à une personne ou à un système de valeurs, elle fait partie intégrante de son identité. L'idée de l'ethnicité-identité dans le cas de l'identité nationale des Israéliens et des Palestiniens est fondée sur le concept de la religion-ethnicité¹⁰. Israël est un pays composé de personnes d'origines diverses, qui n'ont en commun que leur appartenance religieuse comme juifs. Par conséquent, il est naturel que l'identité nationale des Israéliens soit fondée sur la culture et les valeurs juives. Selon Roger Friedland et Richard D. Hecht, aux yeux de tous les juifs (et non des seuls Israéliens), Jérusalem est le « centre de leur mouvement nationaliste »¹¹. Comme l'explique D. Baly, « aucun juif, chrétien ou musulman sérieux ne peut examiner [les revendications territoriales concernant Jérusalem] sans la plus profonde des émotions. Cette question est liée à tout ce qui fait de lui ce qu'il est et il croit que, sans cette ville, il n'a pas d'identité »¹². Par conséquent, une approche qui exclut la religion et les lieux sacrés comme facteur est insatisfaisante pour la détermination des fondations de l'identité nationale des Israéliens et des Palestiniens. Israël est le foyer d'un nombre disproportionné de juifs religieux; il est donc logique qu'ils veuillent demeurer à Jérusalem afin de « vivre le plus près possible du Centre du Monde »¹³. Par conséquent, Jérusalem est l'endroit où les juifs se regroupent. En Israël, aujourd'hui, le Parlement (*Knesset*) est situé à Jérusalem, la capitale, et il est au centre de la vie politique. Le croisement du profane et du sacré, de la religion et de la politique, s'estompe à Jérusalem et façonne l'identité nationale israélienne.

Le deuxième groupe ethnique en importance en Israël se compose des Palestiniens, connus sous le nom d'Israéliens arabes à cause uniquement de leur citoyenneté. Même s'il y a une minorité chrétienne arabe, on présume généralement qu'un Israélien arabe est musulman. Ils ne correspondent pas à l'image qu'on a d'un nationaliste israélien, mais ils partagent un profond attachement au lieu saint le plus important d'Israël. Les musulmans désignent le Mont du

SECTION 1.4

Temple sous le nom de noble Sanctuaire (*al-Haram ash-Sharif*), et le complexe comprend la mosquée al-Aqsa ainsi que la mosquée du Dôme du rocher. La Kaaba à la Mecque sert d'*axis mundi* aux musulmans, cependant, malgré leur croyance dans le caractère sacré du noble Sanctuaire. Les musulmans souscrivent à bon nombre des mêmes mythes religieux que les juifs et les chrétiens; ils croient donc que Dieu a demandé à Abraham de sacrifier son fils à cet endroit. Dans la version musulmane, Dieu a demandé à Abraham de sacrifier Ismaël, et non Isaac, et il a construit la première mosquée à cet endroit. Après que le prophète Mahomet eut introduit l'islam, les prières (*qibla*) ont été dirigées vers Jérusalem, et non La Mecque, où les personnes du pays rendaient hommage à leur panthéon de divinités¹⁴. Après que le peuple juif eut rejeté Mahomet et ses idées, les *qibla* ont été faites en direction de La Mecque.

Un autre récit qui fait ressortir l'importance de Jérusalem pour l'islam se trouve dans le *hadith*, qui est le recueil des actes et paroles de Mahomet. Il est fondé sur le premier verset du *sūra* (chapitre) appelé les « Enfants d'Israël » : « Gloire et pureté à Celui qui de nuit, fit voyager son serviteur [Mahomet], de la Mosquée Al-Haram à la Mosquée Al-Aqsa dont nous avons béni l'alentours, afin de lui faire voir certaines de nos merveilles. C'est Lui, vraiment, qui est l'Audient, le Clairvoyant »¹⁵. Le récit porte sur le voyage du prophète Mahomet qui, selon la tradition, est le suivant : Une nuit, l'archange Gabriel apporta à Mahomet une bête appelée *bouraq*, qui est semblable à un cheval, mais qui a des ailes¹⁶. Il les transporta de la Kaaba à La Mecque à la mosquée la plus éloignée à Jérusalem, et de là, il monta au ciel. Le fait que cet endroit ait été choisi pour l'ascension du prophète Mahomet au ciel en fait un genre d'*axis mundi*, car le ciel et la Terre sont reliés. Par conséquent, même si en 622 de l'ère chrétienne la mosquée al-Aqsa n'avait pas encore été construite, le Mont du Temple était déjà sacré même sans bâtiment érigé à cet endroit.

La mosquée al-Aqsa est un agrandissement de la mosquée originale construite par le calife Omar. Elle a été érigée en 705 de l'ère chrétienne par le calife oumayyad Abdal-Malik¹⁷. En 1033 de l'ère chrétienne, le calife al-Dhahir termine la mosquée sous sa forme actuelle¹⁸. On dit que la mosquée est construite sur le dessus du rocher à partir duquel le prophète Mahomet, sur le *burāq*, a quitté la Terre lors de son ascension vers le ciel¹⁹. De nos jours, des milliers de musulmans participent aux prières du vendredi à la mosquée située juste de l'autre côté du mur de l'Ouest – et c'est tout ce qui reste de l'infrastructure du deuxième Temple. Même s'il se classe au troisième rang, le noble Sanctuaire remplit à peu près les mêmes fonctions que la Kaaba à La Mecque comme *axis mundi*. Les Palestiniens s'enorgueillissent de « posséder » un tel lieu dans l'islam. Sous le mandat britannique, les Palestiniens craignaient pour l'avenir du lieu saint musulman, ce qui a amené Haj Amin al-Husseini, le grand Mufti de Jérusalem à lancer une « campagne pour protéger le caractère sacré d'*al-Haram ash-Sharif* »²⁰. Cette campagne avait un double but : non seulement visait-elle à protéger le lieu islamique le plus sacré en Palestine, mais elle évoquait aussi des sentiments nationalistes qui lui permettait de « mobiliser

la population contre les juifs »²¹. L'identité nationale des Palestiniens s'est manifestée essentiellement à partir du conflit entre les musulmans et les juifs en Palestine. Pour unifier le peuple palestinien, on concentrait souvent le conflit sur les lieux sacrés de Jérusalem. Les mosquées du noble Sanctuaire devinrent une tribune où des rassemblements politiques avaient lieu, et les discours prononcés visaient à galvaniser les gens. En exploitant l'importance des lieux saints musulmans, Haj Amin al-Husseini a pu construire une identité nationale pour un peuple qui était divisé.

Pour bien des Palestiniens, le conflit concernant le lieu est un microcosme du conflit israélo-palestinien général. Toute menace au noble Sanctuaire est considérée comme une menace à l'identité palestinienne, un phénomène qui fait ressurgir des sursauts de nationalisme. Le nationalisme s'accompagne de la fierté et de la tendance naturelle à défendre ses possessions. Ce sentiment est commun chez les Israéliens et les Palestiniens. Le lien intrinsèque entre la religion et la politique est présent non seulement dans la géographie, mais aussi dans le cœur et l'esprit des habitants du territoire. C'est pourquoi il est essentiel de considérer le territoire comme une entité qui ne se résume pas seulement au territoire; il s'agit plutôt d'une source d'identité et, par conséquent, d'une source de conflit potentiel.

L'État d'Israël a été désigné comme patrie des juifs au moment de sa création en 1948. Le judaïsme est donc un élément intrinsèque de l'identité nationale des Israéliens. Dans beaucoup d'aspects de la vie israélienne, il n'y a pas de séparation entre l'Église et l'État contrairement à la situation des pays occidentaux. Des autorités religieuses respectives président, en vertu d'un monopole, les rituels associés aux naissances, aux décès et aux mariages en Israël²². Dans certaines villes israéliennes, les autobus ne circulent pas le jour du sabbat juif. Le jour du Yom Kippour, jour le plus sacré de l'année juive, tous les transports s'arrêtent, et les entreprises ferment leurs portes. Il est donc beaucoup plus facile d'observer les lois juives en Israël que dans la diaspora. Malgré le fait que bien des Israéliens ne pratiquent pas la religion juive, leur identité est liée à celle-ci. Lorsqu'Israël a conquis Jérusalem Est pendant la guerre de 1967, ce fut un moment de fierté nationale parce que le pays a fini par avoir la haute main sur les lieux saints juifs. En raison du rôle important joué par la religion juive dans le façonnement de l'identité nationale, Israël fait donc face à la difficile tâche d'établir un équilibre entre les valeurs juives et les valeurs démocratiques.

En tant que société, Israël doit établir un équilibre entre le profane et le sacré, la religion et la politique, pour en arriver à un compromis qui satisfasse la majorité de ses citoyens. Le complexe du Mont du Temple montre comment ces facteurs contradictoires (sinon opposés) influent sur les fonctions quotidiennes de la société israélienne.

Depuis que Jérusalem est tombée sous la coupe du gouvernement israélien, l'entretien du complexe du Mont du Temple est devenu l'une de ses responsabilités les plus controversées.

SECTION 1.4

Comme Jérusalem Est a été acquise par une « conquête militaire », « la législation visant à incorporer la partie occupée (de Jérusalem) » est « totalement nulle et non avenue » selon les Nations Unies et le droit international²³. Par conséquent, les Palestiniens rejettent les lois et les organismes administratifs résultant de l'exploitation d'un « territoire occupé ». Le ministère des Antiquités a été créé en 1948 en même temps que l'État d'Israël. En avril 1990, le ministère des Antiquités a été remanié par suite de l'adoption de la Loi sur l'Autorité des antiquités²⁴. Pour procéder à une excavation, préserver des antiquités ou effectuer des travaux de construction, l'Autorité des antiquités d'Israël (AAI) doit obtenir l'approbation du Comité ministériel des lieux saints, qui se compose des ministres de la Justice, de l'Éducation et des Affaires religieuses²⁵. L'AAI assume une responsabilité cruciale : elle « est responsable de l'intégrité de ces lieux saints »²⁶, ce qui contrarie de nombreux non-juifs. Le gouvernement israélien a autorisé la *waqf* (fondation religieuse), qui avait administré le complexe du Mont du Temple sous le régime britannique et jordanien, à conserver ce pouvoir²⁷. En raison de cette décision, l'AAI n'exerce qu'un pouvoir limité; elle ne peut donc que formuler des recommandations concernant les secteurs considérés comme appartenant aux musulmans. Le gouvernement israélien a décidé d'assurer l'entretien du complexe du Mont du Temple de cette façon afin d'apaiser les musulmans et les juifs et, de façon générale, de prévenir un conflit.

Malgré les efforts des membres juifs et musulmans de la classe politique israélienne, plusieurs incidents survenus au fil des ans ont montré à quel point la question du complexe du Mont du Temple est délicate. Les exemples qui suivent démontrent comment un lieu sacré peut attiser les sentiments nationalistes au point où la violence devient une possibilité. En 1969, un australien du nom de Dennis Rohan a mis le feu à la mosquée al-Aqsa²⁸. Rohan croyait que Jésus ne reviendrait sur Terre une deuxième fois que lorsque les juifs pourraient reconstruire le temple. Il croyait que l'emplacement devait être dégagé et qu'il fallait détruire la mosquée. Les pompiers israéliens ont été attaqués parce que, selon une rumeur, leurs lances d'incendie projetaient de l'essence, et non de l'eau, ce qui ralentissait l'extinction²⁹. Même si l'on a découvert que Rohan était un chrétien évangélique fondamentaliste, dans de nombreuses informations de presse, on a continué d'affirmer que Rohan était juif et israélien, ce qui a propagé le conflit³⁰. L'incident « couronné de succès » suivant survenu au complexe s'est également produit à la mosquée al-Aqsa. Le 11 avril 1982, Alan Goodman, juif israélien-américain et soldat des Forces de défense israéliennes, a ouvert le feu au hasard dans la mosquée³¹. Il a tué deux personnes et a été condamné à quinze ans d'incarcération pour son crime. Aux Nations Unies, beaucoup de pays ont condamné Israël parce qu'il n'avait pas protégé les lieux saints musulmans, « responsabilité qui incombe à une puissance d'occupation »³². Il y a eu huit tentatives consignées en dossier visant à détruire la mosquée du Dôme du rocher et la mosquée al-Aqsa par des extrémistes juifs au cours des quarante dernières années, et dans la plupart des cas, on a utilisé une grande quantité de dynamite³³. Même si les décideurs des deux côtés font tout leur possible, il y aura toujours des extrémistes insatisfaits du statu quo.

L'un des aspects les plus controversés de la conquête de Jérusalem par les Forces de défense israéliennes en 1967 était une loi complexe figurant dans la *Halakka*. L'emplacement du Temple est considéré comme le lieu le plus sacré; il ne doit donc pas être troublé par le profane. Cependant l'endroit exact où se trouve le Mont du Temple est d'une superficie plus petite que le noble Sanctuaire. Certains rabbins ont soutenu qu'il faut permettre aux juifs de se rapprocher le plus possible de l'*axis mundi* de la religion juive. Le problème, c'est qu'on peut violer accidentellement le territoire sacré. Par conséquent, l'État a décidé qu'il ne permettrait pas l'accès des juifs au lieu. Ce qui est ironique et utile sur le plan politique, c'est que l'endroit qui « sous-tend la nature même de la souveraineté de l'État » soit l'institution qui empêche les citoyens juifs de prier sur l'emplacement le plus sacré de leur religion³⁴. La politique vise un double but : empêcher les juifs de contrevenir à la loi (*Halakka*) et d'entrer en conflit avec les musulmans ou d'autres fidèles juifs.

Jusqu'à maintenant, la plus grande partie de l'analyse a porté sur les effets de l'identité associée à une religion sur un conflit potentiel. Il existe également, toutefois, une relation inverse. Lorsqu'un conflit porte sur un lieu sacré, le caractère profane de la guerre influe sur la nature symbolique du lieu. Le conflit israélo-palestinien a transformé la « signification du lieu, les doctrines qui y sont ritualisées et l'identité de ceux qui revendiquent la propriété du lieu »³⁵. La guerre est un instrument de la politique de l'État, qui implique que l'État « protège le périmètre profane de tout lieu sacré pour en garantir le caractère sacré »³⁶. Lorsque le Mont du Temple a relevé de la souveraineté de l'État juif après la guerre de 1967, la culture politique d'Israël a été transformée. Le mur de l'Ouest a depuis « pénétré au cœur même de la religion civile de l'État d'Israël »³⁷. En plus des services religieux qui ont lieu au pied du Mur, des cérémonies politico-militaires revêtant une signification sacrée pour la société d'Israël se tiennent également. Des unités militaires d'élite des Forces de défense israéliennes visitent le Mur dans le cadre de leur processus d'endoctrinement, ce qui établit un rapport entre leurs fonctions de défenseurs de la souveraineté d'Israël et certains lieux saints et favorise des liens psychologiques. À Jérusalem, par conséquent, la ligne de démarcation entre le sacré et le profane a été délibérément effacée pour renforcer l'identité nationale israélienne.

L'événement le plus tristement célèbre survenu au Mont du Temple et qui a eu de profondes répercussions sociales, politiques et religieuses a sans doute eu lieu le 28 septembre 2000. On estime que l'*Intifada Al-Aqsa* a commencé lorsque le dirigeant du parti de la droite Likud, Ariel Sharon, qui était alors chef de l'opposition, a visité la mosquée al-Aqsa³⁸. La raison officielle de la visite de Sharon était de montrer aux citoyens d'Israël que tous, quelle que soit leur religion, avaient le droit garanti de prier dans n'importe quel lieu sacré en Israël³⁹. Sharon, qui est devenu premier ministre d'Israël à l'élection suivante de mars 2001, a déclenché un conflit politique en tirant parti de la ferveur religieuse. Le geste lui a valu l'appui des Israéliens de l'aile droite, et la violence qui a suivi a amené les modérés à adopter davantage les valeurs du Likud.

SECTION 1.4

Cette action a été considérée comme une provocation aux yeux des Palestiniens, qui a remis en question leur légitimité et (pour bon nombre d'entre eux) leur identité. Il en a résulté une explosion de violence à une échelle qu'on n'avait pas vue depuis un certain temps dans la région. Des milliers de personnes ont perdu la vie pendant l'*intifada*, et les dirigeants du monde ont été obligés d'intervenir une fois de plus dans le conflit. L'*intifada* a obligé les Israéliens et les Palestiniens à examiner leur identité et la direction dans laquelle ils voulaient se diriger à l'avenir. Les Israéliens, quant à eux, ont décidé que la bande de Gaza ne faisait pas partie intégrante de l'identité israélienne et qu'ils pouvaient y renoncer afin de favoriser la paix et la sécurité. Dans le cas des Palestiniens, cela a accru la popularité du parti religieux traditionaliste Hamas aux dépens de l'Organisation de libération de la Palestine, qui représentait les Palestiniens depuis des décennies. Pour un certain nombre de Palestiniens et d'Israéliens, peut-être que le Mont du Temple n'est qu'un lieu sacré, mais que ce jour de septembre 2000 a rappelé aux deux côtés que leurs points communs pouvaient aussi entraîner leur ruine. L'idée du caractère sacré qu'ils partageaient, axée sur les lieux sacrés du Mont du Temple, n'était pas négociable et elle a fait ressortir les défis que constituait la résolution pacifique du conflit.

La question plus large dont le Mont du Temple a servi d'illustration concerne un conflit au sujet d'un territoire considéré comme sacré. Comment les membres de la classe politique, qui œuvrent dans le domaine du profane, peuvent-ils prendre des décisions qui annulent l'alliance divine concernant la terre promise à un peuple choisi? Dans la plupart des pays modernes, les dirigeants ne sont plus considérés comme les représentants sur Terre de Dieu; ils n'ont donc pas la légitimité requise pour adopter une politique religieuse. Par conséquent, il est devenu nécessaire que les gouvernements et les institutions internationales considèrent le territoire comme un simple territoire, même s'il faut tenir compte des intérêts des parties en guerre. Lorsque les Nations Unies se sont vu confier la tâche de partager la Palestine sous mandat britannique en 1947, elles ont voulu empêcher les deux côtés de s'emparer de Jérusalem. Jérusalem devait faire l'objet d'un statut international spécial selon le plan de partition proposée⁴⁰. Ce plan n'a jamais été appliqué parce que la guerre a été déclenchée après la déclaration d'indépendance de l'État d'Israël.

L'arrangement actuel concernant le Mont du Temple, dans le cadre duquel la *waqf* entretient le complexe, mais doit sa légitimité aux lois de l'État d'Israël, semble être le meilleur compromis. En vertu de la Loi sur la sauvegarde des lieux saints de 1967, diverses mesures supplémentaires ont été prises pour assurer une transition pacifique de la souveraineté jordanienne à la souveraineté israélienne concernant les lieux saints de Jérusalem Est. La loi prévoit que les dirigeants religieux des collectivités touchées doivent être consultés lorsqu'il s'agit de lieux saints désignés⁴¹. La position officielle de l'État d'Israël est d'empêcher tout acte visant à détruire les lieux saints musulmans. Le gouvernement israélien a décrété l'illégalité des prières ou de l'affichage d'objets saints au Mont du Temple, sauf par les musulmans. Il y a toutefois

des mesures à prendre pour que les fidèles non musulmans soient autorisés à visiter le noble Sanctuaire et que ces visiteurs n'attisent pas la violence. Il n'y aucune raison d'empêcher les juifs de continuer de prier au mur de l'Ouest, comme ils le font depuis des siècles. La modification du statu quo créerait non seulement un grave conflit entre les Israéliens et les Palestiniens, mais provoquerait aussi le reste du monde musulman.

Le différend au sujet du Mont du Temple et du noble Sanctuaire constitue un microcosme du conflit israélo-palestinien général. L'emplacement offre la possibilité unique d'agir à l'intersection du sacré et du profane ainsi que de la religion et de la politique. Il a joué un rôle clé dans la construction de l'identité nationale des Israéliens et des Palestiniens, car il a été un lieu de réunion et de prière et il a fait ressortir l'identité par rapport à l'autre. En ce sens, le sacré a été manipulé délibérément à des fins politiques au cours du dernier siècle. La visite de Sharon au Mont du Temple n'a servi qu'à rappeler aux Israéliens et aux Palestiniens que les différences nationales sous-jacentes ne sont jamais loin de la réalité quotidienne. Compte tenu de la division de Jérusalem et de ses lieux saints, la possibilité d'une résolution pacifique dépend de la séparation du religieux et du politique. Elle est également tributaire d'un autre facteur : une identité nationale peut-elle survivre sans le lieu où cette identité, comme les structures différentes associées au Mont du Temple, s'est construite?

Lectures suggérées

- ANWAR, DUAA. *The Everything Koran Book: Understanding the Origins and Influence of the Muslim Holy Book and the Teachings of Allah*, Avon, Everything Books, 2004.
- ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DES NATIONS UNIES. « Considerations Affecting Certain of the Provisions of the General Assembly Resolution on the 'Future Government of Palestine': The City of Jerusalem », A/AC.21/W.17., 22 janvier 1948.
- BAIRD, VANESSA. « In the Name of God », *New Internationalist*, n° 370 (août 2004).
- CONSEIL DE SÉCURITÉ DES NATIONS UNIES. « Résolution 298 (1971) du 25 septembre 1971 », S/RES/298 (1971), 25 septembre 1971.
- ELIADE, MIRCEA. *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952.
- GONEN, RIVKA. *Contested holiness: Jewish, Muslim, and Christian perspectives on the Temple Mount in Jerusalem*, Jersey City, KTAV Publishing House, 2003.
- HAMMES, COL. THOMAS X. *The Sling and The Stone: On war in the 21st century*, St. Paul, Zenith Press, 2004.

SECTION 1.4

- KHATIB, HISHAM. *Palestine and Egypt under the Ottomans: Paintings, Books, Photographs, Maps and Manuscripts*, Londres, I.B. Tauris, 2003.
- LAPIDOTH, RUTH, ET MOSHE HIRSCH. *The Jerusalem Question and Its Resolution: Selected Documents*, Pays-Bas, Martinus Nijhoff Publishers, 1994.
- LATSHAW, JASON SETH. « The Centrality of Faith in Fathers' Role Construction: The Faithful Father and the Axis Mundi Paradigm », *Journal of Men's Studies*, vol. 7, n° 1 (automne 1998), p. 53-70.
- LI, PEIYIN PATTY. *Constructing Conflict: Israeli and Palestinian conceptions of the role of religion in the disagreement over the Temple Mount/Haram al-Sharif, 1990-2000*, Boston, Harvard University, 2002.
- LIVINGSTON, JAMES C. *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, 5^e éd., New Jersey, Prentice Hall, 2005.
- MAYER, TAMAR ET SULEIMAN ALI MOURAD (dir.). *Jerusalem: Idea and Reality*, Oxon, Routledge, 2004.
- PARK, CHRIS C. *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*, Londres, Routledge, 1994.
- PIPES, DANIEL. « The Muslim Claim to Jerusalem », *Middle East Quarterly* (septembre 2001).
- SCOTT, JAMIE, ET PAUL SIMPSON-HOUSLEY (dir.). *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity and Islam*, New York, Greenwood Press, 1991.
- AL SIUTI, IMAM JALAL-ADDIN. *The History of the Temple of Jerusalem*, Londres, The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1836.
- SOMMER, BENJAMIN D. « Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle », *Biblical Interpretation*, vol. 9, n° 1 (2001), p. 41-63.
- _____. « S/PV.2356 of 19 April 1982 », Nations Unies, New York, 19 avril 1982.

Notes

1 James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred : An Introduction to Religion*, 5^e édition, New Jersey, Prentice Hall, 2005, p. 47.

2 Ibid.

3 Genèse 22:2. Toutes les citations de l'Ancien Testament proviennent de Mechon Mamre à <<http://www.mechon-mamre.org>>.

- 4 <<http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt08b24.htm>>.
- 5 Benjamin D. Sommer, « Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle », *Biblical Interpretation*, vol. 9, n° 1, 2001, p. 42.
- 6 B. L. Gordon, « Sacred directions, orientation and the top of the map », *History of Religions*, vol. 10, 1971, cité dans Chris C. Park, *Sacred Worlds : An Introduction to Geography and Religion*, Londres, Routledge, 1994, p. 258.
- 7 Mircea Eliade, *Images et symboles : essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, p. 553.
- 8 Livingston, p. 46-47.
- 9 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1959, p. 63, cité dans Jason Seth Latshaw, « The Centrality of Faith in Fathers' Role Construction : The Faithful Father and the Axis Mundi Paradigm », *Journal of Men's Studies*, vol. 7, n° 1, automne 1998, p. 53.
- 10 Park, p. 154.
- 11 Roger Friedland et Richard D. Hecht, « The Politics of Sacred Place : Jerusalem's Temple Mount / *al-haram al-sharif* », dans Jamie Scott et Paul Simpson- Housley, (dir.), *Sacred Places and Profane Spaces : Essays in the Geographics of Judaism, Christianity and Islam*, New York, Greenwood Press, 1991, p. 22.
- 12 D. Baly, « Jerusalem, city of our solemnities, politics of Holy City », *Geographical Perspectives*, vol. 42, 1979, cité dans Park, p. 185.
- 13 Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 40.
- 14 Daniel Pipes, « The Muslim Claim to Jerusalem », *Middle East Quarterly*, septembre 2001, <<http://danielpipes.org/article/>> p. 84.
- 15 Sūra 17 : 1. Yusuf Ali, trad. « The Holy Qur'an », à <<http://www.sacred-texts.com/isl/quran/index.htm>>.
- 16 Duaa Anwar, *The Everything Koran Book: Understanding the Origins and Influence of the Muslim Holy Book and the Teachings of Allah*, Avon, Everything Books, 2004, p. 25.
- 17 Iman Jalal-Addin al Situi, *The History of the Temple of Jerusalem*, Londres, The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1836, p. 308.
- 18 Hisham Khatib, *Palestine and Egypt under the Ottomans : Paintings, Books, Photographs, Maps and Manuscripts*, Londres, I. B. Tauris, 2003, p. 49.
- 19 Scott et Simpson-Housley, p. 22.
- 20 Ibid., p. 23.
- 21 Ibid.
- 22 Par exemple, les citoyens de différentes religions ne peuvent pas se marier en Israël. Les rabbins orthodoxes sont les seuls rabbins agréés et doivent présider les mariages, les naissances et les décès des juifs. Tous les documents juridiques concernant ces aspects doivent être délivrés par l'autorité religieuse appropriée.
- 23 Conseil de sécurité des Nations Unies, « Résolution 298 (1971) du 25 septembre 1971, « S/RES/298, 25 septembre 1971, consultée le 17 novembre 2008 <<http://domino.un.org/UNISPAL.NSF/eed216406b50bf6485256ce10072f637/441329a958089eaa852560c4004ee74d!OpenDocument>>.
- 24 Autorité des antiquités d'Israël, « About us », consulté le 18 novembre 2008 <http://www.antiquities.org.il/about_eng.asp?Modul_id=2>.
- 25 Autorité des antiquités d'Israël, « Antiquity Sites that are also Holy Places », consulté le 19 novembre 2008 <http://www.antiquities.org.il/article_Item_eng.asp?sec_id=41&subj_id=227&id=204&module_id=#as>.
- 26 Ibid.
- 27 Aujourd'hui, la *waqf* est encore de nationalité jordanienne.
- 28 Scott et Simpson-Housley, p. 40.
- 29 Palestine Facts, « The al-Aqsa Mosque fire of 1969 », Palestine Facts.org, 2008, consulté le 24 novembre 2008 <http://palestinefacts.org/pf_1967to1991_alaqsa_fire_1969.php>.
- 30 Ibid.

SECTION 1.4

- 31 Scott et Simpson-Housley, p. 41.
- 32 M. Adan, représentant honoraire de la Somalie cité dans la résolution du Conseil de sécurité des Nations Unies « S/PV.2356 du 19 avril 1982 » New York, 19 avril 1982, consulté le 24 novembre 2008 <<http://domino.un.org/UNISPAL.NS.F/361eea1cc08301c485256cf600606959/6a686ed09710686a0525680300715d34?OpenDocument>>.
- 33 Khaled Amayreh, « Catalogue of Provocations », *Al-Ahram Weekly* [en ligne], numéro 832, 15-21 février 2007, consulté le 29 novembre 2008 <<http://weekly.ahram.org.eg/2007/832/re63.htm>>.
- 34 Scott et Simpson-Housley, p. 38-39.
- 35 Ibid., p. 23.
- 36 Ibid.
- 37 Ibid., p. 38.
- 38 Thomas X. Hammes, *The Sling and The Stone: On war in the 21st century*, St. Paul, Zenith Press, 2004, p. 119.
- 39 Lee Hockstader, « Israeli's Tour of Holy Site Ignites Riot; Palestinians Angered By Test of Sovereignty in Jerusalem's Old City », *Washington Post*, 29 septembre 2000, p. A22.
- 40 Assemblée générale des Nations Unies, « Considerations Affecting Certain of the Provisions of the General Assembly Resolution on the " Future Government of Palestine " : The City of Jerusalem », A/AC.21/W.17, 22 janvier 1948, consulté le 18 novembre 2008 <<http://domino.un.org/unispal.nsf/52b7d0e66142a40e85256dc70072b982/6362111f689724d705256601007063f2?OpenDocument>>.
- 41 Ruth Lapidot et Moshe Hirsch, *The Jerusalem Question and Its Resolution: Selected Documents*, Pays-Bas, Martinus Nijhoff Publishers, 1994, p. 455.

SECTION 2
COMMENT GÉRER LA
DIFFÉRENCE RELIGIEUSE

LA SIERRA LEONE : UN MODÈLE DE TOLÉRANCE RELIGIEUSE?

Sharlene Harding

L'Afrique est un continent où des éléments religieux sont présents dans les conflits, qu'ils soient de courte durée ou endémiques, officiels ou officieux. La Sierra Leone est un pays, cependant, qui a réussi à éviter d'être entraîné dans ce qu'on a appelé des « guerres de religion ». Malgré l'assimilation de la Sierra Leone à l'islam dès le XV^e siècle, sa conversion partielle ultérieure au christianisme dans la foulée de la colonisation européenne au XVIII^e siècle, et les pratiques de nombre de ses habitants qui continuent d'adhérer aux religions africaines traditionnelles, elle demeure un pays composé de musulmans, de chrétiens et d'animistes qui vivent ensemble dans l'harmonie religieuse. Bien entendu, cela ne veut pas dire que la Sierra Leone a toujours été un pays pacifique. Elle poursuit actuellement ses efforts de reconstruction nationale après une guerre civile sanglante qui a duré 11 ans. Cette guerre était toutefois attribuable à la corruption du gouvernement, aux influences de parties extérieures et à la révolte des forces militaires et des insurgés en réaction à la situation socio-économique désastreuse du pays. La religion n'a jamais été un facteur. En fait, malgré la diversité des religions et des groupes ethniques en Sierra Leone, il y a rarement eu des conflits religieux ou ethniques graves.

La Sierra Leone est devenue un modèle de tolérance religieuse dans une région en proie à des frictions religieuses. Son niveau impressionnant d'harmonie religieuse est dû à l'évolution de sa culture et de sa langue, qui est attribuable à l'immigration diversifiée, à ses pratiques syncrétiques et à l'appui du gouvernement aux droits constitutionnels. Alors que d'autres pays d'Afrique occidentale n'ont pas bénéficié de l'apport historique clé d'immigrants qui ont contribué à la diversité multiethnique moderne de la Sierra Leone, leurs gouvernements peuvent encore apprendre comment accepter davantage les autres pratiques spirituelles comme le fait la Sierra Leone, qui reconnaît ouvertement toutes les religions et appuie officiellement les initiatives visant à renforcer l'harmonie religieuse.

L'Afrique a été victime de guerres et de conflits de religions monothéistes dès que les premiers Européens ont commencé à coloniser ses vastes territoires il y a des siècles. Les médias du monde occidental ont tendance à décrire l'Afrique comme un continent en constant état de crise, où une autocratie brutale dirige chaque pays et les conflits intertribaux et religieux abondent¹. Malheureusement dans un grand nombre (mais non la totalité) des pays, telle a été la réalité. Après la décolonisation, la plupart des pays africains étaient en quête d'une identité et ils se

SECTION 2.1

sont engagés dans des luttes de pouvoir. De plus, en raison des frontières politiques imposées par les puissances européennes, beaucoup d'Ouest-Africains se sont tournés vers la religion au lieu de s'appuyer sur leur nationalité ou leurs tribus pour définir un point de convergence de leur identité collective. Selon Zain Abdullah, les « tribus » d'Afrique occidentale ne sont pas du tout homogènes; dans la majorité d'entre elles, l'endogamie est un phénomène courant et les identités changent constamment².

D'autre part, les religions, en particulier le christianisme et l'islam, présentent plus de tendances homogènes (malgré leurs diverses sectes), ce qui les rend plus intéressantes pour ceux qui veulent être guidés et acceptés dans un grand groupe. Malheureusement, ces mêmes religions causent aussi beaucoup d'angoisse existentielle dans les pays d'Afrique occidentale comme le Libéria, le Nigeria, la Côte d'Ivoire et le Tchad.

Un pays d'Afrique occidentale qui ne porte pas le fardeau des tensions religieuses est la Sierra Leone. Ce phénomène est attribuable en partie à la colonisation que ce pays a subie au cours de son histoire et à sa repopulation par un mélange extraordinairement diversifié de personnes. L'emplacement géographique de la Sierra Leone sur la côte ouest de l'Afrique en fait un territoire attirant pour les explorateurs européens qui y établissent un carrefour économique. Les premiers colonisateurs européens sont les Portugais au milieu des années 1500; ils nomment la région « Montagne du lion » (Sierra Leone) en raison de sa végétation luxuriante³. À la même époque, des habitants du Libéria qui parlent le Mende s'installent dans le nord du pays et créent leurs propres collectivités musulmanes. En 1787, les « Pauvres Noirs » qui deviennent un fardeau à Londres en Angleterre, sont envoyés en Sierra Leone pour établir une colonie⁴. Ils sont suivis peu après par 1 000 esclaves noirs affranchis de la Nouvelle-Écosse. De plus, des marrons indigènes jamaïcains sont expédiés par les Britanniques vers la région en 1800⁵. Enfin, en 1807, après l'abolition du commerce des esclaves par la Grande-Bretagne, celle-ci crée une base d'opérations contre les navires d'esclaves sur la côte du territoire qui constitue actuellement la Sierra Leone. Environ 50 000 esclaves affranchis grâce à l'action navale des Britanniques sont emmenés dans la région, où ils s'intègrent à la collectivité locale. On les appelle les « recaptives » et, avec les autres ex-esclaves qui vivent déjà à cet endroit et sous le contrôle du gouvernement britannique, ils fondent la ville de Freetown. Les recaptives proviennent de régions allant du Nigeria au Congo, chaque groupe étant culturellement distinct sur le plan de la langue, des coutumes et des croyances⁶. Les esclaves affranchis d'Amérique du Nord sont également différents; ils sont surtout chrétiens après avoir été convertis et ils connaissent les progrès économique du monde occidental. Comme on pouvait s'y attendre, les anciens esclaves d'Amérique du Nord vivant à Freetown jouent un rôle actif dans les activités missionnaires, le commerce et la fonction publique.

À la fin du XVIII^e siècle, la Sierra Leone Company (de la Grande-Bretagne) prend le contrôle du commerce à Freetown et crée la Church Missionary Society. Cet organisme accroît considérablement le nombre d'esclaves affranchis qui se convertissent au christianisme en faisant de l'Église d'Angleterre la confession religieuse officielle de Freetown et en créant des établissements d'enseignement. Les ex-esclaves sont baptisés au cours de cérémonies collectives et on leur attribue un nom chrétien européen au lieu de leur nom tribal « de païen ». Cette nouvelle identité ne semble pas ennuyer les ex-esclaves, car la vie religieuse est un facteur d'unification important pour les habitants de Freetown. En outre, la langue anglaise des Bibles qui sont utilisées pour l'alphabétisation est combinée aux nombreuses langues parlées dans la région et elle est adaptée dans leur propre langue (créole ou « krio ») par les résidents de Freetown qui s'en servent comme base de leur propre culture unique, partagée et diverse⁷. Alors que le krio doit son existence aux influences chrétiennes historiques, ses origines diverses permettent l'ouverture des gens aux « autres ». En tant que capitale et carrefour économique du pays, Freetown établit le modèle pour le reste du pays en ce qui concerne l'acceptation libre des différences, et l'usage du krio incarne cet idéal⁸.

La présence de colons chrétiens a eu un effet durable sur la Sierra Leone. Le christianisme est encore pratiqué, surtout dans la capitale de Freetown. Plus de 15 % des 6,5 millions de citoyens du pays pratiquent une forme ou une autre de christianisme⁹. La longévité de la pratique est attribuable au travail des missionnaires des années 1800 et elle est en grande partie fondée sur le succès des missionnaires noirs avec lesquels il était peut-être plus facile pour la population de la Sierra Leone de nouer des relations¹⁰. En raison du souvenir récent de l'esclavage, une grande partie de la population noire se méfie de l'« homme blanc », même s'il vient au nom de Dieu. La majorité des missionnaires noirs qui obtiennent du succès, en fait, sont ceux qui viennent de la Nouvelle-Écosse¹¹. Les groupes à prédominance protestante réussissent à faire connaître le nom de Dieu à Freetown et dans le reste du pays.

Peu après la création de Freetown, tout le monde faisait partie d'une Église ou d'une autre. Comme il arrivait souvent dans le cas des ministères de l'Afrique occidentale de cette époque, les classes inférieures de la société étaient ciblées en premier, parce que l'adhésion à une Église leur conférait un sentiment d'appartenance à un groupe ainsi qu'un statut ou un prestige¹². Adhérer à une Église en raison de convictions religieuses profondes résultait la plupart du temps d'une réflexion après coup. Selon l'expatrié de Sierra Leone Arthur T. Porter :

Bon nombre se tournaient vers l'Église et les missionnaires en raison des avantages sociaux et économiques qui résulteraient de cette affiliation et du désir d'obtenir des conseils sur les ajustements nécessaires à apporter au nouvel environnement de Freetown... ces Africains affranchis se trouvaient à Freetown sans le soutien de leurs propres modèles culturels, ce qui créait un sentiment d'insécurité et d'instabilité... ils étaient impatients d'y adhérer, car cela leur conférait un nouveau sentiment d'appartenance à un groupe dont ils n'auraient pas pu bénéficier autrement¹³.

SECTION 2.1

De plus, les missionnaires se rendent compte que l'islam se propage rapidement à mesure que les tribus du Nord continuent de migrer vers le Sud. Afin de freiner cette progression, les missionnaires concentrent leurs efforts sur les pauvres influençables. À cette époque, dans les autres pays, ils cherchent à convertir les nobles parce qu'ils croient que les roturiers imiteront leurs dirigeants en changeant d'appartenance religieuse¹⁴. Ce n'est pas le cas en Afrique occidentale, cependant, parce que les chefs d'État et les nobles hésitent à renoncer à leur culture et à leurs pratiques de peur de déplaire à leurs partisans. L'Afrique occidentale, en particulier la Sierra Leone, expérimente donc une approche ascendante de la conversion et de l'assimilation au christianisme.

Dans l'ensemble, toutefois, les missions chrétiennes ne remportent pas beaucoup de succès en Afrique occidentale au XIX^e siècle. Il y a différents points de vue sur les raisons pour lesquelles le christianisme ne devient pas aussi important que l'islam. Une de ces raisons est que les pratiques concrètes de l'islam ressemblent beaucoup aux normes des Ouest-Africains, comme la polygamie¹⁵. Il aurait été plus facile de laisser ces traditions se perpétuer au lieu d'essayer de modifier des coutumes déjà bien établies. En outre, les hommes musulmans peuvent épouser quatre femmes, qui donnent naissance chacune à cinq enfants ou plus et augmentent les possibilités que les chrétiens monogames soient surpassés en nombre par les musulmans. Le christianisme est souvent considéré aussi comme la « religion de l'homme blanc », car cette religion est très différente de bon nombre des pratiques des Ouest-Africains, et la conversion est un processus si long et si complexe que les gens s'en désintéressent¹⁶. L'incapacité du christianisme de se propager en Sierra Leone peut également être attribuée au racisme qui semble accompagner la religion, surtout pendant la période où l'Empire britannique colonise officiellement le pays. Des ministres noirs sont évincés de leurs postes, et des citoyens noirs sont relégués en deuxième ou en troisième classe¹⁷. Les gens perdent la foi dans les missionnaires, qui promettent l'égalité et la paix, mais qui sont incapables de traduire leur promesse dans la réalité. Par conséquent, le christianisme compte peu d'adeptes (mais leur nombre s'accroît) dans la population de la Sierra Leone à l'heure actuelle. Les Krios, qui constituent seulement 10 % de la population de la Sierra Leone, sont le seul groupe ethnique entièrement chrétien du pays¹⁸.

Même si le christianisme connaît une certaine croissance, l'islam est encore la religion dominante en Sierra Leone. Cinquante pour cent des Sierra-Léonais font partie actuellement de l'islam¹⁹. L'islam se propage dans le pays à partir du Nord, à mesure que des musulmans migrent à travers la Guinée jusqu'en Sierra Leone du XVII^e au XIX^e siècle. Ces musulmans sont des guerriers et des artisans qui apportent avec eux des ressources qui ont une grande valeur aux yeux des habitants du nord de la Sierra Leone²⁰. Les musulmans sont aussi des hommes de métiers, qui apportent la richesse et des emplois à la population. Fait plus important encore, ils n'ont pas recours à la force pour faire accepter leurs croyances religieuses. « Le modèle normal [de conversion] est le recours à des moyens pacifiques par des commerçants au long cours, les

missionnaires et les enseignants »²¹. Alors que le christianisme se propage à Freetown pendant cette période, l'islam continue de croître dans les régions excentriques du pays. Lorsque les missionnaires chrétiens sortent de Freetown pour tenter de procéder à des conversions, ils sont souvent inefficaces. La culture des tribus reste intacte, et celles-ci baignent tellement dans l'islam ou les religions africaines traditionnelles qu'elles ne sont pas prêtes à accepter le christianisme²².

De plus, l'islam se propage plus rapidement chez les résidents en quête d'identité de Freetown que chez les peuples Temne ou Mende bien établis. La propagation de l'islam à Freetown peut aussi être attribuée à la civilisation urbaine. Les musulmans qui s'établissent à Freetown ont de l'argent et des compétences en commerce²³. Cela intéresse non seulement les citoyens de Freetown, mais aussi le gouvernement britannique au pouvoir. En 1870, le gouvernement britannique adopte l'arabe comme langue officielle dans ses relations avec les dirigeants autochtones²⁴. Il emploie aussi des musulmans dans son personnel pour apaiser la population. En raison de ce soutien du gouvernement, les lettrés musulmans deviennent des figures publiques de premier plan, qui gagnent le respect de la population. De plus, l'islam est reconnu pour sa tolérance raciale. Cette tolérance permet à ceux qui sont désenchantés du traitement des citoyens noirs par le gouvernement britannique de trouver un réconfort auprès de leurs frères musulmans. Les Britanniques ont peut-être nuï à la croissance du christianisme en accueillant des immigrants musulmans, ou plus important encore, les avantages économiques qu'ils représentaient. Inversement, un précédent a été créé : un pays de tolérance religieuse où les dirigeants chrétiens acceptent non seulement l'islam, mais lui font une place au sein du gouvernement.

Les religions africaines traditionnelles (RAT), également connues sous le nom d'animisme, ne sont pas aussi populaires que le christianisme ou l'islam dans le monde occidental; cependant, il s'agit de la forme de culte la plus ancienne, qui vient au deuxième rang des religions pratiquées, en Sierra Leone, car environ 35 % de la population est animiste²⁵. Les RAT comprennent plusieurs milliers de religions différentes de diverses populations africaines (tribus)²⁶, même si les populations Mendes sont les principaux pratiquants des religions traditionnelles. En Sierra Leone, les RAT comportent la croyance dans l'âme et les esprits²⁷. Les esprits bons et les esprits mauvais jouent un rôle important, car, selon la croyance, la plupart des objets ont une âme, qui personnifie la matière animée ou inanimée. L'anthropologue anglais Sir E. B. Tylor soutiendra que puisque toute religion est fondée sur une croyance en un genre d'âme ou d'être surnaturel, toutes les religions peuvent être considérées comme des formes de RAT²⁸, bien que cette idée ait été modifiée ou rejetée par beaucoup de chercheurs. Pour les traditions religieuses principales, les RAT ont une réputation négative, car elles sont souvent considérées comme « fétichistes, païennes, barbares, idolâtriques, magiques, primitives, sauvages [et] indigènes »²⁹.

La plupart des pays colonisateurs européens ne se sentaient pas menacés par les RAT même s'il était difficile de convertir complètement ceux qui les pratiquaient. Ce phénomène était attribuable au fait qu'ils les considéraient comme une philosophie et non comme une religion³⁰.

SECTION 2.1

Les RAT sont généralement transmises de génération en génération et sont aussi intégrées à la culture locale que les autres traditions religieuses, ce qui rend toute conversion complète difficile, sinon impossible³¹. En fait, c'est ce phénomène qui permet à la Sierra Leone de jouir de son niveau actuel de tolérance religieuse. Les adeptes des RAT convertis à l'islam ou au christianisme ont réussi à conserver certaines de leurs RAT. Cela leur a évité d'avoir à renoncer à leur identité entière et a causé moins de ressentiment envers leur identité religieuse nouvelle.

La pratique consistant à incorporer les RAT dans les religions monothéistes de la Sierra Leone est connue sous le nom de syncrétisme. Le syncrétisme est la fusion de pratiques religieuses et culturelles³². Il facilitait la conversion des Sierra-Léonais à l'islam ou au christianisme. Ceux-ci pouvaient adhérer à une confession chrétienne, mais continuer de pratiquer leurs anciennes croyances en fusionnant les pratiques. Dans bien des régions du pays, il y avait des Églises chrétiennes fondées par des résidents locaux qui pratiquaient des rituels locaux distincts, et ils ont pu continuer de le faire en paix³³. En outre, ce ne sont pas toutes les régions qui avaient l'argent ou les moyens nécessaires pour changer leur collectivité afin d'adopter un régime islamique unifié; par conséquent, diverses collectivités pratiquaient leur propre version locale de l'islam³⁴. Certains Sierra-Léonais ont même érigé des mosquées qui « ressemblaient à des églises à fenêtres gothiques construites par leurs frères chrétiens »³⁵. Cette fusion acceptée des normes religieuses est devenue plus fréquente après l'évacuation de centaines de milliers de personnes pendant la guerre civile. Des collectivités ont été dispersées tout au long du conflit, et bon nombre de personnes se sont établies dans une autre région du pays. Bien que le syncrétisme puisse sembler être, aux yeux de certains étrangers, une application trop libérale des diverses religions, il s'agit d'un système qui fonctionne pour les Sierra-Léonais. La fusion à divers degrés du christianisme, de l'islam et des RAT par diverses collectivités a atténué une partie de la friction liée à l'application stricte des dogmes. Ce compromis a contribué à l'environnement de tolérance religieuse qui différencie la Sierra Leone d'un certain nombre des pays voisins.

Le syncrétisme des croyances spirituelles en Sierra Leone ressemble à l'intégration diversifiée de ses habitants. Les caractéristiques démographiques de la Sierra Leone sont différentes de celles de la plupart des pays africains en raison de l'arrivée d'un grand nombre d'immigrants au XVIII^e et au XIX^e siècle. De plus, la Sierra Leone ne se compose pas seulement d'immigrants d'autres pays. Les structures linguistiques de la majorité de ses habitants montrent que ce pays a en fait été habité pendant plusieurs siècles avant la colonisation³⁶. Par conséquent, la Sierra Leone est considérée comme un pays « aux frontières floues », c'est-à-dire qu'elle permet le pluralisme religieux et culturel dans le cadre de la coexistence de diverses croyances³⁷. Cette acceptation sociale est évidente dans la composition ethnique de la Sierra Leone et le fait que les peuples autochtones et les immigrants ont réussi à créer une nouvelle culture ensemble. En plus des divers groupes religieux, il y a 18 groupes ethniques en Sierra Leone³⁸. Les Temnes à prédominance musulmane constituent environ 30 % de la population et sont la principale

tribu au nord. Les Mendes, qui habitent dans le sud-est du pays, constituent aussi le tiers de la population. Les Krios représentent une partie minime de la population, mais ils jouent un rôle important dans la promotion de l'harmonie religieuse dans le pays, car la capitale accueille un groupe ethnique qui a créé sa propre culture ainsi que ses propres pratiques et normes communes par la coordination et la coopération plutôt que par la coercition. Les Krios ont toujours accepté n'importe quel membre, quelle que soit sa confession religieuse – une pratique d'accueil que les autres Ouest-Africains feraient bien d'imiter.

La guerre civile qui a eu lieu en Sierra Leone de 1991 à 2002 n'était ni un conflit ethnique ni un conflit religieux. Le Front révolutionnaire uni (RUF) était un groupe de rebelles qui a organisé une insurrection en réaction aux pratiques corrompues et autocratiques du gouvernement de la Sierra Leone³⁹. Le chef rebelle libérien Charles Taylor a parrainé le RUF afin de faire modifier les pratiques du gouvernement. Sa participation au conflit avait un double but : il voulait obtenir les profits de la prospère industrie du diamant pour financer sa propre campagne présidentielle et il était furieux de voir que le gouvernement de la Sierra Leone appuyait les forces du Groupe de contrôle de la Communauté économique des États d'Afrique occidentale (ECOMOG) qui l'empêchaient de devenir président du Libéria⁴⁰. Malgré les enjeux criminels et idéologiques entourant le conflit et les diverses guerres religieuses survenues dans les pays voisins, la religion n'a pas contribué à l'invasion du RUF ou à la guerre de 11 ans qui a suivi.

La religion a joué un rôle important dans la vie des membres du RUF toutefois. Fait ironique, il y a une section consacrée aux convictions religieuses de ses membres dans son manifeste, *Footpaths to Democracy : Toward a New Sierra Leone* :

Nous sommes pieusement religieux dans nos positions et nos croyances. Nous faisons nos prières collectives deux fois par jour, et les prières sont toujours récitées conformément à la religion islamique et à la religion chrétienne. De leur propre initiative, les gens ont supprimé les différences doctrinales de leur pratique du culte. Ils disent que s'il y a un Dieu/Allah, il doit y avoir une seule assemblée de fidèles. Compte tenu de cet état de fait, on a créé le Conseil chrétien uni de la jungle (JUCC) et le Conseil musulman uni de la jungle (JUMC). Les différentes divisions de l'islam et du christianisme prient respectivement sous un toit et sous la direction de l'imam en chef ou d'un prêtre et d'une mère de l'Église⁴¹.

La tolérance religieuse est donc respectée même au milieu de l'une des guerres civiles les plus violentes de l'histoire récente. Les individus formés pour mutiler des gens et leur amputer des membres afin de susciter la peur au sein de la population acceptaient les différences religieuses de leurs pairs. Il s'agit d'une situation anormale en Afrique occidentale parce que les guerres civiles ont été associées de tout temps aux conflits religieux, et non à une célébration de la différence religieuse. Dans le cas de la guerre civile en Sierra Leone, la religion est devenue un sujet théorique.

SECTION 2.1

Inversement, l'harmonie religieuse n'a eu aucun effet sur la prévention ou la cessation de la guerre civile. L'appui de Taylor au RUF, qui a affiché une efficacité surprenante, ainsi que le gouvernement corrompu et inefficace de la Sierra Leone ont entraîné l'instabilité de toute la région. Des millions de personnes ont été tuées, mutilées ou déplacées pendant le conflit. La violence était si brutale que même la communauté internationale, qui ne s'intéressait pas au conflit à ses débuts, est intervenue énergiquement lorsque des images des atrocités inimaginables de cette guerre ont été diffusées. Même si la guerre n'était pas fondée sur des motifs religieux ou ethniques, elle témoigne du fait que la tolérance religieuse ne suffit pas à maintenir la paix dans un pays. Si le gouvernement est incompétent et inefficace, aucune harmonie religieuse ne peut épargner un pays de l'instabilité sociale, du déclin économique et des accrocs de plus en plus nombreux à la sécurité. La religion n'a pas causé la guerre, mais elle n'a pas apporté la paix non plus.

Sept ans après la fin de la guerre civile, la Sierra Leone continue de donner l'exemple de la tolérance religieuse en Afrique occidentale. La Sierra Leone n'a pas de religion d'État. Tous les citoyens du pays, comme ceux du Nigeria, du Tchad et de la Côte d'Ivoire, ont droit à la liberté de religion en vertu de la constitution⁴². Comme l'indique le paragraphe 24(1) de la constitution de la Sierra Leone :

Aucune personne ne doit, sans son consentement, être privée de la liberté de conscience et, aux fins du présent article, ladite liberté comprend la liberté de pensée et de religion, la liberté de changer de religion ou de croyance et la liberté, seule ou avec d'autres personnes, en public et en privé, de manifester et de faire connaître sa religion ou sa croyance dans les prières, l'enseignement, la pratique et l'observance⁴³.

La différence entre la Sierra Leone et ces pays, toutefois, est le fait que le gouvernement respecte cette liberté et applique activement ce paragraphe. Le gouvernement démocratique ne fait pas de discrimination contre les groupes religieux, et les politiques en matière de droits de la personne sont fondées sur les lois internationales.

En plus d'appuyer la liberté de religion, le gouvernement continue de promouvoir la tolérance religieuse. Les réunions du ministère de la Défense et de divers autres ministères commencent par les prières d'un aumônier chrétien et d'un imam musulman⁴⁴. Il ne s'agit pas d'une contradiction de sa politique de séparation de l'Église et de l'État. Tout comme les Forces canadiennes ont des prières pendant les cérémonies, les dîners et les parades du souvenir officiels, le gouvernement de la Sierra Leone donne aux personnes appartenant aux religions dominantes la possibilité de pratiquer leur culte sans crainte de préjudice. Comme il a été montré plus haut, l'inclusion des musulmans dans le gouvernement a commencé dans les années 1800, et le gouvernement actuel, qui reconnaît les deux religions également, transmet le message de la coexistence religieuse qu'il tente de mettre en œuvre. Le gouvernement appuie

aussi l'enseignement musulman et chrétien dans les écoles publiques et permet aux enfants de choisir le genre d'enseignement religieux qu'ils préfèrent⁴⁵. De plus, les mariages interconfessionnels sont des pratiques courantes appuyées par le gouvernement et le grand public. En outre, les jours saints chrétiens et musulmans sont considérés comme des fêtes nationales.

Le gouvernement appuie aussi le Conseil interreligieux, qui est une organisation non gouvernementale efficace composée de représentants chrétiens et musulmans⁴⁶. Ce conseil tente de promouvoir la paix dans le pays en encourageant la population et en la renseignant sur les relations interconfessionnelles. Le gouvernement de la Sierra Leone réussit efficacement à contenir les tensions religieuses grâce à ses pratiques équitables. La mosaïque religieuse qui en résulte en Sierra Leone constitue un répit bienvenu pour tous, compte tenu de leurs problèmes économiques et sociaux actuels comparativement à d'autres régions plus prospères du monde. Il s'agit d'un problème de moins pour eux.

La Sierra Leone est sans doute un modèle de tolérance religieuse en Afrique occidentale. Les pratiques équitables et inclusives du gouvernement constituent un moyen efficace d'encourager les relations interconfessionnelles. On ne peut pas en dire autant des autres pays d'Afrique occidentale comme le Libéria, le Nigeria, la Côte d'Ivoire et le Tchad. Ces pays sont constamment en proie à des tensions religieuses résultant de luttes de pouvoir et d'années de méfiance, mais ils comptent des populations plus nombreuses et d'autres facteurs régionaux influent sur les événements qui y ont lieu. Contrairement à la Sierra Leone, ces pays n'ont pas l'avantage d'une culture multiethnique et diversifiée sur le plan spirituel et de l'harmonie religieuse qui règne dans la capitale nationale, où les lois sont adoptées et mises en œuvre. Alors que dix pour cent de la population d'un pays ne peut pas créer une harmonie religieuse pour tout le pays, surtout pendant un conflit extrême, il s'agit d'un soutien solide aux pratiques constitutionnelles nécessaires pour atteindre cet objectif⁴⁷. Accorder à leurs citoyens la liberté de conscience et la liberté de religion serait une façon très efficace de désamorcer le ressentiment entre les différents groupes de la population.

De plus, ces pays doivent décider s'ils sépareront l'Église de l'État. La Sierra Leone a réussi à séparer la primauté du droit et l'Église, mais elle encourage encore les offices publics qui ne constituent pas une menace. Si les citoyens ne peuvent pas imaginer comment il est possible d'incorporer plus d'une religion dans les offices publics, leurs gouvernements devraient peut-être introduire la pratique lentement jusqu'à ce qu'elle soit aussi courante ailleurs qu'en Sierra Leone. En outre, les pratiques d'embauche dans les secteurs public et privé fondées sur la religion devraient être réduites⁴⁸. De toute évidence, si ces pays mettaient en œuvre les pratiques gouvernementales et faisaient la promotion de la coopération interconfessionnelle qui ont cours en Sierra Leone, ils pourraient atténuer certaines de leurs tensions religieuses actuelles.

SECTION 2.1

Tout comme dans la plupart des pays colonisés, la colonisation et les conversions religieuses ont eu un effet important sur les relations interconfessionnelles dans les pays d'Afrique occidentale. Toutefois, ces pays sont restés continuellement en proie aux tensions et aux soupçons religieux tandis que d'autres régions du monde, comme l'Amérique du Nord, ont pris de l'avance en définissant une nouvelle identité collective. La Sierra Leone a réussi à éviter les tensions religieuses grâce à la culture créée dans la capitale du pays, au syncrétisme des religions tribales avec les religions monothéistes, à l'acceptation ouverte des différences religieuses, à la liberté de religion prévue dans la constitution et à la séparation de l'Église et de l'État appuyée par le gouvernement. Les autres pays d'Afrique occidentale n'ont pas remporté autant de succès bien qu'ils aient une constitution et une composition démographique religieuse semblables.

La plus grande différence entre la Sierra Leone et les pays voisins, toutefois, c'est que ce pays a pu séparer efficacement les partis pris religieux des chefs d'État des pratiques gouvernementales. De plus, la Sierra Leone encourage et soutient indirectement l'établissement de relations interconfessionnelles, ce que les autres pays ne réussissent pas à faire aussi efficacement. Même si la guerre civile en Sierra Leone témoigne du fait que l'harmonie religieuse ne signifie pas nécessairement l'absence de conflit, les pays d'Afrique occidentale éprouvent tant de problèmes économiques, ethniques et politiques que l'harmonie religieuse constitue une menace de moins pour leur paix et leur sécurité en général. Imaginez à quel point la guerre civile en Sierra Leone aurait été plus intense et plus longue si l'intolérance religieuse avait été une autre raison de continuer la guerre!

Il y aura toujours des raisons justifiant les conflits. Afin d'éviter d'autres guerres dans son pays, le gouvernement de la Sierra Leone a pris conscience de la sagesse de supprimer au moins une cause. Il a réussi à le faire, non pas en essayant d'enlever la religion de la sphère publique et en adoptant les valeurs laïques d'une culture laïque extérieure, mais en englobant tous les aspects de l'expression religieuse qui ont joué un rôle important dans la vie personnelle des citoyens de la Sierra Leone et en favorisant la tolérance plutôt que l'uniformité ou l'hégémonie. Il s'agit d'un exemple qui mérite d'être imité ailleurs.

Lectures suggérées

ABDULLAH, ZAIN. « Negotiating Identities: A History of Islamization in Black West Africa », *Journal of Islamic Law and Culture*, vol. 10, n° 1, (2008), p. 5- 18.

ALIE, JOE A. D. *A New History of Sierra Leone*, Oxford, Macmillan, 1990.

ASAFO, DZIEDZORM REUBEN. « Social Class Conversion: Socioeconomic Status of Early Christian Converts in Africa », *Nordic Journal of African Studies*, vol. 6, n° 1 (1997), p. 81-96.

- BANYA, KINGSLEY. « Colonial Legacy and Education: The Case of Modern Sierra Leone », *Comparative Education*, vol. 29, n° 2 (1993), p. 159-170.
- CONTEH, PRINCE SORIE. *Traditionalists, Muslims, and Christians in Africa: Interreligious Encounters and Dialogue*, New York, Cambria Press, 2009.
- FAHLBUSCH, E., ET G.W. BROMILEY. *The Encyclopedia of Christianity: Volume 5: Si-Z*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008.
- FERME, M. *The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- FRENCH, HOWARD W. *A Continent for the Taking: The Tragedy and Hope of Africa*, New York, Random House, 2004.
- FYFE, CHRISTOPHER. « 1781-1887-1987: Reflections on a Sierra Leone Bicentenary », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 57, n° 4 (1987), p. 411-421.
- GBERIE, LANSANA. *A Dirty War in Africa*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2005.
- GOUVERNEMENT DE LA SIERRA LEONE. « The Constitution of Sierra Leone », Loi n° 6 (1991).
- GREENFIELD, SYDNEY M. ET ANDRE DROOGERS (dir.). *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2001.
- LITTLE, DAVID (dir.). *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*, New York, Tanenbaum Center for Interreligious Understanding, 2007.
- MBITI, JOHN S. *African Religions and Philosophy*, New Hampshire, Heinemann Publishers, 1990.
- PETERS, K., RICHARDS, P. « 'Why We Fight': Voices of Youth Combatants in Sierra Leone », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 68, n° 2 (1998), p. 183-210.
- POBEE, JOHN. « Aspects of African Traditional Religion », *Sociological Analysis*, vol. 37, n° 1 (1976), p. 1-18.
- PORTER, ARTHUR T. « Religious Affiliation in Freetown, Sierra Leone », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 23, n° 1 (1953), p. 3-14.

SECTION 2.1

THE REVOLUTIONARY UNITED FRONT. « Footpaths to Democracy: Toward a New Sierra Leone », (1995). <<http://www.sierra-leone.org/AFRC-RUF/footpaths.html>>. (25 février 2009).

SKINNER, DAVID E. « Islam and Education in the Colony and Hinterland of Sierra Leone (1750-1914) », *Revue canadienne des études africaines = Canadian Journal of African Studies*, vol. 10, n° 3, 1976, p. 499-520.

UNITED STATES BUREAU OF DEMOCRACY, HUMAN RIGHTS AND LABOR. « Sierra Leone International Religious Freedom Report 2008 », United States Department of State (2008). <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108390.htm#>>, (19 octobre 2008).

Notes

- 1 Lansana Gberie, *A Dirty War in Africa*, Bloomington (Indiana), 2005, p. 5.
- 2 Zain Abdullah, « Negotiating Identities: A History of Islamization in Black West Africa », *Journal of Islamic Law and Culture*, avril 2008, p. 9.
- 3 Joe. A. D. Alie, *A New History of Sierra Leone*, Oxford, 1990, p. 31.
- 4 Ibid., p. 5.
- 5 Ibid., p. 61.
- 6 Christopher Fyfe, « 1781-1887-1987: Reflections on a Sierra Leone Bicentenary », *Africa: Journal of the International African Institute*, 1987, p.411.
- 7 Alie, p. 79; Fyfe, p. 412.
- 8 Arthur Porter, « Religious Affiliation in Freetown, Sierra Leone », *Africa: Journal of the International African Institute*, 1953, p. 4-11.
- 9 E. Fahlbusch et G. W. Bromiley, *The Encyclopedia of Christianity: Volume 5: Si-Z*, Grand Rapids, Wm B. Eerdmans Publishing, 2008, p. 1.
- 10 Porter, p. 11.
- 11 Ibid., p. 6.
- 12 Ibid., p. 12.
- 13 Ibid.
- 14 Dziejzorm Reuben Asafo, « Social Class Conversion: Socioeconomic Status of Early Christian Converts in Africa », *Nordic Journal of African Studies*, 1997, p. 87.
- 15 Ibid., p. 83.
- 16 Alie, p. 110.
- 17 Fyfe, p. 414.
- 18 E. Fahlbusch et G. W. Bromiley, 5, p. 1-2. Il est important de noter que le nombre réel de Krios en Sierra Leone est difficile à déterminer. Selon différentes sources allant de la Banque mondiale, aux ethnologues et au CIA World Factbook, le pourcentage de Krios dans la population varie de 2 % à 13 %. La difficulté réside dans le fait que la langue krio est parlée par la majorité des habitants du pays, même si les Krios ne constituent qu'environ 10 % de la population. Selon la plupart des sources, le pourcentage de 10 % est le plus exact, toutefois.

- 19 Ibid., p. 1.
- 20 Alie, p. 45.
- 21 Ibid., p. 43.
- 22 Porter, p. 12.
- 23 Dzedzorm Reuben Asafo, « Social Class Conversion: Socioeconomic Status of Early Christian Converts in Africa », *Nordic Journal of African Studies*, 1997, p. 82.
- 24 David Skinner, « Islam and Education in the Colony and Hinterland of Sierra Leone (1750-1914) », *Canadian Journal of African Studies = Revue canadienne des études africaines*, 1976, p. 501.
- 25 E. Fahlbusch et G. W. Bromiley, V, p. 1.
- 26 John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New Hampshire, Heinemann Publishers, 1990, p. 1.
- 27 M. Ferme, *The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 34.
- 28 Ibid.
- 29 John Pobee, « Aspects of African Traditional Religion », *Sociological Analysis*, 1976, p. 1-2.
- 30 Ibid., p. 18.
- 31 Mbiti, p. 232.
- 32 Sergio F. Ferretti, « Religious Syncretism in an Afro-Brazilian Cult House », dans Sydney M. Greenfield et Andre Droogers (dir.), *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2001, p. 90.
- 33 Porter, p. 12.
- 34 Zain Abdullah, « Negotiating Identities: A History of Islamization in Black West Africa », *Journal of Islamic Law and Culture*, 2008, p. 13.
- 35 Fyfe, p. 412.
- 36 Ibid.
- 37 Abdullah, p. 8.
- 38 Alie, p. 6 et 9-10.
- 39 Peters et P. Richards, « ‘Why We Fight’: Voices of Youth Combatants in Sierra Leone », *Africa: Journal of the International African Institute*, 1998, p. 184. Cet article est l’un des nombreux articles qui témoignent du fait que le conflit en Sierra Leone ne portait pas sur la religion ou l’affiliation tribale ou les diamants (même si à l’origine les diamants sont certainement devenus un élément de motivation important lorsque la guerre s’est poursuivie).
- 40 Les relations de Charles Taylor avec le gouvernement de la Sierra Leone étaient tumultueuses. Il n’est pas surprenant qu’il ait appuyé avec enthousiasme les objectifs du RUF. Les rapports de Taylor avec la Sierra Leone ressemblaient à un téléroman : « Taylor est parti pour la Sierra Leone afin d’obtenir la permission d’envahir le Libéria à partir de ce pays... il a été chassé après avoir séduit la femme du ministre de la Défense. » Les sottises de Taylor ainsi que le manque de soutien de la Sierra Leone à sa demande de renversement du gouvernement libérien ont contribué à la profonde haine que le dirigeant du RUF Foday Sankoh a volontiers exploitée. Howard W. French, *A Continent for the Taking: The Tragedy and Hope of Africa*, New York, Knopf, 2004, p. 104.
- 41 The Revolutionary United Front, *Footpaths to Democracy: Toward a New Sierra Leone*, <<http://www.sierra-leone.org/AFRC-RUF/footpaths.html>>, 1995.
- 42 Gouvernement de la Sierra Leone, « The Constitution of Sierra Leone », Loi n° 6, 1991, chap. 3, art. 24. Cet article décrit en détail le soutien de la liberté de religion de tous les Sierra-Léonais. Une loi de modification a été adoptée en 2001 sous la direction du président Kabbah. Les changements ont été minimes, cependant, et concernaient surtout les processus électoraux et n’ont eu aucun effet sur la liberté de religion. Une autre loi de modification a été signée en juillet 2008 par le président Ernest Bai Koroma. Cette loi a été adoptée pour permettre à la Commission anticorruption d’intenter des poursuites en cas de corruption.

SECTION 2.1

43 Ibid., article 24(1).

44 Ce renseignement provient d'une entrevue non publiée avec un membre fiable de l'International Military Training Assistance Team (IMATT). L'IMATT est une opération parrainée par le Royaume-Uni en Sierra Leone qui travaille de concert avec les Nations Unies. Cette pratique du ministère de la Défense est conforme aux pratiques du RUF, qui corrobore la coutume générale de reconnaissance des deux religions dans le pays.

45 Kingsley Banya, « Colonial Legacy and Education: The Case of Modern Sierra Leone », *Comparative Education*, 1993, p. 161.

46 United States Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, *Sierra Leone International Religious Freedom Report 2009*, United States Department of State, 2009. La phrase qui suit provient également de cette source. Le Conseil est aussi ouvert aux autres groupes religieux. Les demandes d'adhésion présentées par les dirigeants juifs et de foi Bahá'íe sont récemment devenues caduques, et rien n'indique actuellement s'ils présenteront une nouvelle demande.

47 Les constitutions des quatre pays précisent implicitement le droit à la liberté de conscience et de religion pour tous les membres de la population.

48 Gouvernement de la Sierra Leone, « The Constitution of Sierra Leone », Loi n° 6, 1991, chap. 3. Le gouvernement de la Sierra Leone ne tolère pas les préjugés fondés sur le groupe ethnique, le sexe ou la religion.

LA PAIX PAR LA PARTITION ETHNO-RELIGIEUSE : LES ACCORDS DE PAIX DE DAYTON

Christine Zubrinic

La guerre en Bosnie et les Accords de paix de Dayton qui ont suivi ont relancé le débat au sujet de la partition comme solution efficace à un conflit ethno-religieux. Sur le plan historique, le recours à la partition pour mettre fin à un conflit ethnique n'est pas sans précédent, loin s'en faut. Toutefois, son succès est contestable. La partition a sans doute pu remporter du succès dans des régions où il y a une homogénéité ethnique (comme en Tchécoslovaquie), mais la Bosnie n'est pas homogène. La partition de la Bosnie est comparable à celle de l'Inde et ou de l'Irlande, car chacun de ces pays comptait des populations dispersées de divers groupes ethniques, et la partition de chacun était considérée comme une reconnaissance pragmatique d'identités ethniques irréconciliables¹. La division de la Bosnie en trois « mini-États » non officiels aux termes des Accords de Dayton de 1995 a été jusqu'ici un moyen efficace de maintenir la paix entre les trois anciens belligérants malgré le départ progressif du pays des soldats du maintien de la paix. L'examen du cas de la Bosnie révèle clairement que, même si ce n'était pas l'idéal, la partition peut servir pendant la période de reconstruction postérieure à un conflit à maintenir une paix durable assez longtemps pour permettre d'apporter des modifications concrètes à l'infrastructure et au gouvernement et, par conséquent, d'assurer la qualité de vie et d'éviter les conditions propices à la poursuite d'un conflit ethnique.

Les tentatives visant à conclure des accords de paix dans la foulée de la guerre en Bosnie ont eu lieu au cours d'un processus évolutif qui a commencé avec l'idée de la « cantonisation » dans le cadre du plan Vance-Owen qui a échoué; celui-ci prévoyait la création dans le pays de petits cantons de chaque groupe ethno-religieux qui rendraient inévitable le brassage des groupes. Ce plan était inacceptable aux yeux des parties belligérantes qui participaient aux négociations du processus de paix et était d'emblée voué à l'échec, car il favorisait un arrêt temporaire des combats plutôt qu'une paix permanente. Les Accords de paix de Dayton n'ont jamais visé une partition ayant pour but la désintégration permanente du pays de Bosnie-Herzégovine; ils ont plutôt utilisé la partition en fonction de clivages ethno-religieux pour faire en sorte que l'espace entre les groupes apaise les belligérants et permette la reconstruction du pays. La partition douce prévue par les Accords de Dayton a été couronnée de succès en raison des conditions qui régnaient en Bosnie après cinq années de conflit violent. L'épuration ethnique et les déplacements de population ultérieurs qui ont eu lieu pendant la guerre ont créé des zones géographiques où les populations étaient presque homogènes, d'où la démarcation claire entre les groupes

ethno-religieux. Le succès des Accords de Dayton et la partition douce de la Bosnie qui en a résulté dans un système fédéral décentralisé pourraient toutefois s'avérer problématiques pour l'unité future de la Bosnie-Herzégovine, car le nouveau cadre décentralisé correspond aux conditions politiques qui existaient en Yougoslavie avant sa dissolution.

La Bosnie : le contexte du conflit

Afin de comprendre la situation après le conflit en Bosnie, il est essentiel de connaître l'historique du conflit lui-même. La plus grande partie du monde a regardé la guerre en Bosnie à la télévision et entendu répéter des centaines de fois des termes comme la « haine ethnique antique » sans avoir une idée de l'importance de la religion pour les identités ethniques des participants à la guerre. Même si Josip Broz dit « Tito » et les gouvernements communistes yougoslaves ont fait du mieux qu'ils ont pu, les mouvements nationalistes en Bosnie (les Bosniaques, les Croates et les Serbes) formaient tous des identités ethniques fondées sur leurs différences religieuses plutôt que sur leurs points communs culturels. Cela a mené au conflit le plus sanglant en sol européen depuis la Deuxième Guerre mondiale. On dit souvent que les causes de la guerre en Bosnie plongent leurs racines dans les différences ethniques qui remontent à des centaines d'années, mais on pourrait soutenir que les différences de religion, quoique présentes, ont été intentionnellement accentuées et transformées délibérément en piliers des mouvements nationalistes qui sont devenus populaires pour des raisons politiques et économiques, et non pour des raisons religieuses.

Pour comprendre le contexte de la sécession de la Bosnie de la Yougoslavie, sa chronologie et les raisons du genre de combat qui a suivi, il faut remonter à des centaines d'années afin de trouver les origines de la guerre menée en vue de l'indépendance de la Bosnie, mais il semble que l'histoire des cinquante dernières années de l'existence de la Yougoslavie soit peut-être la plus importante. Depuis sa renaissance en 1945, la Yougoslavie a connu un certain nombre d'incidents qui, lorsqu'ils se sont combinés, sont devenus les catalyseurs de son effondrement en 1990. Au début du règne de Tito, des centaines de catholiques, d'orthodoxes serbes et d'ecclésiastiques musulmans ont été liquidés à titre de précaution pour débarrasser la Yougoslavie de la menace du nationalisme dans les nouvelles républiques de Croatie, de Bosnie-Herzégovine et de Serbie. Ces meurtres n'ont fait que fortifier les relations entre les mouvements nationalistes et les dirigeants religieux restants de leurs communautés. La suppression par Tito des menaces nationalistes et de celles qui provenaient du Parti communiste a eu un effet durable, car il a fallu attendre 1967 pour que la plupart des mouvements nationalistes assistent aux premiers signes du regain de l'activité politique indépendante qui a commencé avec la Ligue des communistes croates (connue sous le nom de Printemps croate (*Maspok*), abrégé de *masovni pokret* ou « mouvement de masse »². Formé sur le modèle du « printemps de Prague » de 1968, le *Maspok* était considéré comme une possibilité de « démocratisation » par les organisateurs du mouvement³. Le gouvernement et les partis communistes yougoslaves

avaient critiqué ouvertement en 1968 l'ingérence soviétique dans les manifestations des étudiants à Prague, qui ont sans aucun doute modifié l'avenir de la Yougoslavie. Même si Tito a essayé d'étouffer le mouvement croate en emprisonnant bon nombre de ses dirigeants, il n'est pas intervenu militairement. Cela a permis au mouvement nationaliste de croître lentement et transformé les personnes incarcérées en héros aux yeux des Croates, au sein de la république et dans la diaspora⁴. La croissance des mouvements nationalistes à l'extérieur de la Yougoslavie a également été observée chez les Serbes et les Bosniaques, mais leur croissance à l'intérieur du pays n'était pas aussi évidente.

Le deuxième facteur déterminant de la guerre, peut-être le plus important, qui finira par détruire la Yougoslavie était son économie qui battait de l'aile. Branka Magaš indique dans son livre, *The Destruction of Yugoslavia: Tracking the Break-up 1980-1992*, que la crise économique yougoslave a commencé en 1979 par suite des pénuries de biens de consommation primaires et s'est poursuivie dans les années 80, ce qui a accru le taux de chômage et l'agitation au sein de la population⁵. En 1980, la dette extérieure de la Yougoslavie avait augmenté de 400 %. Le pays affichait une dette mal gérée causée par la construction d'usines « politiques », qui étaient d'immenses exploitations créées pour des raisons politiques et non conçues pour atteindre des objectifs économiques⁶. Les grèves massives de travailleurs qui ont balayé le pays en 1987 étaient un autre signe d'une économie en désintégration. La situation économique en Yougoslavie a atteint son point culminant en 1990, année où les banques du pays « ont révélé qu'elles ne pouvaient plus couvrir les dépôts en devises étrangères de leurs clients – des biens privés accumulés au fil du temps et conservés précieusement par les Yougoslaves – en raison d'un manque de devises convertibles dans la Réserve fédérale »⁷. Selon l'auteure Jasminka Udovički, cette crise a indiqué au grand public que le système économique était en fait au bord de l'effondrement total. L'économie vacillante et les mouvements nationalistes de plus en plus vigoureux dans les zones urbaines de la Bosnie, de la Serbie, de la Slovénie et de la Croatie ont incité les partis communistes de la Croatie et de la Slovénie à décider de quitter le système parlementaire yougoslave et à tenir des élections libres qui ont mené à la déclaration de souveraineté des deux républiques en 1990 et à la déclaration d'indépendance de la Bosnie, qui a entraîné le conflit le plus sanglant dans la région. Ces facteurs ainsi que les modifications constitutionnelles axées sur la république qui ont eu lieu après le décès de Tito ont tous joué un rôle dans la désintégration de la Yougoslavie et les conflits violents qui ont suivi.

Le rôle de la religion dans l'identité nationale et ethnique en Bosnie

En Bosnie, l'identité ethnique des trois groupes ethniques qui y sont représentés se caractérise par leur appartenance religieuse différente, malgré les nombreuses expériences historiques qu'ils ont partagées ainsi que la proximité et le brassage des groupes dans les collectivités. Les trois groupes (Croates, Serbes et Bosniaques) peuvent être décrits individuellement comme des « communautés ethniques », qui se définissent (selon Anthony Smith) comme comprenant six

SECTION 2.2

caractéristiques : un nom commun, un mythe d'ascendance commune, des souvenirs partagés, une culture commune, un lien avec un territoire ou une patrie historique (qu'ils peuvent occuper ou non actuellement) et une mesure de solidarité commune⁸.

La division de la Bosnie en communautés ethniques telles qu'elles existent actuellement commence sous l'Empire ottoman. Même s'il est sous l'autorité de l'Empire ottoman musulman pendant une longue période, le système du millet⁹ hérité de cet empire institutionnalise et autorise la pratique de la religion catholique et de la religion orthodoxe en Bosnie¹⁰. L'Empire ottoman jette ainsi les bases de la composition unique de la Bosnie. Dans le système du millet, chaque communauté religieuse a ses propres tribunaux, ses juges et ses principes juridiques et est divisée sur la base de clivages ethniques et religieux. Il s'agit donc de la première étape de la nationalisation des trois groupes religieux de la Bosnie en fonction de facteurs ethno-religieux. Le nationalisme et l'ethnicité amorphes en Bosnie et dans l'ensemble des Balkans commencent à se définir en fonction de l'appartenance religieuse dans la dernière partie du XVIII^e siècle. Avant ce changement, la religion plutôt que la nationalité était la seule caractéristique déterminante des populations. Pendant cette période, chaque religion (orthodoxe, catholique et musulmane) s'associe à une certaine nation ou à un certain groupe en Bosnie¹¹.

Ces divisions ethniques s'aggravent pendant les années qui précèdent immédiatement la guerre, c.-à-d. les années 70 et 80, où les groupes nationalistes commencent à attiser la flamme des différences religieuses. La Bosnie est particulièrement vulnérable à ce genre de nationalisme axé sur la discorde, qui apparaît en raison de la situation économique désastreuse en Yougoslavie. En réaction au nationalisme ethnique qui est florissant en Croatie et en Serbie, les musulmans bosniaques mettent davantage l'accent sur la caractéristique qui les distingue le plus, leur religion¹². Même si le gouvernement communiste fait du mieux qu'il peut, ces mouvements nationalistes continueront d'exister jusqu'à l'effondrement de la Yougoslavie en 1990 et ils auront le vent en poupe par la suite. La principale caractéristique de chacun de ces mouvements nationalistes est qu'ils mettent l'accent sur la différence religieuse, ce qui permet aux nationalistes de décrire les personnes de religions différentes comme « l'autre » bien qu'ils soient amis et voisins et qu'ils ont une histoire commune et affichent de nombreuses autres caractéristiques communes.

Cette nouvelle ère de nationalisme fondé sur les différences religieuses entre les trois principaux groupes religieux en Yougoslavie commence par la fabrication de mythes. En fait, la création de l'identité de chaque groupe comme mythe culturel commun commence à se perpétuer. Les nationalismes modernes qui ont existé en Yougoslavie constituent des exemples de la façon dont le mythe national est souvent réinventé en réponse à des besoins politiques contemporains. Un exemple d'une telle réinvention est la Bataille de Kosovo Polje qui a eu lieu en 1389, au sujet de laquelle Slobodan Milošević fait appel à la conscience nationale serbe près de six cents ans plus tard. Sous Milošević, l'identité nationale serbe commence à devenir une identité presque

exclusivement fondée sur la foi orthodoxe et la victimisation par « l'autre » (ce qui englobe les Oustachas croates, les musulmans bosniaques et les Kosovars). L'accent est mis sur la lutte entre l'Empire ottoman ou les « Turcs » et les habitants orthodoxes du Kosovo, qui ont été expulsés de leur patrie au Kosovo par les « Turcs ». Malgré les inexactitudes historiques concernant ce mythe et la réalité solidement documentée de la liberté religieuse sous l'Empire ottoman, les membres nationalistes de la classe politique continuent de diffuser ces mythes afin de créer un mythe commun de la patrie. Les membres de la classe politique ne sont pas les seuls à perpétuer ce mythe, selon Branka Magaš :

L'Église serbe est donc un État embryonnaire – un État spirituel en prévision d'un État laïque. Alors qu'en Russie l'Église est toujours restée subordonnée aux autorités laïques, en Serbie, l'Église s'est substituée à l'État et a préparé la voie à son éventuelle renaissance. Lors de la création de l'État multiconfessionnel de la Yougoslavie à la fin de la Première Guerre mondiale, l'Église est demeurée le gardien le plus vigilant de l'État et de la nation serbes, conférant une dimension fortement mystique au nationalisme serbe qui a même survécu à la modernisation. C'est ici que les intellectuels critiques serbes d'aujourd'hui ont constaté les germes du fascisme serbe¹³.

Ce genre de fabrication de mythe concernant l'appartenance religieuse de chacun des groupes nationalistes en Bosnie est observé dans le mouvement nationaliste croate et le mouvement (musulman) bosniaque. Il est essentiel de comprendre que les mouvements nationalistes des Serbes, des Croates et des musulmans étaient axés sur leurs différences religieuses et, ce faisant, qu'ils unifiaient certains groupes et en excluaient d'autres de telle façon que la déshumanisation et la violence sont devenues acceptables dans la guerre de Bosnie.

Les différences ethno-religieuses en Bosnie (et dans l'ensemble de la Yougoslavie) ont été amplifiées par les mouvements nationalistes des Croates, des Serbes et des musulmans et ont modifié fondamentalement les relations entre les différents groupes. Les blessures infligées pendant les décennies qui ont précédé la guerre et pendant celle-ci ont influé sur le résultat de toute tentative de résolution du conflit ainsi que sur la reconstruction de la région. Le climat de séparation et de méfiance engendré pendant cette période est un facteur clé de la partition douce de la Bosnie, qui a été conçue dans les Accords de paix de Dayton et de leur prédécesseur, le plan Vance-Owen.

Le plan Vance-Owen : la cantonisation

La guerre en Bosnie a fait rage pendant un certain nombre d'années avant la conclusion des Accords de paix de Dayton en 1995. Pendant cette période, la communauté internationale a formulé plusieurs suggestions en vue de la résolution du conflit. Malheureusement pour la population de la Bosnie, bon nombre de ces suggestions étaient tout simplement irréalistes en raison de la nature de la guerre. Le plus important de ces efforts a été le plan Vance-Owen, dans

SECTION 2.2

lequel il a été proposé de cantoniser la Bosnie en dix petites régions ethniques semi-autonomes. L'accord, rédigé par Cyrus Vance et lord David Owen, a été présenté aux belligérants de la guerre de Bosnie le 2 janvier 1992 dans le cadre d'un ensemble en trois parties qui comprenait non seulement des modifications à la cartographie de la Bosnie qu'il proposait, mais aussi des conditions de cessation des hostilités et dix principes constitutionnels suggérés. Selon M. Owen, dans son ouvrage *Balkan Odyssey*, le plan constituait une tentative de délimiter « une structure à dix provinces qui reconstituait la Bosnie-Herzégovine »¹⁴. Le plan préconisait donc ce qui ressemblait à une Yougoslavie miniature découpée à partir de la Bosnie déjà fragmentée.

La fragmentation plus grande de la Bosnie en fonction de clivages ethno-religieux proposée dans le plan Vance-Owen aurait affaibli un pays déjà fragile et aurait probablement mené à un conflit plus violent à l'avenir. La faiblesse du plan résultait de trois genres de facteurs : structurels, politiques/environnementaux et relatifs à la perception. Le premier de ceux-ci relève de la perception, selon Stephen Van Evera dans son ouvrage *Hypotheses on War and Nationalism*, car plus les croyances des groupes de nationalité différente divergeaient (dans ce cas, les trois nationalités fondées sur des facteurs ethno-religieux en Bosnie) au sujet de leur histoire mutuelle ainsi que de leur conduite actuelle et de leur caractéristique, plus le risque de guerre était élevé¹⁵. Dans le plan Vance-Owen, il n'était aucunement prévu de légitimer les gouvernements et les dirigeants des mouvements nationalistes; le plan préconisait simplement la création d'enclaves séparant les groupes au niveau local, dans l'espoir que le gouvernement national serait considéré comme légitime. Le manque de leadership national légitime en Bosnie, toutefois, aurait accru le risque qu'un conflit violent se reproduise dans le pays.

Le deuxième facteur qui a affaibli le plan Vance-Owen était la dimension politique, dont le plan n'a pas tenu compte. Le plan ne prévoyait pas de processus qui permettrait la réconciliation et la justice par suite des crimes commis par le passé les uns contre les autres. Comme il ne comprenait pas les mesures nécessaires pour traduire en justice ceux qui avaient commis des crimes pendant le conflit, le plan Vance-Owen pouvait faire cesser temporairement le conflit, mais le fait d'éviter aux responsables des atrocités les conséquences de leurs actes aurait également contribué à la violence plus tard.

Le troisième facteur qui était absent du plan Vance-Owen était de nature structurelle. Le plan prévoyait la création de dix provinces autonomes réparties à l'intérieur des frontières de la Bosnie. Chacune aurait agi comme une enclave ethnique, mais le plan aurait accordé une « autonomie considérable » à chacune des provinces tout en leur refusant tout statut légal international¹⁶. En divisant le pays en enclaves, le plan prévoyait l'abolition de l'épuration ethnique, mais ses auteurs ne se sont pas rendu compte qu'en rassemblant autant de groupes ethniques, ils augmentaient les possibilités d'une guerre au lieu de les diminuer. La cantonisation présentée dans ce plan était également inacceptable aux yeux de la plupart des dirigeants de la région, car elle séparait les groupes ethniques les uns des autres et laissait seulement les hasards de la guerre unir (par exemple) les Serbes des différentes provinces.

Le rejet du plan Vance-Owen par les belligérants dans la guerre de Bosnie était en fait justifié, car il ne résolvait pas les problèmes immédiats ou à long terme d'une société multiethnique. Le plan visait plutôt à rétablir la structure antérieure de la Bosnie pour ramener la paix. La prémisse de base du plan Vance-Owen était la croyance selon laquelle la vie des Bosniaques était « inextricablement liée » et, par conséquent, il n'y avait pas de moyen viable de créer trois États distincts sur le plan territorial fondés sur des principes ethniques ou confessionnels¹⁷. Cette présomption était fautive, toutefois, car elle ne tenait pas compte des changements démographiques qui s'étaient produits en raison de l'épuration ethnique systématique. La séparation des belligérants (dans ce cas, les Croates, les Serbes et les musulmans) en fonction de clivages ethno-religieux était nécessaire afin de réduire le risque d'un conflit violent à l'avenir en Bosnie. La paix dans les Balkans et en Bosnie, en particulier, dépendait de la compréhension par les négociateurs du rôle que la religion jouait dans l'identité ethnique nationale des groupes en cause ainsi que de l'histoire réelle ou imaginaire à laquelle cette appartenance religieuse était associée.

Les Accords de paix de Dayton : une partition sous un nom différent?

Les Accords de paix de Dayton sont inhabituels dans les annales des traités de paix. Ils sont allés au-delà des conditions traditionnelles relatives à la cessation des hostilités et à la délimitation des territoires; ils visaient à concevoir un nouveau pays, un État unifié de Bosnie-Herzégovine. Les Accords de Dayton ont été précédés d'un certain nombre d'accords de paix proposés qui visaient à mettre fin à la guerre en Bosnie. L'une des principales pierres d'achoppement des accords précédents avaient été la présomption des pays occidentaux selon laquelle le pluralisme serait la meilleure façon possible de résoudre le conflit en Bosnie. Le pluralisme est demeuré dans les Accords de Dayton, mais il était secondaire par rapport à la séparation physique des belligérants, en particulier les Croates et les Serbes dans les régions situées à l'est et à l'ouest de la Bosnie, un mini-État musulman étant prévu à Sarajevo et aux environs. Il ne reste qu'un petit nombre de régions véritablement mixtes sur le plan ethnique en Bosnie malgré les efforts qu'ont déployés un grand nombre d'intervenants de la communauté internationale pour permettre le retour des réfugiés dans les régions qui avaient fait l'objet d'une épuration ethnique. Le succès des Accords de Dayton et la démocratisation de la Bosnie ont été débattus pendant un certain temps par les universitaires; il est clair, toutefois, que les accords ont permis de maintenir une paix durable par suite de la séparation non officielle depuis plus d'une décennie.

Malgré l'opinion de certains qui croient que les Accords de Dayton obligent les trois groupes de la Bosnie à vivre ensemble dans un « État artificiel »¹⁸, un examen attentif des détails des Accords révèle la partition « douce » de la Bosnie suivant des clivages ethno-religieux. Cette partition douce pourrait finir par mener à une partition permanente du pays en raison de la nature décentralisée du gouvernement issu des Accords; à l'heure actuelle, cependant, la Bosnie est encore intacte et en paix et elle progresse.

SECTION 2.2

Les divisions religieuses qui ont été amplifiées par les dirigeants nationalistes avant et après la guerre de Bosnie n'ont pas encore disparu du paysage de la Bosnie; elles ont en fait été cimentées par le règlement des limites territoriales prévues dans les Accords de Dayton. Le pays a été divisé officieusement en trois zones par les accords, mais seulement deux ont été créées officiellement. Les deux zones officielles étaient la Fédération de la Bosnie-Herzégovine (Croates et musulmans) et la Republika Srpska (à majorité orthodoxe serbe). Officieusement, toutefois, les trois groupes religieux avaient scindé le pays (au moyen de l'épuration ethnique) en trois régions : la majorité des Croates catholiques dans l'ouest, les Serbes dans l'est et la majorité musulmane au centre du pays. Même si les gouvernements serbe et croate avaient accepté, aux termes des conditions négociées à Dayton, de se retirer de la Bosnie, les Croates et les Serbes de Bosnie estimaient qu'ils avaient plus de liens avec leur patrie extérieure qu'avec la Bosnie.

Les Accords de paix de Dayton ne prévoyaient pas la partition de la Bosnie. La mise en œuvre du plan et l'effet de bon nombre de ses conditions ne l'ont pas empêchée, toutefois. L'une des principales pierres d'achoppement auxquelles s'est heurtée l'unité nationale en Bosnie réside dans la structure politique ou institutionnelle prévue dans les Accords de Dayton. L'établissement de deux constitutions distinctes, une pour la Fédération (FBiH) et l'une pour la Republika Srpska (RS), et d'une constitution générale a été une force de décentralisation dans le pays et a permis la création de structures politiques et administratives particulières dans chaque entité, notamment un régime présidentiel au niveau de l'État, composé d'un représentant bosniaque musulman, d'un représentant bosniaque croate et d'un représentant bosniaque serbe. Au-dessus de ceux-ci, il y a un Haut Représentant (HR), qui fait fonction d'« autorité principale » ayant des pouvoirs législatifs (y compris un droit de veto). Toutes ces conditions ont rendu l'unification et la centralisation du gouvernement extrêmement difficile en Bosnie, mais la décentralisation pourrait en fait être la clé du maintien de l'intégrité de la Bosnie aujourd'hui selon le HR, Paddy Ashdown. À son avis, la Bosnie « survivra comme État, mais pas comme État centralisé selon la tradition européenne classique – elle ressemblera probablement plus à la Belgique qu'à la France »¹⁹.

En réalité, la Bosnie compte maintenant trois entités mono-ethniques de facto, trois armées distinctes, trois services de police distincts et trois systèmes d'éducation distincts²⁰. Cet état de fait a placé le gouvernement national dans une situation précaire, car il existe surtout sur papier et il est à la merci de ces trois entités. Il est très difficile d'assurer le leadership ethnique au sein de ces entités, car bon nombre appuient les résultats de l'épuration ethnique et ce que James Lyon décrit comme le système ultérieur de l'apartheid ethnique²¹. Étant donné la difficulté ou, dans certains cas, l'impossibilité du retour des réfugiés victimes de l'épuration ethnique dans leur domicile, il est impossible de réparer le changement démographique qui s'est produit pendant la guerre – l'un des ratés dans la mise en œuvre qui ont hanté les Accords de Dayton. La partition

douce de la Bosnie pourrait être la clé d'une paix durable entre les trois groupes, car une réintégration totale semble impossible pour le moment. Il n'y a eu aucune réconciliation réelle, sauf la poursuite en justice des responsables des crimes de guerre par le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie.

Ces ratés dans la mise en œuvre des Accords de Dayton en Bosnie éclipsent souvent le succès général du plan. Il y a eu un certain nombre de succès dans le domaine de la sécurité, y compris la réforme des douanes, le Service d'État aux frontières et l'Agence de protection de l'État, qui sont des organismes nationaux fonctionnant de façon centralisée pour maintenir la sécurité. En plus des services des douanes et aux frontières, le processus d'unification des trois armées a commencé. Parmi les autres succès figurent la création d'une banque centrale, d'une monnaie commune et même de plaques d'immatriculation, qui aident tous à définir (au moins en première vue) une identité bosniaque qui englobe tous les groupes ethniques. Il reste à déterminer si les différents groupes ethniques choisiront de s'identifier au pays dans son ensemble, et cette incertitude est peut-être le principal échec des Accords de paix de Dayton.

La lutte pour la mise en œuvre des conditions des Accords de Dayton résulte peut-être de l'incapacité de la communauté internationale de corriger les problèmes ayant causé la désintégration de la Yougoslavie et la guerre en Bosnie. Les gouvernements locaux et les membres de la classe politique ont tous résisté aux tentatives visant à rétablir les systèmes économiques de la Bosnie. Les autorités locales ont résisté à tous les programmes visant à restructurer le système financier, la politique fiscale et les investissements et à privatiser les biens de l'État malgré les avantages que ces changements apporteraient à l'ensemble de la Bosnie. Les institutions politiques de la Bosnie se sont également opposées aux modifications prévues par le plan de Dayton. Ces facteurs, ainsi que l'hypothèse posée au moins par quelques pays de la communauté internationale selon laquelle les groupes ethniques de la Bosnie mettraient de côté leurs différences pour construire une Bosnie meilleure, ont empêché la réintégration des trois groupes ethno-religieux au sein d'une identité nationale bosniaque.

L'avenir de la Bosnie et les Accords de paix de Dayton

Pendant les treize années écoulées depuis la signature des Accords de paix de Dayton, la nation de la Bosnie n'a pas accédé à l'idéal d'unification prévu dans le cadre des accords, mais s'est transformée en un pays décentralisé comptant trois États mono-ethniques à l'intérieur de ses frontières. Même si d'aucuns ont fait du mieux qu'ils pouvaient, l'unification totale de la Bosnie dans une seule identité nationale n'a pas eu lieu comme l'espéraient les architectes des Accords de Dayton. Les échecs peuvent peut-être s'expliquer par la poursuite des plans visant la création de la Republika Srpska ou par l'incapacité de trouver des façons de susciter la réconciliation entre les trois groupes ethno-religieux. Quelles que soient les raisons des échecs des Accords de Dayton, la Bosnie est devenue une nation séparée en trois régions en fonction de

SECTION 2.2

clivages religieux. Les catholiques du nord-ouest de l'Herzégovine s'allient à leur patrie croate extérieure tandis que les orthodoxes serbes vivent dans leur entité distincte étatique et s'allient à la Serbie située immédiatement à l'est. La majorité de la population musulmane s'est installée dans le centre du pays à Sarajevo, capitale du pays, et dans les environs. Il reste un petit nombre de régions où il y a des groupes ethniques mixtes dans le pays, mais même ces régions semblent avoir fait l'objet d'une partition. Cela est évident dans la ville de Mostar, qui est divisée entre les Croates catholiques et les Bosniaques musulmans.

Les Accords de paix de Dayton ont permis d'assurer une paix durable en Bosnie malgré la partition douce qui s'est produite entre les trois groupes ethno-religieux. Le véritable test de la capacité des institutions politiques et structurelles mises en place par la communauté internationale dans les Accords de Dayton sera le départ éventuel de la Bosnie de tous les soldats de la paix internationaux. C'est à ce moment que les trois entités ethno-religieuses de la Bosnie démontreront si cette partition douce mènera à une nation unifiée ou à une partition complète et, par conséquent, à la désintégration de la Bosnie.

Une désintégration complète de la Bosnie fondée sur des divisions ethno-religieuses aggravées par les Accords de Dayton n'est pas impossible. L'existence de gouvernements et de constitutions multiples ainsi que la proximité des « patries » de deux des groupes en cause pourraient être un motif suffisant pour en arriver à une dissolution totale. Les Accords de Dayton ont facilité les choses si une telle désintégration se produisait. Les frontières ont été tracées entre les groupes ethno-religieux, et chacun possède une infrastructure politique si le pays cesse de fonctionner. Cependant, la Bosnie n'est pas vouée à l'échec comme la Yougoslavie. Son succès sera fondé sur la capacité de définir une identité bosniaque comprenant les trois groupes en cause sans menacer leurs identités individuelles, une tâche difficile s'il en est dans une région où les tentatives en ce sens ont échoué par le passé.

Les Accords de paix de Dayton ont mis fin à la violence en Bosnie et permis de commencer à reconstruire le pays. Il s'agit du principal succès du plan. L'échec a résulté de l'application d'un traité de paix visant à reconstruire la Bosnie après un conflit selon les idéaux de la communauté internationale et non d'après les réalités politiques, ethniques et religieuses sur le terrain en Bosnie. La communauté internationale pourrait en tirer une leçon pour la résolution des conflits et les efforts de reconstruction à l'avenir. Les plans de partition douce ou permanente du passé ont généralement été élaborés par des puissances extérieures afin d'assurer la paix. La Bosnie différait cependant de ce modèle, car les dirigeants des groupes ethniques visaient la partition du pays au moyen de l'épuration ethnique. Les Accords de Dayton ont cherché à mettre fin à l'épuration ethnique, mais ils n'ont pas permis de réparer les dommages déjà causés en divisant le pays psychologiquement d'une façon qui convenait à l'établissement de frontières politiques où il n'y en avait jamais eu, limites fondées ni sur l'histoire, ni sur la géographie, mais sur l'affinité ethno-religieuse.

La participation douce comme moyen de résoudre un conflit violent, sur le modèle des Accords de Dayton, peut remporter un certain succès si les conditions nécessaires sont présentes. Il doit y avoir des limites géographiques claires des régions ethno-religieuses avant l'application de ces divisions ou il peut en résulter un conflit violent à l'avenir au sujet de ces limites. Le problème posé par les Accords de Dayton et la partition douce de la Bosnie en un système fédéral décentralisé qui en a résulté est qu'ils établissent les mêmes conditions politiques que celles de la Yougoslavie avant sa désintégration. Tant que le pays ne sera pas vraiment stable, sans la présence de soldats de la paix internationaux, il est peut-être injuste finalement de le considérer comme un exemple éloquent du succès de la partition comme moyen de résolution d'un conflit et de reconstruction.

Lectures suggérées

- BABUNA, A. « Nationalism and the Bosnian Muslims », *East European Quarterly*, vol. 33, n° 22 (1999), p. 195.
- BAX, M. *Ethnic identification, local feuding and religious factionalism: The relative autonomy of the homogenization process of a Bosnian region*, Amsterdam, Afdeling Culturele Antropologie, Sociologie der Niet-Westerse Samenlevingen, Faculteit Sociaal-Culturele wetenschappen, Vrije Universiteit, 1999.
- BOSE, S. *Bosnia after Dayton: Nationalist Partition and International Intervention* New York, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- BOUGAREL, X., E. HELMS, ET G. DUIJZINGS. *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-war Society*, Aldershot, Angleterre, Burlington, Ashgate, 2007.
- BROWN, MICHAEL, ET COLL. (dir.). *Theories of War and Peace*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- COZIC, C. P. *Nationalism and Ethnic Conflict*, San Diego, Greenhaven Press, 1994.
- DAVIS, G. S. *Religion and Justice in the War over Bosnia*, New York, Routledge, 1996.
- FISCHER, MARTINA (dir.). *Peace building and Civil Society in Bosnia-Herzegovina: Ten Years After Dayton*, Berlin, Lit Verlag, 2006.
- FRIEDMAN, FRANCINE. *Bosnia and Herzegovina: A Polity on the Brink*, New York, Routledge Press, 2004.

SECTION 2.2

- GOLDSTEIN, IVO. *Croatia: A History*, Kingston, McGill-Queens University Press, 1999.
- HAYNES, D. F. *Deconstructing the Reconstruction: Human rights and rule of law in postwar Bosnia and Herzegovina*, Aldershot, Hampshire, Angleterre, Burlington, Ashgate, 2008.
- HOARE, A. « The Croatian project to partition Bosnia-Herzegovina, 1990-1994 », *East European Quarterly*, vol. 31, n° 1 (1997), p. 121.
- KEANE, RORY. *Reconstituting Sovereignty: Post Dayton Bosnia Uncovered*, Burlington, Ashgate Publishing, 2002.
- MAGAŠ, BRANKA. *The Destruction of Yugoslavia: Tracking the Break-up 1980-92*, Londres, Verso, 1993.
- MOJZES, P. *Yugoslavian Inferno: Ethno Religious Warfare in the Balkans*, New York, Continuum, 1994.
- OWEN, DAVID. *Balkan Odyssey*, New York, Harcourt Brace and Co., 1995. PERICA, V. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002.
- ROBINSON, G. M., S. ENGELSTOF ET A. POBRIC. « Remaking Sarajevo: Bosnian nationalism after the Dayton accord », *Political Geography*, vol. 20, n° 8 (2001), p. 957-980.
- STERLAND, B., ET INTRAC (Grande-Bretagne). *Civil society capacity building in post-conflict societies: The experience of Bosnia and Herzegovina and Kosovo*, Oxford, INTRAC, 2006.
- TANNER, MARCUS. *Croatia: A Nation Forged in War*, New Haven, Yale University Press, 1997.
- UDOVIČKI, JASMINKA ET JAMES RIDGEWAY (dir.). *Burn this House: The Making and Unmaking of Yugoslavia*, Durham, Duke University Press, 2000.

Notes

- 1 Radha Kumar, « The Troubled History of Partition », *Foreign Affairs*, vol. 76, n° 1, 1997, p. 26.
- 2 Marcus Tanner, *Croatia: A Nation Forged in War*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 184.
- 3 Ivo Goldstein, *Croatia: A History*, Kingston, McGill-Queens University Press, 1999, p. 178.
- 4 Lorsqu'elle utilise le terme « mouvement nationaliste », l'auteure renvoie à la définition du nationalisme comme mouvement politique donnée par Van Evera, qui mentionne qu'il présente deux caractéristiques : 1) les membres à titre individuel accordent leur loyauté première à leur propre groupe ethnique ou national; cette loyauté remplace leur loyauté

à d'autres groupes, c.-à-d. ceux qui sont fondés sur les liens de parenté courants ou l'idéologie politique; 2) ces groupes ethniques ou nationaux désirent leur propre État indépendant. Stephen Van Evera, « Hypotheses on Nationalism in War » sous la direction de Michael Brown et coll., *Theories of War and Peace*, Cambridge, MIT Press, 1998, p. 258.

- 5 Branka Magaš, *The Destruction of Yugoslavia: Tracking the Break-up 1980- 92*, Londres, Verso, 1993, p. 94-95.
- 6 Jasminka Udovički et James Ridgeway (dir.), *Burn this House: The Making and Unmaking of Yugoslavia*, Durham, Duke University Press, 2000, p. 81.
- 7 Ibid., p. 81.
- 8 Anthony Smith (dir.), *Ethnic Origins of Nations*, New York, Wiley Blackwell, 1991, p. 22-30.
- 9 Le système du millet a un cadre socioculturel et communal fondé, premièrement, sur la religion et, deuxièmement, sur le groupe ethnique. Ce cadre traduit les différences linguistiques des millets. Le système du millet est divisé entre communautés selon l'appartenance religieuse. Chaque communauté religieuse constitue un « millet », et l'ensemble des millets constitue le système du millet. Chaque millet établit et entretient ses propres institutions chargées d'accomplir les fonctions non remplies par la classe dirigeante. Les millets individuels administrent les institutions comme l'éducation, la religion, la justice et la sécurité sociale. Beaucoup d'écoles, d'hôpitaux, d'hôtels et de résidences pour les moins bien nantis et les personnes âgées qui existent aujourd'hui tirent leur origine des millets individuels. Talip Kucukcan, « State, Islam and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere », *Brigham Young University Law Review*, 2003, n° 2, p. 475-507.
- 10 Rory Keane, *Reconstituting Sovereignty: Post Dayton Bosnia Uncovered*, Burlington, Ashgate Publishing, 2002, p. 62.
- 11 Francine Friedman, *Bosnia and Herzegovina: A Polity on the Brink*, New York, Routledge Press, 2004, p. 121.
- 12 Keane, p. 64.
- 13 Branka Magaš, « The Curse of Kosovo », *The New Internationalist*, n° 247, septembre 1993. Consulté le 28 janvier 2009 <<http://www.newint.org/issue247/curse.htm>>.
- 14 David Owen, *Balkan Odyssey*, New York, Harcourt Brace and Co., 1995, p. 90.
- 15 Van Evera, p. 261.
- 16 David Owen, p. 89.
- 17 Sumatra Bose, *Bosnia after Dayton*, London, Hurst & Co., 2002, p. 169.
- 18 Thomas Friedman, « Democracy Isn't Happening in Bosnia », *New York Times*, 24 janvier 2001.
- 19 Martina Fischer (dir.), *Peace building and Civil Society in Bosnia- Hercegovina: Ten Years After Dayton*, Berlin, Lit Verlag, 2006, p. 7.
- 20 Ibid., p. 50.
- 21 Ibid.

CRÉATION D'UNE RELIGION INDIGÈNE : CONFLIT ET CHRISTIANISME EN CHINE

Nancy Reid



Écrire la tradition politique et religieuse chinoise, c'est raconter l'histoire de grandes personnalités, d'une culture riche et diversifiée et de dirigeants autoritaires. L'ère maoïste ne fait pas exception à la règle. Le régime communiste était une tentative visant à mettre fin à l'intervention impérialiste étrangère et à établir un ordre social où la lutte des classes servirait de moyen de transformation sociale et où les croyances traditionnelles ou religieuses ne seraient plus nécessaires. Pendant le règne de Mao, toutefois, les croyances traditionnelles et religieuses, en particulier les croyances chrétiennes, ont continué de s'épanouir malgré la répression, et une véritable résurgence s'est produite après sa mort. Le christianisme en Chine est devenu en fait une tradition religieuse indigène par suite de l'hostilité de Mao et du Parti communiste envers celui-ci entre 1949 et 1976. Diverses souches du christianisme, en milieu rural et en milieu urbain, ont survécu non seulement à l'expulsion des missionnaires et à la fermeture d'églises après la Révolution, mais aussi à la répression plus brutale de la Révolution culturelle. Comme cette tradition religieuse dorénavant indigène a continué de croître, hors de la vue des étrangers et à l'abri de leur influence, le gouvernement chinois a été obligé de la reconnaître et d'en permettre la pratique publique après la mort de Mao. Il a donc reconnu dans le Document 19 du Comité central de 1982 que la croyance et la pratique religieuses servaient à atteindre un objectif social constructif.

L'assimilation du christianisme (comme religion étrangère) dans la culture chinoise locale s'est faite par l'entremise des missionnaires qui ont, pendant longtemps, pratiqué la médecine, enseigné et créé des communautés locales de croyants. Le christianisme est présent en Chine depuis l'an 636 de l'ère chrétienne, année de l'arrivée des premiers évêques et moines syriens¹. Ce fait est consigné sur l'une des stèles de Xi'an, monument érigé en 781, mais découvert seulement vers 1625. L'arrivée et les écrits de ces premiers chrétiens ont été approuvés par l'empereur Taizong, et l'inscription décrit le christianisme comme la « religion lumineuse » et Dieu comme « l'origine des origines »². L'écrit est de facture taoïste, ce qui donne à penser qu'il s'agit d'un moyen pour les premiers missionnaires de présenter le christianisme de manière à le faire accepter par les Chinois. À cette époque, toutes les religions établies doivent s'intégrer harmonieusement à l'Empire chinois; la stèle chrétienne signifie donc l'intégration du

SECTION 2.3

christianisme au sein de la Chine. Des monastères sont construits dans toutes les provinces et sont appuyés par l'empereur. Pendant la brève période allant de 660 à 705 de l'ère chrétienne, le christianisme fait face à l'opposition des moines taoïstes et bouddhistes; il regagne la faveur populaire, toutefois, et s'intègre encore davantage à la culture chinoise après que l'empereur Xuanzong a choisi personnellement le nom des monastères³.

La description des missions chrétiennes en Chine déborderait largement le cadre du présent chapitre, mais il est prudent d'affirmer que le contact des Chinois avec le monde chrétien a été continu, sinon relativement constant, depuis l'arrivée des premiers chrétiens. Ce phénomène était en grande partie attribuable à la possibilité de se rendre en Chine par les routes commerciales établies et à la capacité de l'Église d'entreprendre des missions d'évangélisation. Les moines syriens et perses ont pu maintenir leur présence en Chine parce qu'ils avaient l'habitude de faire partie de la religion non dominante au sein de leur propre Empire perse et qu'ils pouvaient s'adapter à une culture dominante⁴. Au VIII^e et au IX^e siècle, le christianisme en Chine fait face à la rivalité de plus en plus forte des influences confucéenne, bouddhiste et islamique, dont le point culminant est l'interdiction de toutes les religions étrangères dans le pays en 845. Par conséquent, pendant les trois cents années suivantes, le christianisme deviendra pratiquement invisible en Chine jusqu'à ce que le contact avec les Mongols lui permette de réapparaître⁵. Vers le XI^e siècle, le christianisme refait surface progressivement et se propage à mesure que les contacts avec les Mongols s'intensifient. Des délégations de l'Occident continuent d'établir des contacts; en 1368, à la fin de la dynastie de Yuan, toutefois, les chrétiens deviennent une petite minorité⁶. Les missionnaires continuent d'arriver au XIV^e et au XV^e siècle et, à la fin du XVI^e siècle, les premiers jésuites débarquent en Chine. Même si la découverte de la stèle vers 1625 alimente la discussion concernant la question de la sagesse d'introduire une « nouvelle » religion en Chine, de toute évidence, le christianisme n'est pas un nouveau venu.

L'indigénisation d'une culture ou de croyances étrangères est un processus tributaire de nombreuses variables relatives à la situation individuelle. En Chine, l'indigénisation du christianisme est étroitement liée à la culture commune sur le plan du comportement, des institutions et des croyances⁷. Être Chinois signifie vivre selon un comportement humain approprié et conformément aux principes cosmiques, qualités se reflétant dans la tradition confucéenne qui a joué un rôle important et qui fait partie intégrante de l'histoire et de l'identité chinoises. Pour les Chinois, il s'agit d'une idéologie et d'un mode de vie. Confucius (551-479 avant l'ère chrétienne) considère cette époque comme « le mythe d'une harmonie parfaite entre le ciel et la terre, la conduite humaine étant réglée sur la loi du ciel et l'État jouissant de la paix »⁸. Par conséquent, le confucianisme porte sur le contrôle du comportement des dirigeants et des sujets, et il accorde une grande importance à la pratique du rituel. Il devient aussi une école intellectuelle qui fait la promotion des relations humaines bien ordonnées. Le rituel, connu sous le nom de *li*, revêt une grande importance dans la moralité et l'étiquette. Il établit la dynamique sociale applicable à une élite intellectuelle, qui, en raison de sa connaissance plus

approfondie du rituel, sert d'exemple à la société⁹. Certains aspects du rituel peuvent être très coûteux selon la nature de celui-ci; par conséquent, seules les élites peuvent se permettre ces pratiques. Les gens ordinaires comprennent le rôle du rituel et, même s'il arrive souvent qu'ils ne puissent pas se permettre les aspects compliqués, ils estiment important de se rapprocher le plus possible de la norme du rituel de *li* à laquelle se conforme l'élite¹⁰. La définition de l'identité chinoise de chaque individu, pauvre ou faisant partie de l'élite, est liée à sa capacité d'observer ces pratiques.

La grande diversité de la Chine et les différences régionales ont aussi de l'importance dans la définition de cette identité sur le plan du rituel. Certaines régions ont une économie plus faible que d'autres de sorte qu'il n'y a pas toujours assez d'argent pour observer les rituels nécessaires. De surcroît, les régions ont leurs propres intérêts dont elles se préoccupent, et ceux-ci sont protégés dans le cadre de rituels pour améliorer le bien-être local. La personnalité et le caractère au niveau local favorisent ce sentiment d'identité et, même si chaque région est encore, en fin de compte, « chinoise », une dimension de cette identité est enracinée dans la famille et la collectivité locale. Par extension, quelqu'un peut aussi participer aux processus politiques, culturels et sociaux de l'État et au-delà, car la prise de conscience à chaque niveau est importante. Comme l'identité d'une personne est liée à cette prise de conscience interdépendante universelle, l'introduction de la pensée politique, sociale et religieuse occidentale au XIX^e siècle entraîne une crise d'identification personnelle chez de nombreux Chinois. Au début, elle ne touche que les lettrés de l'élite et les bureaucrates qui sont en contact avec ces influences étrangères, mais la crise culturelle se propage par suite de l'introduction de la technologie, des institutions et des idées, surtout par l'entremise des missions chrétiennes qui pénètrent la campagne chinoise au-delà des régions urbaines¹¹.

Étant donné la présence de longue date du christianisme en Chine, on pourrait soutenir que l'indigénisation a commencé avec l'arrivée des moines syriens. L'indigénisation au XIX^e et au XX^e siècle, à la faveur des influences occidentales, aide à créer les conditions propices à l'apparition d'un processus qui peut s'enraciner à une profondeur suffisante pour résister au conflit que la Chine aura tôt fait de connaître. À cette époque, les missionnaires sont déjà présents en Chine depuis des centaines d'années mais ils ont toujours été associés à des missions catholiques ou protestantes. Au début des années 1900, des missions étrangères indépendantes entreprennent leurs activités en Chine, tandis que des enseignants et des évangélistes chinois commencent à exercer une influence sur les congrégations locales. Les deux mouvements ont certainement influé sur l'indigénisation du christianisme. La crise d'identité culturelle est intensifiée par ces missions indépendantes, dont bon nombre ne sont pas clairement alignées sur les principales confessions religieuses occidentales. Les évangélistes chinois qui peuvent être considérés comme un moyen terme entre les missions occidentales plus officielles, avec leur personnel étranger et leurs adeptes locaux, contribuent à ce processus d'indigénisation. Dans les

SECTION 2.3

régions rurales, il y a un fossé entre les élites qui peuvent se permettre d'observer de manière stricte le rituel et ceux qui ne peuvent pas convaincre beaucoup de Chinois moins bien nantis d'abandonner la tradition confucéenne en faveur de croyances « hétérodoxes » comprenant au moins certains éléments de la tradition chrétienne¹².

Au milieu du XIX^e siècle, un effort concerté commence à se déployer pour promouvoir le nationalisme chinois. Après 1842, on s'efforcera de plus en plus de renforcer les capacités militaires de la Chine pour la défendre contre l'impérialisme¹³. La menace impérialiste du Japon et des puissances occidentales devient très évidente pendant la Grande Guerre (1914-1918). En 1915, un mouvement culturel regroupant de jeunes intellectuels chinois commence à examiner le problème de la faiblesse continue de la Chine. Ils attribuent la plus grande partie du blâme à la culture confucéenne qui, à la lumière du succès technologique et économique occidental, en vient à être considérée comme faible et même rétrograde. La décision prise pendant la Conférence de Versailles d'accorder au Japon les concessions territoriales de l'Allemagne en Chine témoigne une fois de plus de la menace impérialiste imminente, qui aboutit le 4 mai 1919 à un soulèvement et des manifestations sur la place Tiananmen, et réanime le mouvement culturel amorcé en 1915¹⁴.

La question de savoir qui est responsable du mouvement chrétien en Chine est également explosive. L'Occident considère ces missions comme le fer de lance de la réforme, car elles renseignent les nouveaux dirigeants chinois et connaissent une croissance sans précédent. Pendant la période d'après-guerre, toutefois, elles subissent les attaques des forces non chrétiennes et même des dirigeants chrétiens chinois¹⁵. Le mouvement missionnaire protestant « n'a pas réussi à faire ce qu'il dit qu'il veut faire : transférer le pouvoir réel concernant les institutions de "l'établissement protestant sino-étranger" aux chrétiens chinois »¹⁶. De toute évidence, les missions catholiques, qui dépendent plus des structures et du leadership étrangers qu'auparavant, échouent également à cet égard.

Pendant les années 1920 et 1930, les armées nationalistes et communistes luttent contre les forces internationales et s'affrontent, car le contrôle de l'État est contesté, et les pouvoirs militaires prolifèrent. Après la Guerre civile chinoise de 1945-1949, Mao Zedong et le Parti communiste chinois créent la République populaire de Chine (RPC). Mao indique clairement que la Chine « penchera d'un côté » et qu'elle appuiera l'Union soviétique pendant la Guerre froide¹⁷. Il est peut-être surprenant pour bien des Occidentaux que le christianisme ait continué de survivre en Chine après cette période, étant donné que l'idéologie marxiste et communiste rejette la religion. Par conséquent, après la révolution, on s'attendait à ce qu'elle disparaisse. C'est l'objectif de Mao au début; en utilisant une sélection de textes marxistes, il construit un communisme qu'il considère comme « plus accessible » à l'esprit chinois. Il s'agit d'un « communisme moral, imagé, pratique et dialectique »¹⁸. Mao est un intellectuel autodidacte pourvu d'une forte présence charismatique qui est parfait pour rallier une foule. Le fait qu'il

soit persuadé que la lutte des classes est réellement un principe universel de contradiction est important pour promouvoir l'idée qu'un conflit est considéré « comme moteur de la transformation sociale », l'une des idées de Mao figurant dans le catéchisme du communisme en Chine¹⁹. Le communisme chinois interprète la religion différemment de Marx; la religion y est considérée comme étant « des superstitions désuètes » issues d'une autre société moins avancée. L'athéisme confirme donc leur humanisme traditionnel, dont les éléments compatibles se trouvent dans la tradition confucéenne²⁰. Les chrétiens chinois, cependant, craignent réellement le communisme athée. L'évangélisme, l'épanouissement spirituel et le travail en Église constituent des parties importantes de leur vie privée. Bien que bon nombre soient apolitiques, l'antagonisme de l'État les amène à examiner la relation entre leur foi personnelle, leur collectivité locale et le rôle de l'État pour déterminer ce qui devrait se produire dans ces domaines²¹.

Mao reconnaît que la religion et la foi ne peuvent tout simplement pas être éradiquées pour la seule raison qu'elles vont à l'encontre de la doctrine communiste. La religion est plutôt minée graduellement par des moyens comme des séances d'étude, qui remplacent la foi dans la religion par la foi dans la population, la science, le socialisme et le Parti communiste²². L'opposition et la contradiction sont introduites dans les communautés de croyants. Fait intéressant, même si Mao reconnaît qu'il est impossible d'obliger les gens à renoncer à la foi et de les forcer à accepter le marxisme, il soutient aussi que les questions de nature idéologique doivent être débattues de manière démocratique par la discussion, la critique, la persuasion et l'éducation. « Cependant, le conflit idéologique entre l'État et la religion est à la base de la politique religieuse du Parti communiste »²³; par conséquent, malgré cette attitude relativement libérale à l'égard de la foi, la religion sous le régime de Mao est interdite et, à divers moments, la réponse des autorités de l'État va d'une suppression modérée à une intervention carrément militaire.

La révolution russe a eu une influence importante sur Mao avant qu'il conçoive la théorie du communisme chinois. La Russie est un modèle pour la Chine par la façon dont elle a adopté l'athéisme comme philosophie et a agi conformément à l'idée confucéenne selon laquelle « la religion propage des faussetés et la méchanceté au détriment du bien de la société »²⁴. Pour les communistes chinois, la dénonciation par les Russes du christianisme confirme les soupçons voulant que les missions soient un complot étranger et que les missionnaires chrétiens aient pour seul objectif de promouvoir les intérêts étrangers²⁵. On saluera l'arrivée au pouvoir du Parti communiste en 1949 comme le passage de l'ancienne Chine à la nouvelle Chine; fait intéressant, pour bien des personnes, au début il n'est pas question que cette nouvelle Chine puisse également être chrétienne. En fait, on soutient que la croix comme symbole du christianisme correspond dans le contexte chinois à la tentative d'établir un lien entre l'amour et le pouvoir par le « rejet de la servilité, de l'indifférence et de l'obséquiosité devant le pouvoir tyrannique ». Cela doit s'accomplir, cependant, non pas par des souffrances délibérées, mais par la lutte armée²⁶.

SECTION 2.3

Après l'arrivée au pouvoir du Parti communiste, il devient évident que le communisme chinois ne coexiste pas facilement avec le christianisme. La transformation des églises est un élément important de la transformation socialiste. Le Mouvement pour la triple autonomie constitue une campagne politique communiste comprenant trois principes. Le premier est que l'autonomie administrative « signifie être dirigé par le Parti et rejeter toute influence impérialiste ». Le deuxième, l'autonomie économique « signifie se financer par des activités productives et peut-être des subventions de l'État tout en refusant toutes les subventions impérialistes, en particulier des Américains ». La troisième, l'autonomie dans l'apostolat « signifie propagation de la foi par les Chinois eux-mêmes avec une théologie chinoise et rejet de tous les missionnaires étrangers »²⁷. Les dirigeants de ce mouvement, également connu sous le nom de « Mouvement patriotique pour la triple autonomie », croient que la participation des chrétiens est possible dans la reconstruction socialiste de la Chine. Il s'agit essentiellement toutefois d'une campagne en vue du contrôle par le gouvernement, et les chrétiens doivent rompre tous les liens avec les impérialistes (par conséquent, étrangers). Bien que l'impulsion en faveur de l'autonomie et de l'indépendance de l'Église chinoise ne soit pas nouvelle, ce mouvement vise surtout à atteindre un objectif politique. Les missions étrangères sont fermées et les missionnaires sont expulsés, les chrétiens soupçonnés d'activités contre-révolutionnaires sont ciblés et beaucoup d'églises sont fermées ou détruites. Seules les aspirations de la nation chinoise à l'égard du nationalisme et du progrès matérialiste sont acceptables, et il n'est possible d'y arriver que par la subordination complète à l'idéologie maoïste afin que la Chine accomplisse sa destinée ultime.

Le Mouvement patriotique pour la triple autonomie est un mouvement universel du Parti communiste; l'objectif ne consiste pas à politiser et à réglementer seulement la politique religieuse, mais aussi les politiques dans les secteurs de l'industrie, de l'agriculture et de l'éducation. Le thème de ces politiques est la standardisation, la centralisation et la nationalisation. Pour les dirigeants d'Église, cela signifie l'isolement complet des interventions religieuses étrangères et des missionnaires, et la prise de contrôle des Églises chrétiennes par le Parti communiste afin d'en assurer le contrôle par le Parti et la loyauté aux principes maoïstes. On attribue aux dirigeants d'Église l'étiquette de capitalistes pour réprimer la transmission de la foi chrétienne. Pendant cette période de répression, l'enseignement de la foi chrétienne devient souvent une responsabilité familiale et elle est transmise de la même façon que la culture et le culte des ancêtres. Comme le soutient Joseph Tse-Hei Lee, ce « chevauchement de la parenté et de l'identité religieuse permet de comprendre l'indigénisation du christianisme »²⁸. Le christianisme en vient à occuper dans la culture chinoise la place qui lui permet de se mélanger aux traditions et aux rituels associés aux anciennes croyances religieuses et philosophiques chinoises et à le faire à l'insu et indépendamment de l'influence de l'État maoïste.

L'identité chrétienne devient donc autant une identité sociale et collective qu'une identité religieuse, et les méthodes de survie du christianisme comprennent cinq facteurs : en premier

lieu, il y a le réseau de soutien établi grâce aux liens familiaux et sociaux. En deuxième lieu, il y a le déplacement des activités religieuses vers les régions rurales pour éviter la confrontation directe. En troisième lieu, il y a le recrutement de nouveaux membres chez les victimes de la réforme agraire de Mao et l'opposition politique. En quatrième lieu, il y a l'éducation des enfants et la création de groupes de jeunes pour accroître le soutien afin de résister aux pressions politiques. Enfin, pour assurer la survie du christianisme, il faut faire appel aux groupes de soutien chrétiens chinois à Hong Kong et en Asie du Sud-Est²⁹. Pour le chrétien en Chine, le maintien de la foi et la résistance à l'opposition politique sont certainement une lutte à laquelle il faut consacrer beaucoup d'efforts et qui exige une force personnelle pour permettre de survivre. Cependant, cela montre aussi le niveau élevé d'autonomie et d'enracinement que le christianisme doit afficher dans les communautés pour maintenir sa position malgré l'ingérence et les tentatives de contrôle externe par l'État.

Cependant, tout change en 1966, année où Mao déclenche la Révolution culturelle. Celui-ci estime que son pouvoir comme révolutionnaire est érodé par le Parti communiste et par ceux qui profitent du nouvel ordre. De l'avis de Mao, le progrès ne peut venir que du conflit et de la contradiction à la suite du bouleversement constant et de la destruction de l'ancienne culture de la Chine³⁰. Pendant cette décennie violente, des massacres et une persécution impitoyable ont lieu au nom du patriotisme, de la lutte des classes et de la révolution permanente. Quiconque est considéré comme réactionnaire, révisionniste ou contre-révolutionnaire peut être visé³¹. La Révolution culturelle s'accompagne d'une persécution religieuse généralisée et, pendant cette décennie, toutes les Églises, même celles appuyées par l'État, sont fermées. Il est intéressant de noter que pendant la Révolution culturelle, il n'a jamais été mentionné que la liberté religieuse était garantie par la Constitution³². Durant la Révolution culturelle, les gardes rouges détruisent de nombreux aspects de la société chinoise, y compris les églises et les icônes bouddhistes. Des bibles et d'autres ouvrages de littérature sont également détruits et, officiellement, l'Église est « morte » parce que toute activité chrétienne est illégale³³. Même si pour bien des personnes, cela serait suffisant pour dissuader les fidèles de continuer à pratiquer leur foi, le processus d'évangélisation ne s'arrête jamais. Même les chrétiens envoyés dans les camps d'emprisonnement continuent de se convertir pendant la Révolution culturelle. Au lieu des croyances religieuses de tous genres, les gardes rouges radicaux défient presque Mao, et il devient un symbole national plus grand que nature³⁴.

La mort de Mao en septembre 1976 est un tournant décisif pour la Chine, car diverses luttes de pouvoir offrent de nouvelles possibilités de développement économique. Il est largement reconnu que la Chine a pris du retard du point de vue économique sur la scène internationale. Une campagne de modernisation est lancée dans quatre domaines principaux : agriculture, industrie, forces armées ainsi que sciences et technologie. Il s'agit des « quatre modernisations »³⁵. Beaucoup d'intellectuels préconisent une « cinquième modernisation », « l'émancipation des esprits »,

SECTION 2.3

mais, bien que le mouvement de démocratisation semble prometteur au début, le 5 mars 1978, la nouvelle constitution chinoise rédigée comprend les quatre principes de base suivants : un système socialiste, l'autorité du Parti, la dictature du prolétariat et la pensée marxiste-léniniste de Mao Zedong³⁶.

En dépit de ce recul et des politiques répressives de l'État qui l'accompagnent, la croissance du christianisme pendant l'ère des réformes (de 1978 à aujourd'hui) est forte et favorise l'établissement de relations entre la politique et la société culturelle. Tse-Hei Lee soutient que la résurgence de la religion en Chine tient à de nombreuses raisons, dont deux des plus importantes, cependant, sont la crise de la foi résultant de l'effondrement du maoïsme et l'inclination naturelle à la quête de sens, qui s'accompagne d'un désir de salut. Les raisons précises de choisir le christianisme sont plus incertaines et, soutient-il, elles sont fondées sur deux phénomènes parallèles qui traduisent un intérêt général à l'égard de la religion et de la spiritualité³⁷. Le premier phénomène est la transformation que le christianisme subit; il passe d'une religion marginalisée et « étrangère » à un mouvement indigène qui revêt sa propre forme dans les collectivités locales chinoises. Le deuxième phénomène est le fait que le christianisme permette la construction d'un nouveau système de valeur qui fournit un appui spirituel et psychologique aux personnes qui participent à un environnement et à une économie de marché de plus en plus mondialisés. En professant les idées de Dieu, du salut éternel et de la culture des vertus, le christianisme incorpore les points de vue religieux mondiaux et offre de solides incitatifs spirituels, psychologiques et matériels³⁸.

Le nombre réel de chrétiens chinois est difficile à déterminer parce que les chercheurs indépendants ne sont pas autorisés à procéder à une enquête. Selon les estimations de 1982 du gouvernement, le nombre de protestants s'établissait à 3 millions³⁹ tandis que dans une étude réalisée en 1993 par Hunter et Chan, le nombre estimatif de protestants se chiffrait à environ 20 millions. Ils ont soutenu toutefois que ce nombre était probablement trop faible⁴⁰. Selon les estimations de 1982 du gouvernement, le nombre de catholiques s'élevait à environ 2,7 millions⁴¹. En 2003, le Mouvement patriotique pour la triple autonomie a estimé le nombre officiel de protestants chinois à 15 millions tandis que l'Association patriotique catholique a évalué le nombre de catholiques chinois à 5,3 millions⁴². D'après les estimations d'autres chercheurs établies en 2003, ce nombre est beaucoup plus élevé, soit 70 millions de protestants et 12 millions de catholiques. Il est très possible que d'ici les trente prochaines années, la Chine devienne le pays comptant le plus grand nombre de chrétiens, jusqu'au tiers des chrétiens étant catholiques ou protestants⁴³.

La croissance du christianisme est particulièrement forte dans les régions rurales, en partie à cause du fait que les religions traditionnelles ont été interdites par le Parti communiste tandis que le christianisme demeure une option légale pour les paysans ayant d'importants besoins religieux⁴⁴. Le christianisme rural a également tendance à incorporer un plus grand nombre

d'éléments culturels traditionnels que les Églises urbaines de la triple autonomie. Comme l'athéisme est un principe fondateur en Chine communiste, il est naturel que vu que la religion est marginalisée politiquement, ceux qui font déjà partie d'un groupe marginal (comme les paysans) soient attirés par la religion. Chose ironique, précisément en raison de son statut marginal, le christianisme attire les paysans ruraux parce qu'il s'agit d'un moyen de lutte personnelle contre l'État. Le défi auquel font face de nombreux catholiques chinois du milieu rural aujourd'hui est la modernité, toutefois, car pour les classes inférieures les plus pauvres, l'ironie de la chose, c'est que l'Église agit comme une barrière au monde extérieur et crée une « religion ethnique » dont il est alors difficile de s'affranchir s'ils doivent migrer vers les villes⁴⁵.

Comme les missionnaires catholiques et protestants occidentaux sont expulsés de la Chine après la Guerre de Corée, il incombe aux chrétiens chinois locaux de continuer à entretenir les églises et à résister au harcèlement et à la répression de l'État. Beaucoup de minorités marginalisées se convertissent au christianisme pour se protéger et résister aux oppresseurs de l'État. Étant donné que de nombreux intellectuels ne possèdent qu'une connaissance de base de la culture occidentale, ils en viennent à considérer cette culture comme la culture chrétienne tandis que la culture chinoise est considérée comme la culture confucéenne. Pour bien des Chinois, le retard des Chinois est enraciné dans la culture confucéenne tandis que l'affluence et l'ouverture occidentales sont attribuables au christianisme⁴⁶. Par conséquent, pendant toute la période des réformes, le gouvernement commence à perdre le contrôle des protestants et des catholiques chinois, qui appartiennent aux Églises officielles (et urbaines) au profit de groupes locaux auxiliaires ou dissidents sans nécessairement faire acte d'allégeance à une hiérarchie ecclésiale. Cette décentralisation rend le contrôle externe difficile à maintenir, car il est remplacé par une adaptation du christianisme pour répondre aux désirs et aux besoins des communautés locales.

Conscient de cette nouvelle réalité politique et sociale, en 1982, le Comité central, dans son Document 19, produit par le onzième Congrès du Parti reconnaît que la croyance et la pratique religieuses « pourraient servir à des fins sociales constructives, même si cette croyance est fondamentalement erronée »⁴⁷. Une politique de suppression est donc remplacée par une politique de coopération et de contrôle dans le cadre du Mouvement pour la triple autonomie et de l'Association patriotique catholique supervisés par le gouvernement.

Le Document 19 illustre la distance parcourue par l'État depuis 1982 sur le plan de l'acceptation du rôle de la religion en Chine. Il s'agit d'un document typiquement communiste, rédigé sur un ton paternaliste qui reconnaît clairement la diversité des religions chinoises; il ne présente pas d'excuses pour les méfaits qui peuvent avoir été commis. Toutefois, le but du document consiste à résumer « l'expérience historique de notre Parti, positive et négative, concernant la question religieuse depuis la création de la [RPC] et à préciser le point de vue et la politique de base qu'a adoptés le Parti »⁴⁸. Il soutient que les ordres de gouvernement provincial, municipal et local doivent examiner et consigner les travaux dont chaque ministère est

SECTION 2.3

responsable. Il compare l'émergence de la mentalité religieuse au faible niveau et au caractère primitif des gens de la classe inférieure qui ne connaissent rien de mieux. Il reconnaît toutefois que la foi et le sentiment religieux sont des produits de l'histoire de la société et qu'on ne saurait éviter l'influence à long terme de la religion sur les gens dans une société socialiste⁴⁹. On insiste sur ce mouvement vers une société socialiste équilibrée tout au long du document; il s'agit d'une perspective idéaliste, toutefois, car on reconnaît aussi qu'il faudra des générations et une gestion appropriée de l'État pour y arriver. Il y a une reconnaissance tacite que la période du communisme sous le règne de Mao n'a pas contribué à expulser la religion de la Chine; on nuance cet échec apparent en faisant état de l'expulsion des forces impérialistes, qui n'ont laissé derrière que les éléments même de la religion qui étaient chinois par nature. Par conséquent, en reconnaissant que le christianisme est indigène en Chine, le Parti a pu expliquer pourquoi, même en dépit des efforts qu'a déployés l'État pour s'y opposer, la religion en général et le christianisme en particulier, se sont perpétués. Selon le Comité central, « les Églises catholique et protestante ont cessé d'être des outils des agresseurs impérialistes et sont devenues des entreprises religieuses indépendantes et autonomes des croyants chinois »⁵⁰. Il soutient également que le Parti « a proclamé et appliqué une politique de liberté de croyance religieuse, permettant aux masses de croyants religieux... de jouir du droit à la liberté de croyance religieuse »⁵¹. Protéger les non-croyants est tout aussi important que protéger les croyants, toutefois, de sorte que le « respect et la protection de la liberté de croyance religieuse » sont assurés. Il est également reconnu que le recours à la coercition pour faire face aux questions idéologiques et spirituelles est vain et extrêmement préjudiciable »⁵². Bien que les membres du Parti communiste n'aient pas droit à la liberté de croyance religieuse et que « toutes les activités criminelles et antirévolutionnaires qui se cachent derrière la façade de la religion, ce qui comprend les pratiques superstitieuses » seront punies⁵³, la coexistence des marxistes et des croyants est nécessaire pour « former un front uni dans l'effort commun de modernisation socialiste »⁵⁴.

Le christianisme en Chine a une histoire longue et parfois complexe. Pendant le régime autoritaire de Mao et du Parti communiste, des mesures rigoureuses et souvent violentes ont été prises afin d'annihiler la culture et les croyances chrétiennes. Toutefois, le résultat opposé s'est produit, et le christianisme a depuis connu la croissance la plus importante de son histoire en Chine. La reconnaissance par le gouvernement que le christianisme est en fait favorable à la société et atteint un objectif social peut être considérée comme une grande victoire et montre que celui-ci reconnaît, bien qu'à contrecœur, cette réalisation. Le christianisme a depuis longtemps été considéré comme une religion des pays « occidentaux », mais en réalité il a été présent en Chine bien avant qu'il l'ait été dans beaucoup de sociétés occidentales et non occidentales. L'indigénisation du christianisme comme religion chinoise qui a mené à la situation et à la croissance actuelles est un résultat ironique des mesures hostiles prises à son endroit par les gouvernements maoïstes depuis la révolution de 1949, mesures qui ont non seulement permis sa survie même pendant les périodes de persécution implacable par les communistes, mais qui ont

enraciné profondément celui-ci dans les communautés culturelles locales chinoises. À mesure que le christianisme élabore sa propre théologie et sa propre culture sans l'influence occidentale des principales traditions chrétiennes, les effets à long terme de cette transformation religieuse du pays le plus peuplé du monde restent à voir.

Lectures suggérées

BAYS, DANIEL H. « Chinese Protestant Christianity Today », *The China Quarterly*, vol. 174 (juin 2003), p. 488-504.

____ (dir.). *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

COMITÉ CENTRAL DU PARTI COMMUNISTE CHINOIS. « The Basic Viewpoint and Policy on the Religious Question During Our Country's Socialist Period, Document No, 19 », *Chinese Law and Government*, vol. 33 (mars- avril 2000), p. 17-34.

CHARBONNIER, JEAN-PIERRE. *Histoire des Chrétiens de Chine (Christians in China)*, Paris : Les Indes Savantes, 2002.

COHEN, MYRON L. « Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity », dans *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, (dir.), Tu Wei-ming, p. 88-108, Stanford, Stanford University Press, 1994.

CUNFU, CHEN ET HUANG TIANHAI. « The Emergence of a New Type of Christians in China Today », *Review of Religious Research*, vol. 46, n° 2 (2004), p. 183-200.

GOH, ROBBIE B. H. « The Internet and Christianity in Asia: Cultural Trends, Structures and Transformations », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 29, n° 4 (décembre 2005), p. 831-848.

HOM, SHARON, ET STACEY MOSHER (dir.). *Challenging China Struggle and Hope in an Era of Change*, New York, Human Rights in China, 2007.

LEE, JOSEPH TSE-HEI. « Christianity in Contemporary China: An Update », *Journal of Church and State*, vol. 49, n° 2 (2007), p. 277-304.

LEUNG, PHILIP YUEN-SANG. « Conversion, Commitment, and Culture: Christian Experience in China, 1949-99 », dans *Christianity Reborn: The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century*, (dir.), Donald M. Lewis, Cambridge, William B. Eerdmans, 2004, p. 87-107.

SECTION 2.3

PERRY, ELIZABETH J., ET MARK SELDEN. *Chinese Society, Change, Conflict and Resistance*, 2^e éd., New York, Routledge, 2003.

SANNEH, LAMIN. *Disciples of All Nations Pillars of World Christianity*, New York, Oxford University Press, 2008.

UHALLEY, STEPHEN JR., ET XIAOXIN WU. *China and Christianity Burdened Past, Hopeful Future*, New York, M. E. Sharpe, 2001.

WELLMAN, JAMES K. (dir.). *Belief and Bloodshed Religion and Violence across Time and Tradition*, New York, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2007.

WORTHING, PETER. *A Military History of Modern China: From the Manchu Conquest to Tian'anmen Square*, Westport, Praeger Security International, 2007.

Notes

- 1 Jean-Pierre Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine*, Paris, Les Indes Savantes, 2002, p. 13-15.
- 2 Ibid., p. 15.
- 3 Ibid., p. 20.
- 4 Ibid., p. 43.
- 5 Ibid., p. 38.
- 6 Ibid., p. 49.
- 7 Myron L. Cohen, « Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity », dans *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, sous la direction de Tu Wei-ming, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 89.
- 8 Charbonnier, p. 19.
- 9 Cohen, p. 92-93.
- 10 Ibid., p. 93.
- 11 Ibid., p. 101.
- 12 Ibid., p. 96.
- 13 Peter Worthing, *A Military History of Modern China: From the Manchu Conquest to Tian'anmen Square*, Westport, Praeger Security International, 2007, p. 91.
- 14 Ibid., p. 91.
- 15 Daniel H. Bays, *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 267.
- 16 Ibid.
- 17 Worthing, p. 144-145.
- 18 Charbonnier, p. 277.
- 19 Ibid., p. 277.
- 20 Ibid., p. 278.

- 21 Philip Yuen-Sang Leung, « Conversion, Commitment, and Culture: Christian Experience in China, 1949-99 » dans *Christianity Reborn: The Global Expansion on Evangelicalism in the Twentieth Century*, sous la direction de Donald M. Lewis, Cambridge, William B. Eerdmans, 2004, p. 88.
- 22 Charbonnier, p. 279.
- 23 Joseph Tse-Hei Lee, « Christianity in Contemporary China: An Update », *Journal of Church and State*, vol. 49, n° 2, 2007, p. 283.
- 24 Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 247.
- 25 Ibid.
- 26 Ibid., p. 253.
- 27 Charbonnier, p. 283.
- 28 Tse-Hei Lee, p. 287.
- 29 Ibid., p. 288.
- 30 Charbonnier, p. 291.
- 31 Leung, p. 96.
- 32 Sanneh, p. 251.
- 33 Leung, p. 97.
- 34 Ibid., p. 98.
- 35 Charbonnier, p. 336.
- 36 Ibid., p. 336.
- 37 Tse-Hei Lee, p. 277.
- 38 Ibid., p. 278.
- 39 Comité central du Parti communiste chinois, « The Basic Viewpoint and Policy on the Religious Question During Our Country's Socialist Period, Document No 19 », *Chinese Law and Government*, vol. 33, mars-avril 2000, p. 19.
- 40 Daniel H. Bays, « Chinese Protestant Christianity Today », *The China Quarterly*, vol. 174, juin 2003, p. 491.
- 41 Comité central du Parti communiste chinois, p. 19.
- 42 Tse-Hei Lee, p. 280-281.
- 43 Ibid.
- 44 Leung, p. 106.
- 45 Tse-Hei Lee, p. 291.
- 46 Sharon Hom et Stacy Mosher (dir.), *Challenging China: Struggle and Hope in an Era of Change*, New York, Human Rights in China, 2007, p. 253.
- 47 Elizabeth J. Perry et Mark Selden (dir.), *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance*, 2^e éd., New York, Routledge, 2003, p. 274.
- 48 Comité central du Parti communiste chinois, p. 17.
- 49 Ibid., p. 18-19.
- 50 Ibid., p. 20.
- 51 Ibid., p. 21.
- 52 Ibid., p. 22.
- 53 Ibid., p. 30.
- 54 Ibid., p. 25.

SECTION 3
IDÉOLOGIE ET IDENTITÉ

BOUDDHISME ET GUERRE AU SRI LANKA

Robert B. Watts

Le 17 août 2006, un rassemblement pour la paix interconfessionnel tenu dans la capitale du Sri Lanka a été la scène d'un événement vraiment remarquable. Dirigé par des moines bouddhistes, des prêtres hindous, des membres du clergé chrétiens et des mollahs musulmans, les nombreux participants au rassemblement ont demandé la fin de la guerre civile violente qui, au cours d'une période de 20 ans, avait causé la mort de 70 000 personnes dans l'île. Néanmoins, au milieu de ce rassemblement pacifique, un important groupe de moines bouddhistes vêtus d'habits jaune safran ont battu les participants et ont demandé bruyamment l'interdiction du mouvement pour la paix dans les régions situées au nord de l'île contrôlées par les rebelles tamouls¹. Cette image des moines bouddhistes, censés compter parmi les plus pacifiques des groupes religieux, était stupéfiante, mais elle illustre le conflit dans lequel a sombré le Sri Lanka et en fait ressortir les connotations religieuses.

La guerre au Sri Lanka se définit généralement à juste titre comme un conflit ethnique. Sur le plan ethnique, les deux principaux groupes de combattants (Cinghalais et Tamouls) sont les descendants de peuples indépendants originaires de l'Inde qui parlaient des langues différentes, étaient physiquement différents et pratiquaient des religions très différentes. Malgré la longue présence de ces peuples dans l'île, ces différences n'ont pas été atténuées par l'histoire. Les Sri Lankais ont toujours été divisés selon des clivages ethno-religieux. Après l'indépendance, le ressentiment de longue date entre les Cinghalais et les Tamouls s'est transformé en dissidence générale, puis en guerre civile. Dans le sens stratégique le plus large, la guerre a tourné autour de la séparation; les Tamouls luttaient pour un État indépendant situé dans les régions historiquement tamoules du Nord, tandis que les Cinghalais soutenaient qu'un seul pays était une solution acceptable.

Cependant si le conflit a vraiment des origines ethniques, pourquoi les moines bouddhistes ont-ils attaqué les participants ce jour-là? Quel rôle le bouddhisme joue-t-il dans le conflit? Après un examen initial, il semble que ce rôle soit minime. La violence ou la guerre ne font pas nécessairement partie intégrante des principales religions des combattants respectifs (bouddhistes et hindouistes), et ni les Cinghalais, ni les Tamouls n'utilisent la religion comme principale justification du conflit. Un examen approfondi révèle que l'influence de la religion peut être considérée comme beaucoup plus subtile. Le Sri Lanka est un pays en proie à deux conflits; la guerre ethnique bien connue contre les Tamouls dans le Nord (au moment d'écrire

SECTION 3.1

ces lignes, elle est « officiellement » terminée) et la lutte plus subtile pour le nationalisme cinghalais qui alimente le conflit ethnique. Depuis le milieu des années 1800, le Sri Lanka connaît un retour en force du bouddhisme qui vise à instiller une vision de l'ordre social religieux qui, d'après les activistes, est supérieur à celle de toutes les autres formes de gouvernement, y compris le gouvernement laïc élu à maintes reprises du Sri Lanka. Ce mouvement visait les non-bouddhistes afin de faire respecter une philosophie religieuse prépondérante camouflée dans le nationalisme cinghalais. Tout au long de son évolution, le « nationalisme » cinghalais était (et est) inséparable de la culture, de la langue et de l'héritage historique bouddhistes, rendant ces concepts pratiquement impossibles à différencier. Combiné au désir de venger le mal causé par le passé (réel ou imaginaire) aux moines bouddhistes cinghalais, ce sentiment continue d'être à la base de la guerre en permettant de justifier le conflit et de lui conférer un vernis de respectabilité religieuse. En témoignent éloquentement l'examen de l'histoire du Sri Lanka, le développement du bouddhisme « politique » comme élément moteur au Sri Lanka et l'effet continu qu'a le bouddhisme aujourd'hui au Sri Lanka en favorisant un conflit culturel et la guerre.

Histoire et développement

Il est impossible de comprendre le conflit au Sri Lanka aujourd'hui sans examiner d'abord l'histoire de l'île en fonction de sa diversité religieuse et ethnique. L'histoire est la clé non seulement pour la définition de la situation, mais aussi pour la détermination de la façon dont les Cinghalais comprennent le passé et l'utilisent afin d'en tirer un avantage politique. Les divisions présentes dans la société sri-lankaise ne sont pas nouvelles; elles existent jusqu'à un certain point depuis la colonisation initiale de l'île par des émigrants de l'Inde. Il faut souligner que les divers groupes qui ont colonisé l'île étaient très différents sur le plan de la religion, de la culture et de la langue. Un conflit violent n'était cependant pas inéluctable. Même s'il y a toujours eu une certaine concurrence (économique et politique) entre les groupes, la guerre civile violente était en grande partie le résultat d'événements qui ont eu lieu au XX^e siècle à mesure que le nationalisme cinghalais s'est développé et que le pays s'est libéré progressivement du colonialisme.

La division ethnique au Sri Lanka existe sous une forme ou une autre depuis les débuts de l'histoire du pays. Le Sri Lanka est d'abord colonisé par des vagues successives d'émigrants de l'Inde à partir du V^e siècle avant l'ère chrétienne. Les premiers colons identifiés sont des Indo-aryens originaires du nord de l'Inde qui créent une série de royaumes bouddhistes cinghalais dans le centre et le sud, division religieuse qui existe toujours aujourd'hui². Les Tamouls hindous de l'Inde suivent et établissent des royaumes dans la péninsule de Jaffna au nord. Comme elle est située le long des routes commerciales et maritimes établies, l'île constitue un centre naturel de commerce pour un certain nombre de groupes ethniques, dont certains s'installent pour coloniser la région. Des commerçants arabes musulmans ont tôt fait de jouer un

rôle important dans diverses régions côtières en créant des centres de commerce et y en propageant lentement leur religion. Il faut souligner qu'il existe peu de preuves documentées d'un conflit entre ces groupes, d'où le désaccord important entre les universitaires au sujet de la cause du conflit actuel. L'ancienne chronique Mahavamsa fait état des Tamouls du sud de l'Inde en conflit avec les Cinghalais, mais ne donne pas beaucoup de détails sur la nature ou la source du conflit. Selon des historiens primordialistes, il existe une histoire orale de la mémoire collective du conflit qui est transmise par la langue (cinghalais) et la tradition bouddhiste Théravada³, mais au-delà de la tradition orale, il y a peu de sources écrites ou historiques pour le confirmer. Cet élément occupera une place importante dans l'examen de la raison actuelle du conflit.

Comme le Sri Lanka est situé le long des routes commerciales établies et qu'il possède des ressources naturelles de grande valeur (dont le thé, le caoutchouc, le sucre et le café), l'île constitue un lieu stratégique recherché pour les nouveaux empires commerciaux européens dès les premiers jours de l'exploration de la région. Depuis le début des années 1500, l'île (communément appelée « Ceylan » par les Européens) est successivement sous la domination des Portugais, des Hollandais et des Britanniques d'abord comme route commerciale, puis comme colonie. La colonisation ne se fait pas sans résistance. Même si bon nombre des documents sont perdus, le premier conflit consigné dans les annales entre les Européens et les Sri-lankais a lieu en 1505. Des commerçants portugais, qui ont été bien accueillis à l'origine, ont tôt fait de devenir jaloux du monopole arabe musulman sur beaucoup de biens commerciaux et prennent des mesures pour les chasser⁴. Il s'ensuit un conflit, où les musulmans et les Cinghalais unissent leurs forces pour attaquer les positions fortifiées des Portugais. Selon une coutume qui deviendra familière pendant la période coloniale, les Portugais commencent à se ranger du côté de diverses factions tribales de l'île et transportent le conflit chez les autochtones, ce qui réduit les chances de parvenir à l'unité et permet aux Portugais de prendre pied solidement dans tout le territoire. À mesure qu'ils sont remplacés par les Hollandais au milieu des années 1600 (qui se sont alliés aux factions autochtones en se faisant passer d'abord par des libérateurs) et les Britanniques, Ceylan devient peu à peu totalement colonisé par des administrations dont l'attitude commune consiste à diviser les gens en favorisant ouvertement un groupe ethnique ou religieux.

La colonisation britannique, de 1797 à l'indépendance en 1948, aura sur le pays un certain nombre d'influences qui se révéleront importantes pendant la guerre civile. Suivant des pratiques qui ont cours dans tout l'Empire dans des pays comme l'Inde, les Britanniques essaient d'« occidentaliser » complètement l'île en construisant des églises, des écoles et une infrastructure et en créant un système d'éducation occidentale. Ce ne sont pas tous les Cinghalais qui considèrent ces initiatives comme une bonne chose; plus tard, ils les considéreront comme une agression occidentale contre les idéaux bouddhistes (ou s'en serviront comme exemples de cette agression). Cette agression est à la fois ethnique et religieuse. Aux premiers jours de

SECTION 3.1

la colonisation, les Britanniques font venir de l'Inde des travailleurs liés par contrat et les affectent dans divers bureaux coloniaux et les plantations de l'île. Ces travailleurs sont presque exclusivement des Tamouls hindous originaires de l'Inde. L'arrivée de ces nouveaux Tamouls dans l'île cause un énorme ressentiment au sein de la population cinghalaise, qui considère (à juste titre) les nouveaux venus comme des étrangers. En fait, même les Tamouls autochtones considèrent les nouveaux venus avec suspicion. Le placement de ces Tamouls hindous originaires de l'Inde dans l'administration coloniale crée une perception de favoritisme dont la majorité des Cinghalais n'ont jamais douté, que ce soit le cas ou non⁵. L'administration britannique s'accompagne de divers mouvements missionnaires qui créent des écoles chrétiennes dans l'ensemble de l'île. Même si ces initiatives ne font pas partie officiellement de l'administration britannique, il ne fait aucun doute que le gouvernement colonial les appuie.

Par suite des efforts déployés par les puissances coloniales, les bouddhistes cinghalais ont l'impression que leur religion et leur mode de vie sont menacés par la lente pénétration des idéaux occidentaux et du christianisme ou l'accent mis délibérément sur d'autres religions dans une société qui est presque exclusivement bouddhiste. Cette perception est d'autant plus remarquable que la plus grande partie des Sri-lankais sont en fait bouddhistes. À la veille de l'indépendance, les descendants des Indiens tamouls constituent 6 % de la population, les Tamouls ethniques (ou « Tamouls sri-lankais »), 12 %, et les descendants musulmans des commerçants arabes qui se sont installés dans l'île, 7 %. La plupart des Sri-lankais estiment qu'ils sont en réalité marginalisés et qu'ils doivent continuellement se défendre⁶. Un moine bouddhiste fera l'affirmation suivante : « voyez comment la société cinghalaise est petite et fragile... elle risque d'être emportée pour toujours »⁷. C'est cette perception voulant que la culture bouddhiste (et par extension la culture cinghalaise) soit menacée qui contribue directement au développement du bouddhisme politique et à l'émergence ultérieure du nationalisme cinghalais après l'indépendance.

Le renouveau bouddhiste et la montée des moines radicaux

La Grande-Bretagne offre l'indépendance au Sri Lanka en 1948 à la suite de l'effondrement général de l'Empire britannique après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Même s'il y a un mouvement anticolonialiste à Ceylan, il ne s'agit pas d'un mouvement qui prône la violence ou une idéologie particulière. Les mouvements nationalistes laïques au Sri Lanka sont très petits et se composent en grande partie d'un certain nombre de membres de l'élite formés en Occident⁸. Après l'octroi soudain de l'indépendance en 1948, il y a un vide politique qui peut être comblé par n'importe quel mouvement politique organisé. À la grande surprise de la communauté internationale, les moines bouddhistes s'organisent pour remplir ce rôle.

Pendant les premières élections générales tenues en 1947, un groupe de moines gauchistes radicaux connus sous le nom de *Vidyalankara* surgit sur la scène politique et fait campagne en

faveur des partis gauchistes nouvellement créés. Ce phénomène est d'autant plus surprenant non seulement à cause de la participation générale au processus politique d'un ordre religieux établi considéré traditionnellement comme apolitique, mais aussi du fait que les groupes que les moines appuient sont en grande partie en faveur d'un gouvernement laïque et de la diminution de l'importance de la religion dans le processus politique. Au mieux, l'alliance des moines et des marxistes semble contre nature. La drôle de tournure des événements n'est pas le résultat d'un élan spontané des ordres religieux soudainement libres de participer au processus politique, mais le produit d'une lente évolution au sein de la communauté bouddhiste vers la justification et l'encouragement de la participation des bouddhistes dans le but ultime de créer un État cinghalais.

Le mouvement *Vidyalkara* et les ordres semblables qui surgissent soudainement en 1947 ne sont pas créés du jour au lendemain; ils sont plutôt le produit du lent renouveau du bouddhisme qui a balayé l'île depuis 1860. Tout comme bon nombre des causes de la guerre civile au Sri Lanka, ce renouveau est une conséquence du colonialisme. En 1860, le développement économique colonial de Ceylan a fait naître une riche bourgeoisie et une élite culturelle parmi les Cinghalais dont les intérêts sont à la fois politiques et économiques. Même s'ils fréquentent des écoles de style occidental, les promoteurs du renouveau bouddhiste professent une philosophie du « retour » aux bases classiques du bouddhisme⁹. Ces principes « classiques », exprimés dans les écrits de Dharmapala et d'autres auteurs, revêtent une forme typiquement nationaliste. En plus d'un code établi de moralité puritaine et de comportement éthique (éléments qui pourraient en fait être reconnus dans le bouddhisme classique), la nouvelle forme de renouveau fait ressortir plusieurs éléments particuliers, notamment le dénigrement des rituels prétendument non bouddhistes (notamment chrétiens et musulmans), la célébration des victoires bouddhistes antérieures et le fait d'insuffler chez les Cinghalais une identité nationaliste fondée sur le bouddhisme¹⁰.

En pratique, la propagation de cette nouvelle philosophie du renouveau passe par l'établissement d'écoles bouddhistes visant à contrer directement les écoles chrétiennes et par le recours à la propagande pour unir les bouddhistes contre les groupes concurrents. Cette philosophie correspond parfaitement aux tendances de la nouvelle bourgeoisie, qui considère les autres groupes (en particulier les descendants musulmans des commerçants arabes) comme des concurrents économiques. Les troubles provoqués par les bouddhistes finissent par causer des émeutes dirigées contre les musulmans en 1915, et les bouddhistes continuent de demander leur expulsion de l'île. Même si les Tamouls et les chrétiens ne sont pas visés pendant ces émeutes (les musulmans constituent le groupe non cinghalais le plus petit dans l'île et constituent donc la cible logique de premier choix à attaquer), les adeptes du renouveau bouddhiste ont établi une philosophie et une tradition qui pourraient servir à cibler tout groupe qui ne se conforme pas à leur canon. Les Tamouls auront tôt fait d'être visés eux aussi.

SECTION 3.1

Bien que les émeutes finissent par être réprimées, le mouvement du renouveau a des effets importants sur la nature du bouddhisme sri-lankais, particulièrement en ce qui concerne les ordres monastiques. Le renouveau bouddhiste de 1860-1915 grossit les rangs des divers ordres monastiques dans l'île, souvent grâce au recrutement de jeunes hommes idéalistes et actifs politiquement dont la passion est attisée plutôt que réfrénée par l'idéalisme bouddhiste et par la glorification du passé martial réel ou imaginaire¹¹. Ces hommes sont en avance sur leur temps et s'intéressent particulièrement aux nouveaux mouvements anticolonialistes. En raison de sa proximité et de ses liens culturels, l'Inde revêt une importance spéciale. Les moines bouddhistes commencent à se rendre en grand nombre sur le continent où ils fréquentent des centres d'enseignement qui prônent de plus en plus la résistance au régime colonial britannique. Mahatma Gandhi, dont le mouvement connaît un essor, exerce une influence particulière en démontrant que la résistance à l'Occident peut être couronnée de succès et que l'action politique peut être fondée sur une base religieuse efficace¹².

Les moines retournent au Sri Lanka forts d'un certain nombre de croyances de base et d'expériences communes : premièrement, en tant que groupe, ils ont non seulement le droit, mais aussi le devoir implicite, de participer au processus politique dans la mesure où il a trait à la nationalisation et à la décolonisation; deuxièmement, le « pouvoir repose littéralement sur le nombre ». Gandhi a insisté sur le pouvoir de la population et la résistance des masses populaires. Les moines bouddhistes mettent en pratique la leçon; ils commencent à unir leurs efforts pendant les années 1930 et 1940 au sein de groupes qui préconisent un programme anticolonialiste distinct. Comme bon nombre des mouvements anticolonialistes de l'époque sont socialistes ou marxistes, beaucoup de moines entreprennent une étude active pour justifier la compatibilité entre l'idéologie marxiste et les principes du bouddhisme – un effort considérable pour les bouddhistes traditionnalistes, dont un grand nombre qualifient cette nouvelle forme d'activisme de « bouddhisme protestant »¹³. Même si le lien marxiste ne survivra pas à la période de la guerre civile, les méthodes de protestation et la tradition établie des moines bouddhistes participant activement au processus politique demeureront un facteur déterminant.

En 1948, les moines bouddhistes sont devenus une force importante dans le processus politique du Sri Lanka. Jeunes et sachant s'exprimer, presque tous se sont rendus en Inde ou connaissent ce pays, s'alignent sur les mouvements nationalistes et sont étroitement associés aux dirigeants socialistes¹⁴. L'émergence des moines comme force politique n'est pas sans créer une controverse chez les laïcs ou de nombreux ordres établis, qui mettent en doute le bien-fondé de la participation des moines à la politique. Les radicaux réfutent cet argument en racontant en détail l'histoire du Sri Lanka et en soutenant que l'objectif du nationalisme a toujours été une cause noble du bouddhisme et que, selon la tradition orale, il s'agissait d'une position commune adoptée par les moines dans le passé ancien et glorieux. Cependant, l'association avec le marxisme s'avère plus délicate; même le révisionniste le plus convaincu éprouve de la

difficulté à faire correspondre les principes bouddhistes traditionnels à la nouvelle philosophie radicale anticolonialiste. Cette position est adoptée par bon nombre des radicaux, qui éliminent les aspects marxistes de leur philosophie en faveur du chauvinisme populiste et du nationalisme cinghalais¹⁵.

Il ne faut pas sous-estimer l'avènement de la force politique des moines sur le plan de son effet ultérieur sur le nationalisme cinghalais. Pour la première fois, le « bouddhisme politique » devient un élément important qui sert à justifier le conflit, à l'exprimer en termes mystiques et à utiliser des références à un passé bouddhiste glorieux pour atteindre des objectifs nationalistes et à mobiliser un soutien fondamentaliste et organisé considérable à des fins nationalistes. Les moines ont établi une base politique, sont bien considérés par les laïcs bouddhistes qui constituent la majorité et sont tout à fait disposés à récrire l'histoire en des termes mystiques ou religieux pour justifier un programme nationaliste.

Après les succès initiaux, la création généralisée de groupes bouddhistes nationalistes se poursuit. Le bouddhisme politique n'est pas pratiqué de manière ponctuelle, mais il a recours à des tracts théologiques détaillés visant à appuyer son point de vue nationaliste. En 1956, sept spécialistes bouddhistes renommés, qui ont tous des liens avec des mouvements radicaux, publient *The Betrayal of Buddhism*, un rapport à large diffusion qui décrit le bouddhisme cinghalais comme étant constamment attaqué par les Tamouls, les musulmans ou les chrétiens depuis sa création. Ils s'emploient à décrire la forme ancienne du bouddhisme cinghalais comme étant pure sur le plan culturel et ayant une connotation nationaliste. Le rapport est extrêmement hostile envers les missions chrétiennes. Il est suivi par le livre de D. C. Wijayawardena intitulé *The Revolt in the Temple*, le point de vue d'un profane sur l'historiographie du bouddhisme cinghalais. Wijayawardena soutient dans une affirmation pour le moins extraordinaire que non seulement le bouddhisme est une religion d'État établie dans les anciens royaumes, mais aussi qu'il constitue la seule véritable « façon d'accéder à la vertu » et que, par conséquent, il est du devoir des Sri Lankais modernes d'agir socialement et religieusement dans un cadre politique fondé sur les principes du bouddhisme – du genre de celui pratiqué par les moines radicaux¹⁶.

Un certain nombre d'écrivains développeront cette position, dont le plus important est le moine érudit renommé internationalement Walpola Rahula. Ayant fait des études en Occident (il occupera pendant un certain temps un poste de professeur à la Northwestern University), Rahula est connu pour ses deux textes faisant autorité *What the Buddha Taught* (1959) et *History of Buddhism in Ceylon* (1956). Il publie ensuite le très influent ouvrage *The Heritage of the Bhikkhu* (1976). Chaque livre sert à sa façon de base à l'idée du bouddhisme politique et de ses liens avec le nationalisme cinghalais¹⁷.

L'argument de Rahula en faveur du bouddhisme politique est fondé sur la lecture et l'interprétation attentives des sūtras bouddhistes. Il affirme qu'étant donné que les moines ont

SECTION 3.1

toujours travaillé pour le bien de « l'homme du peuple », l'incursion dans la politique n'était pas nouvelle du tout, mais fait partie d'une longue tradition (en grande partie non consignée). Le bouddhisme et la politique concernent tous deux le service social; par conséquent, ils peuvent tous deux être considérés comme étant la même chose. En ce qui concerne les chroniques bouddhistes comme la chronique *Mahavamsa*, il fait remarquer que, vu que la grande majorité des anciens Cinghalais étaient des disciples de Bouddha, la religion est en fait une religion nationale et qu'il est donc impossible de séparer le bouddhisme de la culture et de la tradition cinghalaises. Ses écrits contiennent des expressions comme « religio-patriotisme » et « religio-nationalisme »¹⁸. Dans la même veine, il axe son étude sur la période coloniale en faisant état d'un complot ourdi délibérément par les missionnaires britanniques et chrétiens pendant cette période non seulement pour diviser et conquérir en encourageant la concurrence entre diverses sectes, mais également pour endoctriner délibérément les enfants de l'élite cinghalaise de façon à les empêcher de connaître le véritable rôle des moines bouddhistes dans la société.

Ces écrits ont eu une incidence considérable sur la société sri-lankaise tant en ce qui concerne l'établissement d'une philosophie politique largement acceptée que la réécriture de l'histoire pour mettre l'accent sur la société cinghalaise nationaliste et la poursuite du sentiment de persécution. Au moment de l'indépendance, le Sri Lanka est un pays moderne qui compte une population en grande partie instruite et des médias de masse développés auxquels ont recours les groupes bouddhistes pour transmettre ce message. Les ordres bouddhistes et les laïcs créent l'unité en définissant un ennemi commun facile à identifier. Il ne faudra pas beaucoup de temps avant que cela ait une incidence directe sur le processus politique du nouveau pays.

La révolution sociale et politique et ses conséquences

L'année 1956 est critique pour l'avenir du Sri Lanka, car c'est l'année de l'établissement de la base du conflit futur. À mesure que les moines bouddhistes et les groupes extrémistes deviennent une force politique, les membres de l'élite qui ont fait leurs études en Occident et qui occupent les postes de dirigeants du pays sont éclipsés progressivement par un programme bouddhiste plus extrême¹⁹. Les premières élections tenues en 1947 ont été remportées par le Parti national uni (UNP), qui a tenté d'instaurer une vaste démocratie parlementaire laïque et anticommuniste dirigée par un certain nombre de membres de l'élite qui ont fait leurs études en Occident²⁰. L'unité est éphémère. L'influence gauchiste croissante (encouragée par les moines), les problèmes économiques, la croissance rapide de la population et les tensions ethniques de plus en plus vives créent des lézardes au sein de l'UNP et entraînent l'apparition de mouvements politiques motivés par les idéaux du nationalisme cinghalais. La publication de l'ouvrage *The Betrayal of Buddhism* immédiatement avant les élections de 1956 (à l'occasion du 2500^e anniversaire de la mort de Bouddha) contribue à créer un environnement explosif au sein de l'électorat.

L'opposition politique à l'UNP (le Parti de la liberté du Sri Lanka ou SLFP) en profite pour déclarer son intention de retourner aux idéaux du bouddhisme cinghalais comme expression du nationalisme émergent²¹. Il choisit d'insister sur l'aspect linguistique. Après l'indépendance, les langues au Sri Lanka étaient le cinghalais, le tamoul et l'anglais; le SLFP déclare que seul le cinghalais sera considéré comme la langue nationale, car le tamoul et l'anglais sont des « importations ». En d'autres termes, le Sri Lanka est d'abord et avant tout un pays cinghalais et, par extension, bouddhiste. Cette mesure est de toute évidence discriminatoire envers la minorité tamoule et crée immédiatement une agitation sociale généralisée. La victoire du SLFP aux élections est directement attribuable à l'émotivité du moment et à la proposition de celui-ci. La victoire et le programme radical du SLFP peuvent donc être considérés comme le véritable début de la guerre civile au Sri Lanka.

Toutefois, la victoire a un prix. La minorité tamoule au Parlement s'oppose évidemment aux conséquences les plus extrêmes de la loi sur la langue, ce qui amène le SLFP à renoncer à bon nombre des dispositions de celle-ci dans le cadre de la politique intraparlamentaire. Cette mesure contribue à apaiser certains des éléments tamouls tout en enrageant les partisans bouddhistes. Ainsi, bon nombre des groupes bouddhistes les plus radicaux peuvent soutenir que le SLFP a « trahi » ses idéaux bouddhistes. Les menaces faites par ces groupes contre le parti produisent leur effet; en 1959, le chef du SLFP, Bandaranaike, est assassiné par un moine bouddhiste insatisfait des progrès accomplis par le SLFP en ce qui concerne la proclamation du bouddhisme comme religion d'État officielle²².

Les gouvernements suivants éprouvent de la difficulté à harmoniser leurs actions avec cette position bouddhiste axée sur la ligne dure, position qui est entièrement étrangère aux Tamouls sri-lankais. Des manifestations et des éruptions de violence entre les Cinghalais et les Tamouls se poursuivent. À son retour au pouvoir en 1966, l'UNP tente de satisfaire les deux côtés, d'abord en remplaçant le repos dominical chrétien par le congé de la pleine lune bouddhiste (poya) (mesure qui, ironie de la chose, rend furieux bon nombre de Tamouls qui sont en fait catholiques) et en adoptant le Règlement sur les Tamouls qui accorde une reconnaissance parallèle à la langue tamoule, initiative qui a amené les nationalistes à causer de grandes émeutes, qui a donné lieu à la poursuite de la violence civile et à la déclaration d'un état d'urgence qui a duré plus d'un an²³.

Il est intéressant de noter que l'élément religieux de la violence au cours de cette période se limite presque exclusivement à un côté, ce qui rend complexe l'analyse du conflit au Sri Lanka. La réaction des Tamouls au militantisme accru des bouddhistes consiste à ne pas réagir sur une base religieuse (et peut-être à mettre l'accent sur l'hindouisme), mais plutôt à insister sur l'unité ethnique. Même s'ils sont hindous en théorie, beaucoup de Tamouls se sont convertis au christianisme par suite de la période missionnaire, un autre groupe qui était visé également avec les musulmans et les hindous par les bouddhistes²⁴. Les Tamouls hindous et chrétiens tamouls

SECTION 3.1

renoncent aux différences religieuses face à l'ennemi commun et insistent sur les caractéristiques ethniques tamoules plutôt que sur la philosophie religieuse. L'appartenance au groupe ethnique des Tamouls devient une source de fierté nationale chez les Tamouls du nord, qui s'organisent de plus en plus en mouvements de résistance politiques préconisant la création d'un État tamoul distinct.

Pendant les années 1970 et 1980, le gouvernement laïc devient de plus en plus la cible des nationalistes cinghalais et de la résistance tamoule. L'adoption d'une constitution en 1973 qui sanctionne ouvertement les mesures discriminatoires contre les Tamouls donne lieu à la création du Front uni tamoul, précurseur direct du Front de libération tamoul unifié, parti politique qui sera expulsé du Parlement en 1983 parce qu'il refuse de prêter le serment de loyauté au gouvernement nationaliste cinghalais (ce qui précipite la création des Tigres tamouls, ou LTTE, et le déclenchement d'une guerre ouverte). Les Cinghalais et les Tamouls ne se contentent pas de s'attaquer; ils ont de plus en plus un ennemi commun : le gouvernement élu, que les deux côtés considèrent comme un outil que l'autre côté utilise ou comme beaucoup trop modéré pour leurs positions relativement extrêmes. En 1971, le gouvernement laïc commence à perdre le contrôle de la gauche politique, d'où la création du Janatha Vimukthi Peramuna (JVP), mouvement maoïste surtout rural qui fait une tentative avortée de coup d'État. Comptant plus de 10 000 membres, le JVP se compose principalement de mouvements de jeunes et il bénéficie du soutien ferme des jeunes moines bouddhistes, qui considèrent ses idéaux comme un retour à bon nombre des principes du renouveau des années 1930²⁵. Bien qu'il soit défait dans le cadre d'une campagne sanglante au cours de laquelle plus de 1 200 personnes perdent la vie, le JVP revient en réponse à l'invitation lancée par le gouvernement aux troupes indiennes d'écraser le soulèvement tamoul dans le nord (invitation qui, ironie de la chose, mène à l'assassinat par les Tamouls du premier ministre indien en 1991 en guise de représailles).

Le nouveau JVP est plus violent que son prédécesseur et beaucoup plus influencé par les jeunes moines bouddhistes qui déclarent leur allégeance au JVP dans l'arrière-pays et participent activement aux campagnes d'intimidation et de violence du JVP. Beaucoup de moines bouddhistes appuient publiquement le JVP et soutiennent qu'ils sont des gens de bonne foi, mais opprimés. Au dire de l'un d'eux, « ces personnes veulent simplement des emplois, des élections justes, le rétablissement de l'ordre... et un régime bouddhiste pacifique »²⁶. Le gouvernement ne considère pas les mesures du JVP comme des actions aussi inoffensives. En déclarant l'état d'urgence en 1989, le président Premadasa laisse l'armée mener une campagne coordonnée de terreur qui force l'aile la plus militante du JVP à se soumettre. Même si sa force politique est considérablement réduite, cet effort n'est pas entièrement couronné de succès; Premadasa est assassiné au cours d'un attentat-suicide en 1993. Des rebelles tamouls sont impliqués dans l'assassinat, mais il n'est pas évident que le JVP en est l'instigateur.

Dans la foulée du chaos politique qui suit l'assassinat de Premadasa et de la violence croissante des attaques des Tamouls, les nationalistes cinghalais se regroupent. De 1995 à 2001, le

Sri Lanka est en proie à la période la plus sanglante de sa guerre civile, des lignes de front claires étant tracées entre les séparatistes tamouls dans le nord et les forces du « gouvernement », maintenant appuyé par les groupes bouddhistes de la ligne dure alliés dans la cause commune visant à écraser les Tamouls. Le cessez-le-feu intervenu en 2001 durera cinq ans, mais pendant cette période, les extrémistes des deux côtés cherchent à rompre la paix et à amener l'autre partie à reprendre les hostilités. Cette situation est exacerbée par les secours apportés par les camps opposés par suite du tsunami dévastateur de 2004, au cours duquel les deux côtés s'accusent mutuellement et cherchent activement à saboter les opérations de secours. Le tsunami s'accompagne de l'arrivée d'un autre parti nationaliste (le Jathika Hela Urumaya ou Parti de l'héritage national), créé et dirigé par des moines bouddhistes qui se drapent dans un nationalisme cinghalais à forte saveur religieuse. Ce sont ces moines qui attaqueront les participants au ralliement pour la paix le 17 août 2006.

Le conflit au Sri Lanka est un phénomène complexe. En raison de la violence de la guerre, des tactiques employées (y compris le recours massif aux attentats-suicides), du ciblage délibéré des civils et des interactions sociales complexes, il est difficile d'étudier cette guerre. Même si le monde a considéré pendant longtemps la guerre comme un conflit purement ethnique de longue date entre les Cinghalais et les Tamouls, il est en fait beaucoup plus influencé par le bouddhisme cinghalais qu'il ne le paraît.

Depuis le milieu des années 1800, le Sri Lanka fait l'objet d'un renouveau bouddhiste qui vise à susciter une vision de l'ordre social religieux qui, d'après les activistes, est supérieure à toutes les autres formes de gouvernement, y compris celle du gouvernement laïc élu du Sri Lanka. Ce mouvement a visé tour à tour les musulmans, les chrétiens et les Tamouls autochtones dans le but de faire accepter une philosophie religieuse prépondérante qui se camoufle dans le nationalisme cinghalais. En ce sens, la guerre au Sri Lanka était autant un conflit culturel qu'un conflit ethnique. Alors que le conflit ethnique s'est effectivement terminé avec la défaite militaire des Tigres tamouls en 2009, les racines du conflit culturel et des motivations religieuses en faveur de la violence continue sont beaucoup plus profondes. Tant que ce phénomène existera, la paix au Sri Lanka pourrait demeurer simplement une vision.

Lectures suggérées

JUERGENSMEYER, MARK. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, Berkeley, University of California Press, 2008.

HINNELLS, JOHN ET RICHARD KING (dir.). *Religion and Violence in South Asia*, New York, Routledge, 2007.

SECTION 3.1

- KRONSTADT, ALAN K. *Sri Lanka: Background and U.S. Relations*, CRS Report to Congress, Washington (D.C.), Congressional Research Service, 2008.
- NUBIN, WALTER (dir.). *Sri Lanka: Current Issues and Historical Background*, New York, Nova Science Publishers, 2002.
- RAMPTON, DAVID. « The Politics of the South », dans *Asia Foundation Sri Lanka Strategic Conflict Assessment Series*, 2005.
- Return to War: Human Rights Under Siege*, Human Rights Watch, <<http://www.hrm.org>>. 2007.
- SPENCER, JONATHAN (dir.). *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, New York, Routledge, 1990.
- Sri Lanka: The Ethnic Conflict*, Committee for Rational Development, Navrang, New Delhi, 1984.
- TAMBIAH, STANLEY. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- WICKRAMASINGHE, NIRA. *Sri Lanka in the Modern Age: A History of Contested Identities*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.

Notes

- 1 Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 126.
- 2 Walter Nubin (dir.), *Sri Lanka: Current Issues and Historical Background*, New York, Nova Science Publishers, 2002, p. 1.
- 3 Nira Wickramasinghe, *Sri Lanka in the Modern Age: A History of Contested Identities*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002, p. xi.
- 4 Jonathan Spencer (dir.), *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, New York, Routledge, 1990, p. 98.
- 5 Ibid., p. 107.
- 6 Alan K. Kronstadt, *Sri Lanka: Background and U.S. Relations. CRS Report to Congress*, Washington (D.C.), Congressional Research Service, 2008, p. 4.
- 7 Juergensmeyer, p. 125.
- 8 Ibid., p. 127.
- 9 Stanley Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 5.
- 10 Ibid., p. 7.
- 11 Spencer, p. 187.
- 12 Tambiah, p. 9.

- 13 Ibid., p. 17.
- 14 Ibid., p. 17.
- 15 Ibid., p. 20.
- 16 Ibid., p. 23.
- 17 Ibid., p. 25.
- 18 Ibid., p. 27.
- 19 Wickramasinghe, p. 172.
- 20 Nubin, p. 122.
- 21 Ibid., p. 123.
- 22 Juergensmeyer, p. 127.
- 23 Nubbin, p. 127.
- 24 Juergensmeyer, p. 128.
- 25 Nubbin, p. 128.
- 26 Juergensmeyer, p. 131.

HINDUTVA : LE NATIONALISME INDIEN ET LA POLITIQUE DE LA VIOLENCE RELIGIEUSE

Rebecca Walker

Le pluralisme religieux en Inde a une longue histoire. Ce pluralisme religieux s'est traduit par une démocratie laïque positive lorsque l'Inde a obtenu son indépendance de la Grande-Bretagne. Toutefois, il est souvent difficile de maintenir la séparation entre la religion et la politique, et l'influence de la religion se fait sentir fréquemment même dans les sociétés les plus résolument laïques. À titre de religion de la majorité en Inde, l'hindouisme a eu une emprise particulière sur la politique indienne depuis l'époque de l'indépendance et de la partition. La religion et la politique ont fait l'objet de conflits et de violence dans la région. Comme la religion et la politique sont étroitement liées, cependant, il est souvent difficile de déterminer si les conflits violents sont de nature religieuse ou politique. Malgré le caractère polyvalent de l'hindouisme comme système de croyance religieuse, pour promouvoir son propre programme politique, le Parti Bharatya Janata (BJP) a réussi à susciter un nationalisme hindou en Inde depuis sa création en 1980 d'une façon qui a sans doute mené à plusieurs épisodes de violence brutale entre les hindous et les musulmans.

Même si le BJP a été créé comme entité politique en 1980, il tire son origine du Bharatya Jana Sangh, qui a été fondé en 1951. Il est appuyé par le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), qui a été créé en 1925. Depuis qu'il s'occupe de politique, le BJP est l'instigateur de multiples actes de violence, dont ceux commis à la mosquée Babri d'Ayodhya, les émeutes à Mumbai et les émeutes au Gujérat.

Le nouveau nationalisme politique qui est en plein essor depuis l'indépendance et la partition a commencé plusieurs décennies auparavant avec la formation du RSS. Fondé en 1925 par des hindous de la classe moyenne, le RSS a pour mission principale « d'enseigner aux jeunes hommes hindous à résister aux tentations de la société laïque et à raviver les valeurs traditionnelles de l'Inde hindoue »¹. Il s'y emploie dans le cadre d'activités comme les réunions hebdomadaires dans les foyers urbains et les camps d'été, à l'instar des Scouts « sauf en ce qui concerne leur idéologie religieuse nationaliste et les séances de formation en autodéfense »². Au fil du temps, les opinions du RSS sont devenues plus extrémistes et plus militantes sur le plan physique. Ses membres ont toujours considéré les musulmans et les hindous laïcs comme leurs principaux ennemis et ils ont lutté farouchement contre la croissance de ces deux groupes. Ils s'opposent aussi à la position non violente promue par Gandhi. En tant que groupe, ils croient que la non-violence pacifique est un concept chrétien importé. Par conséquent, ils préfèrent adopter

SECTION 3.2

l'ancienne tradition guerrière au sein de l'hindouisme en vertu de laquelle ils frappent leurs ennemis avec force. C'est un membre du RSS, par exemple, qui assassina Gandhi³.

Le RSS a toujours été reconnu comme une organisation militante malgré le fait qu'il s'est développé chez les hindous de la classe moyenne pendant la période précédant l'indépendance. Il constituait une solution de rechange au nationalisme au moment où les hindous cherchaient à trouver un nouveau sentiment d'identité et à comprendre leur position dans un monde en évolution rapide. À mesure que le RSS a crû et s'est développé, des succursales se sont constituées pour prendre le contrôle des divers aspects de l'idéologie du groupe. Créé en 1964, le Vishva Hindu Parishad (VHP) était chargé des activités sociales du groupe. Le Bajrang Dal est sorti du cadre du VHP pour devenir l'aile des jeunes militants du RSS. « Les activistes du Bajrang Dal ont été impliqués dans de nombreux actes de violence...y compris la série d'attentats contre la communauté chrétienne en Inde depuis 1998 et la violence communale au Gujérat en 2002 »⁴.

Le RSS s'est toujours considéré comme une entité culturelle plutôt qu'une entité politique; c'est pourquoi il a choisi d'appuyer le BJP comme bras politique du mouvement conservateur hindou. En 1951, le RSS décide de devenir plus politique en s'alliant au parti politique Jana Sangh (JS). La plateforme du parti est fondée sur la solide unité hindoue et une vision d'une nation hindoue – idéaux que préconise également le RSS : « Le plan d'unification du Jana Sangh est interprété par les membres des autres religions comme un plan visant non pas à les indianiser, mais à les hindouiser »⁵. En 1980, le JS renaît sous la forme du BJP, et le RSS continue de l'appuyer comme allié politique. Le BJP favorise également un État hindou et fait de la notion d'unité hindoue au moyen du nationalisme hindou une priorité.

La version de l'hindouisme maintenant exprimée par le BJP et ses adeptes est davantage un concept politique et ethnique qu'un mouvement religieux. Pendant des milliers d'années, à mesure que l'hindouisme s'est propagé dans l'ensemble de l'Inde, les pratiques et les modes d'exercice du culte ont évolué différemment dans différentes régions. À titre de religion polythéiste et diversifiée, il s'est adapté aux modes de vie culturels et aux besoins des personnes de la région dans laquelle il était pratiqué. En raison des variantes dans la pratique, il serait difficile de demander à tous les hindous de se regrouper sous une seule bannière religieuse. Toutefois, en tant qu'élément de l'identité nationale, la religion peut servir d'instrument de création de l'unité politique. À titre de parti politique, le BJP a fait appel aux idéaux conservateurs religieux des adeptes urbains et ruraux et il s'est fait le défenseur de la mentalité « nous contre eux », particulièrement en ce qui concerne la scission entre les hindous et les musulmans. En favorisant cette division et en faisant appel à l'unité religieuse et ethnique, il a créé un « nationalisme » qui est motivé entièrement par des considérations politiques.

Officiellement, la philosophie du BJP est fondée sur l'humanisme intégral. Le concept d'humanisme intégral a été présenté par le pandit Deendayal Upadhyaya dans le cadre d'une

série de conférences à Bombay en avril 1965. Upadaya était membre du RSS et du JS. Il croyait, tout comme le BJP par conséquent, que « l'indépendance est intimement liée à sa propre culture. Si la culture ne constituait pas la base de l'indépendance, le mouvement politique en faveur de l'indépendance équivaudrait à une lutte de pouvoir menée par des personnes égoïstes. L'indépendance ne peut avoir un sens que si elle devient un moyen d'expression de notre culture »⁶. Ce concept correspond parfaitement à l'idéologie du nationalisme hindou qui s'est développée sous le nom d'hindutva.

L'hindutva est fondé sur l'appartenance au groupe ethnique des hindous, c.-à-d. les citoyens de l'Inde qui observent les principes hindous. Comme l'indique le site Web officiel du BJP : « l'hindutva ou nationalisme culturel présente la conception de l'identité nationale indienne du BJP...Il faut noter que l'hindutva est un concept nationaliste, et non un concept religieux ou théocratique »⁷. En 1923, Vir Savarkar publie *Hindutva*, où il définit le terme « hindutva » comme « un peuple uni par le territoire, le sang, la langue, la religion, la culture et l'histoire »⁸. Cette définition fondamentale de l'hindutva ressemble beaucoup aux définitions acceptées du nationalisme; il s'agit essentiellement de ce que le mouvement préconise tout en unissant les hindous religieux et ethniques dans l'ensemble de l'Inde. On le fait surtout connaître comme un mouvement indien ethnique et nationaliste afin d'intéresser le plus de personnes possible, mais il sert aussi de stratagème religieux et politique pour influencer les électeurs. L'hindutva est le nationalisme hindou étiqueté plus poliment et plus politiquement, mais il s'agit toujours de l'idéologie utilisée pour encourager les extrémistes hindous à commettre des actes de violence contre d'autres groupes qui, même s'ils sont de nationalité indienne, ne sont pas hindous. De surcroît, comme le concept de l'hindutva ne fait pas appel directement à l'aspect religieux de l'appartenance à une nation, il peut intéresser un public plus large et, fait plus important encore, il peut unifier et mobiliser un groupe d'individus plus nombreux. La violence qui résulte de ce mélange de religion, de nationalisme et de politique est le point culminant de la division « nous contre les autres » entre les hindous et les membres des autres groupes ethniques et religieux, en particulier les musulmans. Le BJP utilise cette division religieuse et ethnique pour atteindre un objectif politique, c.-à-d. détenir le pouvoir politique et avoir la capacité de modifier la constitution et les lois en faveur des traditions et des croyances hindoues (y compris le système de caste) et déclarer illégaux en permanence les conversions religieuses.

Comme l'hindutva est une mission primordiale du BJP, il est important de comprendre davantage le nationalisme en fonction de la politique religieuse en Inde. Une nation se définit comme un groupe de personnes unies par une culture, une langue, une religion, une ethnicité, une histoire ou une géographie semblables. Les frontières politiques ou les gouvernements ne définissent pas nécessairement une nation, mais de nombreuses nations existent à l'intérieur de ces frontières. Selon Sikata Banerjee, « une collectivité cohérente naît parce que les *nous* sont distincts sur le plan ethnique, linguistique et(ou) religieux des *autres* »⁹. D'après cette division

SECTION 3.2

simple, il existe un sentiment d'unité intrinsèque; dans le groupe défini, il y a un sentiment de communauté, d'appartenance, de compréhension et d'acceptation, alors que ceux qui sont exclus sont instantanément différents, distincts, inconnus et potentiellement menaçants.

Sous son jour le plus négatif, le nationalisme peut être considéré comme « un genre d'identification à un groupe à la base de la plus grande partie de la violence dans le monde moderne »¹⁰. En Inde, la mentalité du « nous contre les autres » a approfondi les divisions entre les hindous et les musulmans. Il y a des tendances nationalistes fondées sur l'aspect politique et des tendances religieuses conservatrices dans les deux camps; la combinaison de la politique, de la religion et de la méfiance envers l'« autre » peut être instable et elle a entraîné des actes de violence.

Expression des croyances religieuses ou actes de violence politiques?

Le recours à la violence à des fins politiques ou religieuses est loin d'être un phénomène nouveau, et de toute évidence cela ne se produit pas seulement en Inde. La flambée de violence la plus récente n'est pas autant fondée sur des motifs religieux qu'on aurait pu le croire à première vue. Elle a de profondes ramifications politiques sous-jacentes et elle est perpétuée par quelques personnes au sein du gouvernement pour faire avancer leur programme politique. Le BJP a toujours obtenu la plus grande partie de son soutien dans les endroits où le nationalisme hindou est demeuré solide, dans le nord de l'Inde dans la région connue sous le nom de « ceinture du safran », qui s'étend du Rajasthan au Bihar et comprend l'État le plus grand de l'Inde, l'Uttar Pradesh »¹¹. Cette région compte des hindous conservateurs sur le plan religieux qui sont politiquement actifs, comme la « ceinture biblique » aux États-Unis, où sont concentrés une grande partie des chrétiens conservateurs sur le plan religieux et politique, c.-à-d. dans le sud des États-Unis (y compris le Texas, l'État le plus vaste).

Dans le nord de l'Inde, le gouvernement, dirigé par le BJP, a favorisé activement ce nationalisme hindou et il a encouragé et préconisé les idéaux religieux conservateurs de la région. Alors que la promotion des idéaux culturels a servi à unir une collectivité autour du BJP, cette unification des hindous a aussi divisé encore plus les hindous et les musulmans et entraîné un conflit entre les deux communautés. Le BJP a également utilisé cette division pour atteindre des objectifs politiques. Comme l'indique Paul Brass : « Les dirigeants politiques au sein du mouvement hindutva et du BJP ont comploté sans relâche pour susciter chacun des actes de violence entre hindous et musulmans. Les incidents ont tendance à se produire pendant la période préparatoire aux importantes campagnes politiques précédant les élections critiques »¹². La politisation du fossé religieux a eu lieu dans l'ensemble de l'Inde et elle a servi à promouvoir l'idéologie politique des groupes hindous conservateurs et leur position au sein du gouvernement, particulièrement en ce qui concerne les objectifs du BJP.

La résurgence de la violence religieuse fondée sur des motifs religieux en Inde a commencé par l'attentat à la mosquée Babri d'Ayodhya. La plupart des chercheurs conviennent que la

destruction de cette mosquée a été la première démonstration importante du nationalisme hindou, dont le point culminant a été un acte de violence extrême perpétré contre les musulmans. L'instigateur de cet attentat était le « Parti Bharatya Janata (BJP), groupe hindou militant, [qui] a soutenu que la mosquée – construite sur les ruines d'un ancien temple célébrant le lieu de naissance du seigneur Ram – occupait un lieu hindou sacré »¹³. Même si la mosquée se trouvait à Ayodhya depuis 1528¹⁴, le fait qu'on ait soutenu que le seigneur Ram y était né et qu'il s'agissait par conséquent d'un lieu hindou sacré, a été considéré comme un motif suffisant pour lancer une campagne politique en vue de sa destruction.

En 1990, le Vishva Hindu Parishad, également connu sous le nom de Conseil hindou mondial, a encouragé « les hindous fidèles du pays à fabriquer des briques et à les apporter à Ayodhya pour reconstruire le temple »¹⁵. Le VHP est un organisme hindou conservateur traditionnel qui travaille étroitement avec le RSS. Le VHP, comme le RSS, appuie publiquement le BJP. Pendant les mois qui ont précédé la destruction de la mosquée le 6 décembre 1992, le VHP ainsi que le BJP, le RSS et le Shiv Sena avaient activement demandé la construction d'un temple dédié au seigneur Ram pour remplacer la mosquée. Ces groupes politiques hindous soutenaient que la destruction d'un lieu de culte musulman et la construction d'un temple hindou « faisaient partie intégrante de leur lutte visant à établir un régime hindou en Inde »¹⁶.

En réponse à cet appel en faveur d'une action unie, 150 000 hindous dévots se sont rendus à Ayodhya¹⁷, dont bon nombre avaient participé à la marche de cinq cents milles appelée Ratha Yatra (marche des chars) pour reconstruire le temple¹⁸. Le BJP a combiné l'utilisation du concept d'hindutva à la tradition des longues marches en faveur du changement social et politique symbolisé auparavant par la marche du sel de Gandhi. En recourant à la même idéologie ethnique de l'hindutva pour motiver les hindous à atteindre un objectif religieux, le BJP a pu mobiliser les hindous en grand nombre. Il s'agissait d'un exploit qui n'aurait probablement pas été possible si le BJP avait tenté d'unir les hindous uniquement sur la base de leur religion.

En faisant appel à des hindous de l'ensemble de l'Inde pour qu'ils s'emploient à atteindre un objectif commun, on a rendu leur marche dans la campagne à la fois symbolique et utile. L'objectif du BJP visant à détruire la mosquée pour reconstruire un temple hindou a recueilli le « soutien politique des Kar Sevaks (adeptes et activistes hindous), mais il a aussi causé des émeutes entre les musulmans et les hindous qui ont mis en péril l'avenir politique du gouvernement du Janata Dal »¹⁹. Dans une manœuvre habile, le BJP et ses associés ont pu mobiliser et unifier les hindous de tout le pays autour d'objectifs religieux et nationalistes. Par ailleurs, ils ont pu obtenir un soutien politique considérable et déstabiliser le gouvernement au pouvoir.

En élevant la ferveur religieuse, nationale et politique à un niveau extrême, le BJP et ses collaborateurs ont participé implicitement et explicitement à la violence qui a suivi. Le long des rues menant à la mosquée, des stands ont été installés où les commerçants ont vendu « des cartes

SECTION 3.2

postales avec des photographies des dirigeants du BJP – y compris le ministre de l'Intérieur de l'époque [2002] L. K. Advani »²⁰, témoignant ainsi de l'appui du parti aux hindous venus démolir le temple sacré d'un groupe religieux en faveur d'un autre. Après la destruction de la mosquée, les tensions entre les groupes hindous et musulmans étaient palpables. Pendant que les hindous détruisaient la mosquée, les policiers ne sont pas intervenus. Les troupes gouvernementales qui ont fait mine timidement de protéger la mosquée ont été considérées comme étant favorables à la minorité musulmane au lieu de rester solidaires avec la majorité hindoue²¹. Cette intervention a prêté le flanc aux critiques des hindous, qui estimaient que les troupes auraient dû les laisser détruire la mosquée à leur guise, et à celles des musulmans, selon qui la mosquée aurait dû être protégée.

Cet acte de profanation religieuse motivé par des considérations religieuses a déclenché une série d'actes de violence dans tout le pays. Pendant les dix jours qui ont suivi la destruction de la mosquée, 1 700 personnes ont été tuées, mais, selon certaines estimations, ce nombre dépassait 2 000 victimes. « Des milliers de personnes ont été blessées, et un nombre inconnu de femmes et de jeunes filles ont été violées. La majorité des victimes étaient musulmanes »²². L'aspect peut-être le plus odieux est que les policiers, qui étaient au service du gouvernement hindou, ont participé à de nombreux actes de violence, en particulier contre les musulmans qui protestaient contre la destruction de la mosquée. Pendant que les actes de violence se poursuivaient, des membres des partis politiques ont participé aux émeutes et ont contribué physiquement et verbalement au chaos. Il a été constaté que des membres du Shiv Sena, groupe hindou conservateur ayant des liens politiques étroits avec le BJP, avaient attaqué des ménages musulmans avec la police²³.

Les émeutes de Mumbai ont été la conséquence directe des actes de violence commis par les hindous à la demande et à la suite de l'encouragement du BJP et de ses groupes affiliés comme le Shiv Sena. Alors que les attaques initiales ont peut-être été perpétrées par des musulmans contre des hindous, ce sont les actions des hindous à Ayodhya et dans les bidonvilles de Mumbai qui ont créé le climat de division et de conflit qui a entraîné les émeutes. « La plupart des musulmans locaux ont considéré la mobilisation par le groupe Shiv Sena des citoyens hindous comme un incitation à la violence contre leur communauté. Étant donné que bon nombre des bidonvilles où ont eu lieu les pires actes de violence pendant les émeutes avaient un réseau actif du Shiv Sena, les faits confirment l'impression des musulmans »²⁴. On a ainsi entretenu une spirale de massacres et de tueries en guise de représailles, et même le motif le plus insignifiant était suffisant pour poursuivre la violence.

En 1998, la Commission Srikrishna a présenté au gouvernement son rapport sur la violence qui a résulté de la destruction de la mosquée à Ayodhya. La Commission a constaté que « les attaques étaient le résultat d'un effort délibéré et systématique déployé pour inciter à la violence contre les musulmans. Elle a considéré le dirigeant du Shiv Sena Bal Thackeray et le ministre

en chef Manohar Joshi comme responsables. Le gouvernement dirigé par le Shiv-Sena-BJP a refusé de donner suite aux recommandations de la Commission et a plutôt qualifié le rapport d'« anti-hindou »²⁵. Le BJP et le Shiv Sena continuent de promouvoir la reconstruction du temple de Ram à Ayodhya, et sa construction demeurera un élément déterminant de la plateforme du parti lorsque ses membres se présenteront en vue de leur réélection.

Les tensions religieuses, ethniques et politiques accrues entre les hindous et les musulmans après les événements d'Ayodhya ont entraîné une flambée de violence à Mumbai en 1993. Les émeutes ont été déclenchées par la destruction de la mosquée Babri, mais elles n'étaient qu'un exemple des nombreux actes de violence perpétrés en Inde qui ont résulté des manifestations publiques du nationalisme hindou²⁶. Les hindous et les musulmans ont commis des attentats à Mumbai. Par exemple, des groupes musulmans, auraient enfermé à clé huit hindous dans une petite pièce dans le bidonville de Jogeshwari et les auraient brûlés vivants²⁷. Des rapports de cet acte épouvantable ont amené de nombreux hindous de l'Inde à croire que seule la population musulmane de Mumbai était responsable des émeutes. En partie en réaction à ces rapports, des hindous du bidonville de Behrampada ont décidé d'appuyer les partis nationalistes hindous de leur région et de participer aux émeutes. Le bidonville musulman de Behrampada à Mumbai comptait une population d'environ 50 000 habitants. De ce nombre, 12 000 étaient des hindous appartenant au « nouveau groupe à revenu moyen » (MIG), une nouvelle classe moyenne d'enseignants, de banquiers et de fonctionnaires. Ce sont les membres de ce groupe (MIG) qui ont appuyé le Shiv Sena dans la région, choisi de se soulever et provoqué des émeutes violentes contre leurs voisins musulmans²⁸.

Le bidonville de Govandi/Denonar était un secteur particulièrement instable pendant les émeutes « en raison d'une animosité préexistante entre les hindous et les musulmans au sujet d'un abattoir local ». Le Shiv Sena s'opposait en particulier à l'abattoir et s'en servait comme motivation politique des hindous locaux en disant qu'il s'agissait d'un affront délibéré à la religion hindoue. Le stratagème politique a fonctionné à merveille, car il a suffi de peu pour faire passer la population d'un mécontentement discret à « des accès de rage »²⁹. Le Shiv Sena servait souvent de fantassins du BJP; il participait sur le terrain à des opérations de la base, s'exprimait publiquement en faveur des idéaux hindous conservateurs et incitait des quartiers entiers à agir contre ceux qu'ils considéraient comme des menaces pour le mode de vie hindou.

La motivation constante du BJP et du Shiv Sena sous forme d'unité et de nationalisme hindous, l'hindutva, a attisé la flamme des émeutes. Le gouvernement a été impliqué dans les émeutes parce qu'il n'a pas dépêché des policiers assez rapidement pour empêcher la violence de s'étendre : « Le gouvernement s'est rangé implicitement du côté des émeutiers hindous en ne prenant pas des mesures suffisantes pour empêcher les massacres des musulmans perpétrés en guise de représailles »³⁰. Cette situation ressemblait à l'expérience du temple de Ram, où la police n'a pas semblé protéger les personnes qui avaient besoin de protection. Comme la

SECTION 3.2

police et les militaires en Inde relèvent directement du gouvernement, en n'ordonnant pas à la police de prendre des mesures de protection, le gouvernement a assumé en fait une partie de la responsabilité implicite des massacres qui ont eu lieu à Mumbai. Lorsque les policiers ont fini par intervenir, leur comportement a jeté encore davantage le blâme sur le gouvernement pour lequel ils travaillaient :

Avant, pendant et après les émeutes, le gouvernement a témoigné une grande partie de son mépris aux musulmans pauvres. La brutalité des policiers envers les musulmans pendant les émeutes a fait ressortir le préjugé favorable aux hindous du gouvernement qui était déjà réticent ou inapte à résoudre le problème de la pauvreté urbaine. La plus grande partie des actes de violence commis contre les musulmans l'ont été par les policiers de grades inférieurs de la police, qui touchaient eux-mêmes une faible rémunération³¹.

Le gouvernement a exploité une situation déjà instable pour accroître le soutien à son parti politique et à ses idéaux. En mobilisant une grande partie de la majorité hindoue et en faisant appel à leur religiosité et à leurs tendances culturelles, le BJP s'est positionné comme la voix des hindous dans tout le pays. En fermant les yeux sur l'intervention du service de police, le BJP et les membres du gouvernement ont implicitement admis la violence contre la population musulmane.

Après la diminution de la violence, le préjugé favorable aux hindous au sein du gouvernement s'est maintenu. Pendant que les groupes religieux et les organismes gouvernementaux aidés par les collectivités hindoues procédaient à la reconstruction, ce sont surtout les ONG internationaux qui ont aidé les collectivités musulmanes à entreprendre les travaux de reconstruction et qui ont offert des services de base : « Après les émeutes, les tentatives faites par les victimes, généralement musulmanes, pour reconstruire leurs maisons ont été contrecarrées par la municipalité et(ou) le gouvernement du Maharashtra, qui a ordonné de raser les huttes »³². Ce favoritisme bureaucratique était une autre façon pour le gouvernement de manifester un préjugé favorable à la majorité hindoue, ce qui donne à penser que sa « laïcité » avait un certain penchant religieux.

Pendant les émeutes de Mumbai, le BJP et le Shiv Sena ont sollicité activement le soutien des hindous religieux en recourant à des idoles des dieux hindous et à des bannières arborant un drapeau jaune safran. Ces symboles devaient servir de moyen d'unification des hindous et de moyen de dissuasion des ennemis musulmans possibles. Ils « visaient à projeter l'image générale d'une nation hindoue monolithique et agressive capable de diriger la colère populaire justifiée contre un ennemi commun : les musulmans »³³. Un tel cri de ralliement en faveur d'un front hindou uni sur le plan religieux revêt un intérêt particulier, car le caractère de l'hindouisme comme religion générale, de grande envergure et polythéiste n'est pas aussi unifié. Il s'agit plus vraisemblablement d'un exemple de religion servant intentionnellement à promouvoir les

objectifs politiques d'un gouvernement nationaliste. Le BJP utilise la religion, et les organismes fondés sur la religion comme le Shiv Sena, pour unifier les hindous sous un faux drapeau contre un ennemi perçu – les musulmans.

Le 27 février 2002, plusieurs années après la dévastation de Mumbai, le conflit hindou-musulman a de nouveau donné lieu à une flambée de violence, cette fois dans le district de Gujerat au nord-ouest. Un train rempli d'hindous dévots politiquement actifs revenant du temple de Ram à Ayodyah a été attaqué par un groupe d'extrémistes musulmans et incendié. Au moins 58 personnes ont péri. Dans les jours qui ont suivi, entre 700 et 2 000 personnes ont été tuées³⁴. Ce n'était pas le premier cas de violence entre les hindous et les musulmans dans la région, mais c'était le pire cas de violence collective depuis les émeutes de Mumbai près d'une décennie auparavant. Le Gujerat était un bastion du nationalisme hindou depuis le début des années 1990. Connu depuis plusieurs décennies pour ses idéaux hindous conservateurs, le BJP a pu conserver le pouvoir dans cette région plus longtemps que n'importe où ailleurs en Inde³⁵. Dans cette région en particulier, la possibilité de fomenter des actes de violence contre d'autres groupes au nom de l'hindutva ne se limitait pas aux musulmans. En 1998, le BJP a choisi de cibler les chrétiens au Gujerat :

Les dirigeants, particuliers et institutions chrétiens à l'échelle nationale ont été attaqués peu après l'arrivée au pouvoir du BJP au niveau fédéral en mars 1998. Alors que la majorité des incidents signalés cette année-là ont eu lieu au Gujerat, des attentats ont également été signalés [ailleurs]...Des prêtres et des missionnaires ont été assassinés, et des sœurs ont été violées. Des institutions chrétiennes, dont des écoles, des églises, des collèges et des cimetières, ont également été détruites. L'intensité et la fréquence des attentats se sont accrues en septembre et en octobre 1999, juste avant les élections parlementaires nationales³⁶.

L'idéologie politique de l'hindutva crée un climat dans lequel tous ceux qui ne se conforment pas aux « nous » unis sont par définition les « autres » et peuvent faire l'objet d'attentats.

Bien que l'accent ait pu être mis temporairement sur la partie chrétienne de la population au Gujerat, les musulmans ont continué d'y être la cible du BJP et d'être victimes de l'animosité nationaliste des hindous. Les émeutes auxquelles ont participé des hindous et des musulmans au Gujerat étaient d'une violence brutale, parfois sadique, et étaient totalement appuyées par des représentants politiques. Selon un rapport de Human Rights Watch, paru en avril 2002, les foules hindoues avaient clairement été dirigées vers les familles, les propriétés et les entreprises musulmanes. Elles « se sont guidées au moyen d'imprimés d'ordinateur où figuraient les adresses... renseignements obtenus de la municipalité d'Ahmedabad entre autres sources, et elles se sont livrées à un saccage meurtrier parce qu'elles étaient convaincues que la police était avec elles ». Dans bien des cas, des policiers ont en fait dirigé la foule. À un moment donné, un

SECTION 3.2

ministre d'État du BJP aurait pris le contrôle de la police « en ordonnant de ne pas tenir compte des demandes d'aide des musulmans »³⁷. Cette manifestation évidente de solidarité de la part du ministre a encouragé davantage les foules et elle a raffermi leur lien avec leurs électeurs conservateurs sur le plan religieux qui ont participé aux actes de violence.

Les actes de violence les plus odieux ont été perpétrés contre des femmes et des enfants. Les actes de violence sexuelle extrême commis contre des femmes musulmanes étaient courants pendant les émeutes. Des femmes ont été battues, violées, coupées et, dans plusieurs cas, brûlées vives³⁸. Les femmes n'ont pas été les seules victimes pendant les émeutes, mais la violence qu'elles ont subie était extrême et, dans la plupart des cas, publique. Des membres du BJP, du RSS et du Bajrang Dal, qui constitue l'aile jeune militaire du VHP, sont connus sous le nom de Sangh Parivar, et ceux-ci ont commis bon nombre de ces terribles actes de violence, sachant que la police les protégerait contre toute poursuite parce qu'en fait « le BJP est l'aile politique du Sangh Parivar »³⁹. En d'autres termes, le BJP était au Sangh Parivar ce que le Sinn Fein était à l'IRA; par conséquent, il était directement responsable des actes de violence extrême qui ont lieu pendant les émeutes au Gujérat.

Au Gujérat et à Mumbai, la police était la principale source du pouvoir et le représentant du gouvernement sur le terrain. Avant, pendant et après les émeutes, le gouvernement du BJP a désigné le service de police musulman comme cible politique particulière. Comme les « policiers musulmans avaient été systématiquement exclus des postes de commandement »⁴⁰, les hindous occupaient probablement la plupart des postes supérieurs dans le service de police, car le BJP n'aimait pas beaucoup non plus les autres groupes minoritaires. Le BJP a utilisé cette majorité hindoue à son avantage en agissant en toute impunité pendant les émeutes et en postant les policiers à des endroits où ils pouvaient protéger les hindous et ne pas s'occuper des musulmans ou même leur causer des préjudices. Le ministre en chef de l'État, Narendra Modi, a ordonné à la police et aux troupes militaires de ne rien faire et d'observer les événements. À titre de membre du BJP, Modi est devenu par la suite chef de la coalition parlementaire⁴¹. Même après la fin des émeutes, les musulmans ont éprouvé de la difficulté à formuler des plaintes ou des griefs à la police. En pratique, ils n'ont pas joui d'une protection égale en vertu de la loi, et la majorité de ceux qui ont été déplacés après les émeutes étaient musulmans. Malheureusement, « la violence au Gujérat traduit la propagation de la haine de l'« autre », qui n'avait jamais atteint une telle intensité ou n'avait jamais été aussi généralisée »⁴². La violence a été le résultat des divisions ethniques, religieuses et politiques qui couvaient depuis longtemps et qui ont eu un effet dévastateur sur la collectivité.

Le seul vainqueur des émeutes au Gujérat a été en réalité le BJP. En décembre 2002, le BJP a remporté une victoire décisive au Gujérat après avoir fait valoir une plateforme fondée sur la ligne dure et l'hindutva qui a séduit la majorité après la violence du début de l'année. Même si le BJP avait participé aux émeutes, il n'a jamais été tenu légalement responsable⁴³.

La violence ayant entouré la construction du temple de Ram, les émeutes ultérieures à Mumbai et la résurgence de la violence au Gujérat ne sont que trois exemples des conflits survenus entre hindous et musulmans en Inde depuis qu'elle a obtenu son indépendance de la Grande-Bretagne. Il y avait eu des conflits et de la violence entre la majorité hindoue et les groupes religieux minoritaires avant l'indépendance, mais ce n'est que récemment que les partis politiques, le BJP en particulier, ont choisi de tirer parti de la division et de l'utiliser à leur avantage. En unissant les hindous sous le couvert de la culture et de la religion, le BJP a pu promouvoir un nationalisme hindou connu sous le nom d'hindutva. Le parti soutient qu'il s'agit d'un mouvement purement culturel et politique, mais il est fondé sur le principe voulant que les groupes laïcs hindous et les groupes religieux minoritaires constituent une menace pour la création d'un État hindou uni.

Après l'indépendance, l'Inde a créé un système de gouvernement fondé sur une démocratie laïque. À l'instar de la constitution canadienne qui est basée sur les principes judéo-chrétiens, la constitution indienne comprenait bon nombre d'idéaux hindous, comme l'interdiction de l'abattage des vaches. L'État indien laïc est demeuré biaisé en faveur de l'hindouisme de bien des façons tout en proclamant que le gouvernement national était déterminé à protéger, à respecter et à accepter toutes les religions. Par exemple, après l'indépendance, le Congrès utilisait encore les symboles hindous, et les représentants du gouvernement assistaient souvent à des événements religieux hindous⁴⁴. Alors que les hindous conservateurs estimaient que la constitution et le gouvernement laïc menaçaient les croyances traditionnelles, les membres des minorités musulmane et chrétienne croyaient qu'ils étaient marginalisés de manière injuste.

En théorie, l'Inde est un État laïc, mais ce pays a été fortement influencé par les religions et les cultures sur son territoire. À proprement parler, les hindous conservateurs ont été amenés à appuyer des candidats politiques qui expriment le mieux leurs croyances et leurs aspirations. Le BJP est le parti que beaucoup d'hindous de l'aile droite choisissent d'appuyer, et ce parti a continué d'intéresser ce groupe de plus en plus nombreux en incorporant le symbolisme hindou dans ses campagnes et en faisant la promotion de l'hindutva. Il arrive souvent dans les sociétés laïques que ceux qui ont des croyances religieuses extrêmes « utilisent la protection même qui leur est offerte pour revendiquer un État sectaire ». Si et quand les politiques du gouvernement laïc échouent, les extrémistes sont disposés et prêts à combler le vide⁴⁵.

Le BJP a reconnu le mécontentement et l'agitation de la communauté hindoue et il en a tiré un avantage politique. En s'alignant sur le RSS et le VHP, il a proclamé haut et fort, sans avoir à prononcer un mot, qu'il appuyait les idéaux hindous conservateurs. En favorisant et en préconisant l'hindutva, le parti a pu unir un groupe d'hindous aux croyances diverses qui pratiquaient diverses formes de culte. Le parti les a unis implicitement par leur appartenance religieuse, puis explicitement, en soutenant qu'il était en fait un organisme culturel et un mouvement politique. Le parti a pu non seulement unir ce groupe de personnes disparate, mais il a aussi réussi à les

SECTION 3.2

mobiliser dans l'action. Même si au début l'idée du parti était d'inciter le groupe à voter et à élire ses représentants, la mobilisation s'est produite d'une manière réelle et concrète lorsque le BJP et ses groupes affiliés ont choisi de faire du temple de Ram un élément de l'identité nationale.

En utilisant des méthodes de mobilisation et d'incitation populaires, le BJP s'est servi de ses organismes partenaires pour encourager les hindous à lutter pour une nation hindoue, avec violence au besoin. Leurs adeptes ont répondu en grand nombre. Des milliers sont allés démolir la mosquée Babri et reconstruire le temple de Ram, et ils ont combattu aux côtés de la police et des partisans alliés à Mumbai et au Gujérat, tuant et agressant des personnes et se livrant à la destruction au moins en partie parce qu'ils étaient motivés par le BJP et le Shiv Sena. Le BJP a uni un groupe fondé sur la solidarité culturelle et religieuse et s'en est servi pour promouvoir son programme politique : la création d'un État hindou. La violence entre les hindous et les musulmans se poursuit au Gujérat et dans tout le sous-continent indien, et elle constitue toujours une menace à la paix et à la stabilité régionales, sur le plan intérieur et dans les relations étrangères de l'Inde avec ses voisins musulmans. Après qu la religion est devenue une caractéristique distinctive des groupes nationaux, il est difficile de la considérer comme secondaire par rapport à l'identité nationale dans l'atteinte d'objectifs plus prosaïques, laïcs et raisonnables.

Lectures suggérées

- AUSTIN, DENNIS. *Democracy and Violence in India and Sri Lanka*, Londres, Printers Publishers Ltd., 1994.
- BANERJEE, SIKATA. *Warriors in Politics: Hindu Nationalism, Violence, and the Shiv Sena in India*, Boulder, Westview Press, 2000.
- DATTA, REKHA. « Hindu Nationalism or Pragmatic Party Politics?: A Study of India's Hindu Party », *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 12, n° 4, 1999.
- DEMERATH, N. J. « The Pitfalls of Pluralism: Talibanization and Saffronization of India », *Harvard International Review*, (hiver 2004).
- GORRINGE, HUGO. *Untouchable Citizens: Dalit Movements and Democratization in Tamil Nadu*, Londres, SAGE Publications, 2005.
- HINNELLS, JOHN R. ET RICHARD KING (dir.). *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*, Londres et New York, Routledge, 2007.
- LANNSTROM, ANNA (dir.). *Promise and Peril: The Paradox of Religion as Resources and Threat*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.
- MEHTA, PRATAP BHANU. « Hinduism and Self-Rule », *Journal of Democracy*, vol. 15, n° 3 (2004).

- NARULA, SMITA. « Overlooked Danger: The Security and Rights Implications of Hindu Nationalism in India », *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16 (printemps 2003).
- NUSSBAUM, MARTIN C. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence and India's Future*, Cambridge, The Belknap Press, 2007.
- OVERDORF, JASON. « Criminal Conversions », *Far Eastern Economic Review*, vol. 166, n° 37 (18 septembre 2003).
- PANDEY, GYANAENDRA (dir.). *Hindus and Others*, Toronto, Viking Penguin Press, 1993.
- SLATER, JOANNA. « From Riots to Recriminations », *Far Eastern Economic Review*, vol. 165, n° 10 (14 mars 2002).
- SMART, NINIAN ET SHIVESH THAKUR. *Ethical and Political Dilemmas of Modern India*, Londres, St. Martin's Press, 1993.
- STRENSKI, IVAN. « Legitimacy, Mythology and Irrational Violence in Hindu India », dans *Ethical and Political Dilemmas of Modern India*.
- RAJSHEKAR, V. T. *Caste: a Nation Within the Nation*, Bangalore, ME, Books for Change, 2004.
- VIDAL, DENIS, GILLES TARABOUT ET ERIC MEYER (dir.). *Violences et non-violences en Inde*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1994.

Notes

- 1 Mark Juergensmeyer, « The Rise of Hindu Nationalism », sous la direction de Ninian Smart et Shivesh Thakur, *Ethical and Political Dilemmas of Modern India*, Londres, St. Martin's Press, 1993, p. 237.
- 2 Ibid.
- 3 Anonyme. « The Hindu Upsurge: The Road to Ayodhya », *The Economist*, 6 février 1993, p. 22.
- 4 Smita Narula, « Overlooked Danger: The Security and Rights Implications of Hindu Nationalism in India », *Harvard Human Rights Journal*, printemps 2003, p.2.
- 5 Katherine K. Young, « The Indian Secular State Under Hindu Attack: A New Perspective on the Crisis of Legitimation », dans Smart and Thakur, p. 207-208.
- 6 Pandit Deendayal Upadhyaya, « Integral Humanism », site Web du Parti Bharatiya Janata, 22 avril 1965, <<http://www.bjp.org>>, consulté le 15 mars 2009.
- 7 Site Web du Parti Bharatiya Janata, <<http://www.bjp.org>>, consulté le 12 mars 2009.
- 8 Young, p. 206.
- 9 Sikata Banerjee, *Warriors in Politics: Hindu Nationalism, Violence and the Shiv Sena in India*, Boulder, Westview Press, 2000, p. xi.
- 10 Ibid., p. xv.
- 11 Juergensmeyer, p. 238.

SECTION 3.2

- 12 N. J. Demerath, « The Pitfalls of Pluralism: Talibanization and Saffronization in India », *Harvard International Review*, hiver 2004, p. 19.
- 13 Banerjee, p. 1.
- 14 Young, p. 197.
- 15 Ibid., p. 241.
- 16 Narula, p. 3.
- 17 Ibid.
- 18 Rekha Datta, « Hindu Nationalism or Pragmatic Party Politics? A Study of India's Hindu Party », *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 12, n° 4, 1999, p. 573.
- 19 Ibid., p. 578.
- 20 Joanna Slater, « From Riots to Recriminations », *Far Eastern Economic Review, Hong Kong*, 14 mars 2002, p. 17.
- 21 Young, p. 199.
- 22 Narula, p. 3.
- 23 Ibid., p. 3.
- 24 Sikata, p. xi.
- 25 Ibid., p. 3.
- 26 Sikata, p. xi.
- 27 Ibid., p. 35.
- 28 Ibid., p. 43-44.
- 29 Ibid., p. 49-50.
- 30 Slater, p. 16.
- 31 Sikata, p. 54.
- 32 Ibid., p. 53.
- 33 Ibid., p. 55.
- 34 Demerath, p. 16.
- 35 Christophe Jaffrelot, « The 2002 Pogrom in Gujarat: the post – 9/11 Face of Hindu Nationalist Anti-Muslim Violence », sous la direction de John R. Hinnells et Richard King, *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*, New York, Routledge, 2007, p. 182.
- 36 Narula, p. 4.
- 37 Ibid.
- 38 Jaffrelott, p. 185.
- 39 Narula, p. 1.
- 40 Jaffrelott, p. 182.
- 41 Demerath, p. 16.
- 42 Jaffrelott, p. 187.
- 43 Narula, p. 3.
- 44 Young, p. 208.
- 45 Ibid., p. 213.

ÉVITER L'EFFET MISSIONNAIRE : ONG OCCIDENTALES, DÉVELOPPEMENT ET AIDE

M. McLeod



elon le Bureau de la coordination des affaires humanitaires (BCAH) des Nations Unies, une situation d'urgence complexe est une crise humanitaire qui se caractérise généralement par des actes de violence et des pertes de vie en grand nombre, le déplacement massif de personnes, des dommages étendus aux sociétés et aux économies et la difficulté d'acheminer l'aide humanitaire en raison des risques pour la sécurité et les contraintes politiques et militaires¹. Le Soudan constitue aujourd'hui l'exemple parfait d'une situation urgente complexe dans le monde. Ce pays est affligé par l'intolérance religieuse et ethnique et la guerre civile depuis plus de cinquante ans; il est donc au centre des principaux efforts internationaux en matière d'aide humanitaire. Malheureusement, il est aussi devenu un endroit très dangereux pour les organisations non gouvernementales (ONG) humanitaires. Il ne s'agit plus simplement d'être pris entre deux feux. Les travailleurs humanitaires sont maintenant ciblés directement. Cela ne se produit pas seulement au Soudan, où 19 travailleurs de l'aide ont été tués en 2008, mais ce phénomène atteint des proportions épidémiques dans les situations d'urgence complexes dans le monde entier. Selon une étude récente réalisée par le Centre sur la coopération internationale (CIC) à New York et l'Overseas Development Institute à Londres, 2008 a été l'année la plus dangereuse jamais enregistrée pour les travailleurs humanitaires, et plus de travailleurs de l'aide ont été kidnappés, blessés ou tués dans l'exercice de leur travail que de soldats de la paix de l'ONU pendant la même année².

Cet accroissement du danger couru par les travailleurs de l'aide peut être attribué à la façon dont leurs intentions sont perçues par les groupes et les gouvernements dans les pays qui bénéficient de l'aide. Dans bien des cas, ces pays sont touchés par des tensions religieuses, l'hostilité ethnique et l'instabilité des institutions. Ce sont des pays qui, (tout dépendant de la terminologie choisie) sont considérés comme le « tiers-monde », des « pays en développement », « le Sud » ou même des « États défaillants », où sévissent simultanément de faibles niveaux d'instruction, une pauvreté extrême et des systèmes gouvernementaux corrompus. Au Soudan, la population se compose d'Arabes et d'Africains, principalement de religion musulmane. Par conséquent, les risques courus par les travailleurs humanitaires dans les pays comme le Soudan ne résultent pas nécessairement du conflit même, mais de la perception – justifiée ou non – selon laquelle ces ONG (qui proviennent presque toutes des pays occidentaux et qui sont souvent des organisations chrétiennes confessionnelles composées de travailleurs de l'aide blancs) se

SECTION 3.3

trouvent dans leur pays afin de convertir la population, de voler ses ressources et d'imposer un régime impérialiste.

Si une ONG occidentale est considérée comme faisant du prosélytisme lorsqu'elle offre des services d'aide, toutes les ONG occidentales qui œuvrent sur le même théâtre d'opération risquent d'être mises dans le même panier. Ce phénomène peut se décrire comme l'« effet missionnaire », d'après lequel les ONG chrétiennes qui cherchent à faire du prosélytisme auprès de la population locale nuisent à la capacité des ONG qui n'en font pas, qu'il s'agisse d'ONG confessionnelles ou non, de déployer efficacement leurs efforts en matière d'aide. De plus, en raison de l'insécurité accrue dans ces zones de conflit, il faut demander plus souvent à des forces militaires comme les soldats de la paix de l'ONU ou les soldats de l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord (OTAN) de protéger les travailleurs de l'aide afin de leur permettre de distribuer des secours aux populations locales. Cela n'a fait que compliquer la perception selon laquelle les ONG étrangères sont les alliées des militaires étrangers et visent donc à promouvoir des programmes politiques étrangers. Par conséquent, si l'on constate qu'une ONG occidentale fraternise avec une force d'occupation étrangère ou dépend de celle-ci, toutes les ONG occidentales peuvent se faire reprocher de faire la même chose. De toute évidence, la distribution de l'aide dans les situations d'urgence complexes d'aujourd'hui peut créer une double contrainte pour toute organisation d'aide « occidentale », car si les membres de ces organisations ne sont pas considérés comme des missionnaires chrétiens, ils peuvent être considérés comme des mandataires impérialistes de l'hégémonie occidentale.

Nous sommes prêts à protéger la religion! À bas les États-Unis!

Le 4 mars 2009, le gouvernement soudanais a révoqué les permis de dix ONG étrangères qui œuvraient dans le pays après la mise en accusation du président Omar Hassan al-Bashir par la Cour pénale internationale (CPI) pour crimes de guerre et crimes contre l'humanité. Le jour suivant, il a ajouté trois autres ONG à la liste et, deux semaines plus tard, le président Bashir a annoncé qu'il voulait que, dans l'année suivante, toutes les ONG étrangères cessent de prodiguer de l'aide au Soudan³. Bashir a soutenu que ces organisations étaient des espions de l'Occident et se trouvaient au Soudan dans le cadre d'un programme « néo-impérialiste » convoitant le pétrole, le gaz et les ressources naturelles du Soudan⁴. Au mépris du mandat d'arrêt de la CPI, Bashir a déclaré devant une foule de ses partisans que « [le Soudan avait] refusé de se mettre à genoux devant le colonialisme, [et] que c'était la raison pour laquelle son pays avait été ciblé... parce que nous ne nous agenouillons que devant Dieu ». La foule a répondu en criant « nous sommes prêts à protéger la religion! » et « à bas les États-Unis »⁵.

Il est plus facile de comprendre ces sentiments lorsqu'on les examine dans une optique historique. Le Soudan a été en proie à deux longs conflits. Le premier, entre le Nord musulman et arabe (dont le principal acteur est le gouvernement du Soudan) et le Sud chrétien et animiste.

La religion est devenue une pierre angulaire du différend qui a surgi peu après l'indépendance en 1956 et l'on pourrait dire que les colonialistes britanniques l'ont encouragé en recourant à la ségrégation intentionnelle et au favoritisme à l'égard du Nord. Même si beaucoup de groupes d'aide poursuivent leurs activités dans le sud du Soudan, ce conflit s'est généralement atténué depuis la signature de l'Accord de paix global (APG) intervenu entre le gouvernement du Soudan et l'Armée de libération du peuple soudanais (ALPS) de confession chrétienne en 2005. Depuis le début du conflit entre le Nord et le Sud, cependant, on estime que deux millions de personnes ont perdu la vie à la suite des combats, de la famine et des maladies, que quatre millions de personnes ont été déplacées dans d'autres régions du pays et que 600 000 personnes ont été forcées de fuir le Soudan. Après la signature de l'APG, environ 2,1 millions de personnes déplacées, selon les estimations, sont retournées dans le Sud, « ce qui a mis à rude épreuve les rares ressources et l'infrastructure déficiente »⁶, et obligé beaucoup d'ONG étrangères à apporter leurs secours et une aide au développement. Étant donné la base religieuse de la guerre civile, ces ONG sont souvent considérées comme des organisations occidentales chrétiennes dont l'objectif consiste à renforcer l'influence chrétienne dans le pays. Par conséquent, elles doivent faire face à l'« effet missionnaire » si elles veulent demeurer au Soudan et offrir leur aide comme prévu.

Le deuxième conflit, plus récent, qui se poursuit toujours et qui sévit dans la région du nord-ouest du Soudan connue sous le nom de Darfour depuis 2003, oppose le gouvernement du Soudan et ses milices arabes (les Janjaouids) et les fermiers non arabes dans la région dirigée par l'Armée de libération du Soudan (ALS) et le Mouvement pour la justice et l'égalité (MJE). L'ALS et le MJE, qui sont appuyés par les groupes ethniques Fur, Masalit et Zaghawa, ont pris les armes contre le gouvernement du Soudan pour protester contre ce qu'ils considéraient comme les mauvais traitements infligés aux Soudanais non arabes. Le gouvernement du Soudan a dépêché les milices Janjaouids afin de réprimer les soulèvements, et un terrible désastre humanitaire en a résulté. Il y a deux ans, les Nations Unies ont estimé qu'au moins 200 000 personnes avaient perdu la vie au Darfour pendant une période de trois ans. Le gouvernement soudanais, cependant, a contesté ce chiffre en soutenant que le nombre de personnes tuées était plus proche de 10 000. Récemment, l'ancien secrétaire général adjoint aux affaires humanitaires de l'ONU, Jan Egeland, qui est maintenant conseiller spécial du secrétaire général de l'ONU, M. Ban Ki-moon, a admis que le chiffre de 200 000 était probablement faux. Il a ajouté qu'en fait ce chiffre était beaucoup trop petit. Egeland croit que le chiffre à jour réel s'approche probablement de 400 000⁷. Les Nations Unies ont estimé que le nombre de personnes déplacées au Darfour et dans l'est du Tchad depuis janvier 2008 seulement s'élevait à environ 220 000.

Dans le cas du Darfour, les combats sont fondés surtout sur une rivalité ethnique dans laquelle la religion ne joue aucun rôle important. Des musulmans combattent des musulmans au sujet

SECTION 3.3

de questions ethnoraciales. Néanmoins, les ONG font encore face à l'agression et au ressentiment, attribuables cette fois-ci à la perception voulant que ces organisations aient des desseins impérialistes, qu'elles soient confessionnelles ou non. Par conséquent, les ONG qui œuvrent au Soudan sont considérées comme des organismes chrétiens qui font du prosélytisme et qui visent à convertir la population locale pour en faire des bons chrétiens ou comme des organisations impérialistes occidentales qui cherchent à tirer parti des crises politique, religieuse et économique du pays pour propager les valeurs occidentales. D'une façon ou d'une autre, la distribution de l'aide est devenue beaucoup plus difficile qu'auparavant.

Bible ou sceptre?

Vu le conflit politique, religieux et social qui a ravagé le Soudan depuis le milieu du XX^e siècle (le pays occupe le 147^e rang sur 177 pays selon l'Indice du développement humain⁸), il n'est pas surprenant qu'il soit devenu un point de convergence important des efforts humanitaires déployés par les organisations gouvernementales et non gouvernementales, confessionnelles ou laïques. En outre, étant donné la complexité des questions religieuses dans le pays, il n'est pas surprenant non plus que la majorité des ONG qui ont des activités au Soudan aient des motivations religieuses. En 2006, il y avait au total 131 ONG nationales ayant une identité religieuse au Soudan – c'est-à-dire des organisations confessionnelles nationales ou des personnes faisant partie d'un réseau d'organisations dans le pays⁹. Parmi ces organisations confessionnelles, la majorité sont chrétiennes, car les ONG chrétiennes ont généralement une portée plus globale que les ONG juives ou islamiques, qui offrent normalement des services aux membres de leurs propres communautés religieuses¹⁰. Ces organisations chrétiennes se subdivisent en organisations catholiques et protestantes, qui ont tendance à établir une distinction entre leur mission humanitaire et leurs activités missionnaires, et en groupes évangéliques, « qui estiment que leur mission humanitaire fait partie intégrante de leurs activités missionnaires »¹¹. De plus, comme le nombre de missionnaires chrétiens dans les pays musulmans s'élève à plus de 27 000 (en 2001), dont un sur deux est américain, même si seulement un sur trois est évangélique¹², que l'organisation humanitaire soit confessionnelle ou non, le seul fait de venir d'un pays occidental peut être considéré comme une menace culturelle par des groupes du pays bénéficiaire. À cet égard, non seulement les organisations confessionnelles qui ne font pas de prosélytisme sont-elles obligées de se dissocier des organisations qui en font, mais les organisations laïques font également face au même stéréotype préjudiciable.

Comme Elizabeth Ferris l'a écrit dans son article, « Faith-based and Secular Humanitarian Organizations » (Organisations humanitaires confessionnelles et laïques), « les chrétiens et les musulmans croient "que la charité en tant que témoin de la foi est un mode de vie et une expression de l'obéissance à Dieu" »¹³. Abdel-Rahman Ghandour, chef régional des Communications pour le Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), aborde le même thème en expliquant que les ONG islamiques « ne comprennent pas (ou n'acceptent pas) qu'une action humanitaire,

quelle que soit son origine, peut avoir lieu en dehors du cadre des valeurs religieuses, compte tenu du fait que la religion est garante de la morale, de la charité, d'un bon comportement et de la vertu. Les islamistes ne peuvent pas concevoir que les ONG occidentales qui se respectent n'aient pas des objectifs religieux »¹⁴. De plus, les organismes œuvrant dans de nombreuses parties du monde musulman qui se considèrent comme laïques et impartiaux, comme le Comité international de la Croix-Rouge (CICR), « sont de plus en plus souvent interrogés sur leurs propres valeurs, et la modernité et la laïcité sont devenues d'inévitables sujets de discussion où individus, groupes et partis débattent d'un point de vue islamiste »¹⁵. Il s'agit du résultat direct du fait que les gens se sentent « menacés par une invasion des valeurs politiques, sociales et culturelles de l'Occident, considérées par beaucoup de musulmans comme une “guerre contre l'Islam”. Les groupes islamistes exploitent ce sentiment pour critiquer la décadence de l'Occident laïc mécréant »¹⁶. Que les forces armées aient joué ou non un rôle, « la nature de l'impérialisme occidental dans le monde musulman a changé dans la deuxième moitié du XX^e siècle, passant d'une présence physique, coloniale, à une domination « douce », implicite, culturelle... l'influence de ce phénomène de domination sera beaucoup plus importante à long terme »¹⁷. De plus, « si, pour les musulmans, le colonialisme européen de la fin du XIX^e siècle était un état de siège moderne, la campagne culturelle occidentale de la fin du XX^e siècle est une guerre éclair postmoderne »¹⁸. Par conséquent, les représentants d'une ONG laïque qui travaillent dans une région à prédominance musulmane peuvent faire face à autant de scepticisme et de méfiance de la part de la population locale que leurs homologues d'une ONG chrétienne, mais pour des raisons d'impérialisme plutôt que de religion.

Enfin, les ONG confessionnelles et laïques font face à une situation ironique : elles reçoivent trop de fonds gouvernementaux, ce qui peut les faire passer pour des laquais de l'impérialisme. « Cette dépendance croissante à l'égard des fonds gouvernementaux soulève des questions au sujet de la mesure dans laquelle les ONG sont réellement non gouvernementales », car certaines reçoivent plus de 90 % de leur financement de sources gouvernementales¹⁹. Les ONG estiment que si les fonds fédéraux constituent une trop grande partie de leurs budgets de fonctionnement, elles peuvent aussi être perçues comme des organisations humanitaires ayant des programmes politiques ou pire, des agents gouvernementaux cooptés pour remplir un mandat particulier en matière de politique étrangère, comme l'a soutenu récemment Bashir au Soudan. Comme la plupart des ONG proviennent de l'Amérique du Nord et de l'Europe, elles sont perçues simplement comme chargées de l'exportation de la culture des États-Unis et d'autres pays occidentaux. Par conséquent, bon nombre d'ONG « ont dû limiter le pourcentage des fonds gouvernementaux qu'elles acceptent »²⁰.

Dans un rapport intitulé *Humanitarian Agenda 2015* rédigé par une équipe interdisciplinaire du Feinstein International Center (FIC) de la Tufts University aux États-Unis, une des principales critiques adressées aux organisations humanitaires dans un environnement postérieur au 11 septembre est le manque d'innovation dans la recherche des façons de poursuivre le

SECTION 3.3

travail indépendant, c'est-à-dire sans l'intervention ou la coordination gouvernementale. L'auteur principal du rapport, Antonio Domino, explique que « lorsque le travail des humanitaires en Afghanistan, auparavant distinct de l'élément politique, a été fusionné à ce dernier dans le cadre d'une mission intégrée des Nations Unies, les Talibans ont commencé à attaquer les travailleurs humanitaires »²¹, tandis que les organisations qui étaient considérées comme plus indépendantes ont été moins ciblées. Paul O'Brien, directeur de l'équipe chargée de l'efficacité de l'aide humanitaire pour Oxfam Amérique ajoute que « la voix des bénéficiaires risque de ne plus se faire entendre dans le cadre des interventions humanitaires... c'est davantage le cas aujourd'hui, à l'époque de l'après-11 septembre ». O'Brien explique de plus que « cela s'explique en partie par le fait que l'action humanitaire et le développement sont de plus en plus considérés comme des outils essentiels aux priorités de sécurité mondiales »²². Michael Rewald, vice-président de Global Support and Partnership pour CARE USA en convient et signale que « la guerre contre le terrorisme nous compliqué la tâche, il n'y a pas de doute là-dessus »²³. Lorsque les gouvernements exercent des pressions sur les ONG pour qu'elles fassent connaître les sources de leur financement, cela complique encore plus les choses. Par exemple, « en mai 2003, l'administrateur d'USAID, Andrew Natsios "a réprimandé sans ambages les ONG parce qu'elles n'avaient pas indiqué clairement et constamment que leurs activités en matière d'aide en Afghanistan étaient financées par le gouvernement américain" »²⁴. La possibilité que les pays bénéficiaires, ainsi que les ONG financées par des fonds américains, estiment que l'action humanitaire sert à l'atteinte des objectifs politiques des États-Unis a amené beaucoup d'ONG américaines à refuser le soutien financier du gouvernement américain pour leurs programmes, ce qui limite davantage leur action en raison de fonds insuffisants.

Étant donné les questions de sécurité au Darfour, il s'agit d'une décision difficile. Les coûts de fonctionnement montent en flèche, car les travailleurs humanitaires sont de plus en plus envoyés par avion d'un camp à l'autre en raison d'une hausse du nombre d'attaques contre les convois humanitaires. Les travailleurs humanitaires soutiennent que la situation n'a jamais été aussi mauvaise qu'au cours des 18 derniers mois, car de plus en plus de travailleurs humanitaires sont attaqués et tués²⁵. « Le rôle des forces militaires dans la prestation d'une aide humanitaire dans les pays sinistrés a également accru la pression sur les ONG pour qu'elles songent plus sérieusement à la signification de l'action militaire dans ces situations »²⁶. En Afghanistan et en Iraq, les soldats occidentaux ne mènent pas seulement des opérations militaires, ils « protègent les agents humanitaires et les projets de développement à grande échelle destinés aux civils. Ce genre de situation rend difficile la conduite d'activités humanitaires indépendantes : les mouvements de résistance et certains secteurs de la population tendent en effet à associer les organisations occidentales, ou perçues comme telles, aux forces militaires que, précisément, ils combattent »²⁷.

Même si « l'effet missionnaire » peut avoir des répercussions négatives sur les organisations humanitaires, il ne s'agit pas de la seule cause de l'accroissement du danger et de la violence

envers les ONG occidentales qui se trouvent dans des situations d'urgence complexes comme au Soudan. En fait, le travail missionnaire au Soudan n'est pas nouveau. Au VI^e siècle après Jésus-Christ, un missionnaire chrétien nommé Julien a fait connaître le christianisme dans la région. « La nouvelle religion...[a été] adoptée avec beaucoup d'enthousiasme à mesure que de églises chrétiennes ont été construites le long du Nil, et des temples anciens ont été réaménagés pour accueillir les fidèles chrétiens »²⁸. L'islam entrera en Égypte après la mort du prophète Mahomet, mais il n'empiétera pas sur les territoires nubiens jusqu'à ce que les Mamelouks ravagent la région au XIII^e siècle en rompant un accord de paix de 600 ans selon lequel aucun musulman ne doit s'établir en Nubie et aucun Nubien ne doit s'installer au Nord en Égypte. Comme aucune force politique ne peut empêcher les Arabes d'entrer au Soudan, les Arabes envahissent le Sud, se marient avec les Nubiens et font connaître l'islam aux habitants chrétiens. Puis, au milieu du XIX^e siècle, à l'apogée de l'abolitionnisme britannique, les principaux opposants au commerce des esclaves « attribuent la pauvreté, l'ignorance et l'esclavage en Afrique à l'état d'« avilissement » des Africains et aux « fausses religions » que sont le paganisme et l'islam. Les « trois C » constituent la réponse : christianisme, commerce et civilisation »²⁹. Il s'ensuit une intense mission de conversion et d'habillement des Africains et d'assimilation à la culture britannique. Plus récemment, au milieu de la guerre civile entre le Nord et le Sud et après la réinstallation de 4 000 « garçons perdus » soudanais aux États-Unis, le Soudan est de nouveau sur l'écran radar des mouvements chrétiens américains, évangéliques et orthodoxes³⁰. Selon les chiffres actuels, les musulmans constituent aujourd'hui 70 % de la population du Soudan, et de 5 % à 19 % de la population font partie de la minorité chrétienne, le reste pratiquant une religion indigène ou tribale quelconque³¹. En d'autres termes, contrairement à des pays comme l'Afghanistan où 99 % des habitants sont musulmans, ou l'Iraq, où 97 % des habitants sont musulmans, le Soudan demeure toujours la porte d'entrée du christianisme, d'où l'attrait qu'il exerce sur les missionnaires chrétiens³².

La recherche de la neutralité

L'une des lignes directrices de base suivies par les ONG occidentales qui ne font pas de prosélytisme consiste à « agir en fonction des principes de l'indépendance, de la neutralité et de l'impartialité »³³. Elles doivent « s'employer activement à établir leurs positions et leurs déclarations de manière à éviter d'offrir des possibilités d'accusation à la communauté musulmane, qui les a souvent présentées comme des organismes qui propagent une idéologie entachée de valeurs laïques et de matérialisme. Les intervenants humanitaires militaires occidentaux sont des obstacles à ce dialogue, car ils sont perçus par de nombreux croyants musulmans comme des agresseurs contre l'« oumma » »³⁴. Comme l'a dit la D^{re} Samantha Nutt, fondatrice de l'organisation d'aide laïque War Child Canada, « nous sommes maintenant dans un nouveau contexte et nous devons en tenir compte. La ligne entre les opérations militaires et les missions humanitaires civiles s'est de plus en plus estompée ces dernières années. Cela change la perception à l'égard des travailleurs de l'aide sur le terrain, et cela a des répercussions

SECTION 3.3

considérables sur le mouvement humanitaire, que nous le voulions ou non »³⁵. Qualifié de responsable de la « militarisation de l'aide humanitaire »³⁶, le personnel militaire doit aider plus souvent à la prestation de l'aide en raison du danger et des risques accrus courus par les travailleurs de l'aide civils. Le concept de « guerre à trois volets » ainsi que d'autres concepts de l'espace de combat, ont également surgi au cours de la dernière décennie; d'après ces concepts, les opérations militaires ont commencé à empiéter sur l'espace humanitaire et « brouillent les notions de neutralité, d'impartialité et d'indépendance »³⁷. Cela n'a jamais été aussi évident que dans le cas de l'expulsion par Bashir des 13 organisations d'aide du Soudan. En raison de ce que de nombreux experts appelaient un désastre humanitaire imminent, la force de maintien de la paix commune ONU/Union africaine a annoncé qu'elle était prête à combler le vide laissé par les ONG expulsées. Cette décision a amené beaucoup d'organisations d'aide à se préoccuper des conséquences à long terme d'un tel précédent. Beaucoup craignaient que cela ne fasse que rendre encore plus floue la démarcation entre le travail humanitaire et la présence militaire au Soudan et justifier le fait de cibler tout le monde à cause d'activités hostiles³⁸.

La Fédération internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (IFRC) est la plus grande ONG laïque du monde. Elle offre de l'aide sans discrimination quant à la nationalité, à la race, aux croyances religieuses, à la classe ou aux opinions politiques. Fondée en 1919, l'IFRC compte 186 sociétés membres de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge, un secrétariat à Genève et plus de 60 délégations situées stratégiquement pour appuyer ses activités dans le monde entier. L'IFRC a été créée à partir du CICR, qui a été fondé en 1863, sous le nom de Comité international de secours aux militaires blessés, par le ressortissant suisse Henry Dunant et cinq autres hommes de Genève. Son emblème, adopté un an plus tard pendant les conférences de Genève qui ont établi la Convention de Genève, était une croix rouge sur un fond blanc³⁹. « L'emblème choisi devait être universel et facilement identifiable afin de protéger de toute attaque le personnel et les installations sanitaires en temps de conflit armé. Il ne s'agissait pas d'un symbole religieux, mais du motif figurant sur le drapeau suisse dont on avait simplement inversé les couleurs. À ce titre, on avait jugé qu'il incarnerait parfaitement le principe fondamental de neutralité »⁴⁰. Puis, durant les guerres russo-turques de 1876 à 1878, l'Empire ottoman « a déclaré qu'il utiliserait l'emblème du Croissant-Rouge sur ses propres ambulances tout en respectant les ambulances portant l'emblème de la Croix-Rouge de ses ennemis ». Au cours des conférences diplomatiques tenues en 1929, il a été convenu que seuls la Croix-Rouge, le Croissant-Rouge et l'emblème de la Société du Lion et du Soleil Rouges (utilisé par la Perse, mais remplacé par la suite par l'Iran d'aujourd'hui en 1980 par le Croissant-Rouge) seraient reconnus en droit international. Étant donné l'environnement de sécurité mondial actuel, surtout au cours des dernières années, toutefois, l'IFRC et ses membres ont fait face à des problèmes relatifs à la Croix-Rouge et au Croissant-Rouge en raison des connotations négatives associées à leur utilisation. Par conséquent, « avec l'adoption, en décembre 2005, du Troisième Protocole additionnel, le cristal rouge est désormais également reconnu comme signe distinctif par le droit

international, à égalité de statut avec la croix et le croissant rouges. Les emblèmes sont utilisés dans plus de 190 pays du monde pour protéger le personnel, les bâtiments et les équipements médicaux en temps de conflit armé et comme signe d'identification des Sociétés nationales de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge, du Comité international de la Croix-Rouge (CICR) et de la Fédération internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge »⁴¹.

En 1996, le CICR et l'IFRC ont préparé conjointement le *Code de conduite pour le Mouvement international* de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge et pour les organisations non gouvernementales lors des opérations de secours en cas de catastrophe. « Le Code a pour objet de préserver les principes de comportement et de sauvegarder les critères d'indépendance et d'efficacité lors de secours en cas de catastrophe. En cas de conflit armé, le présent Code de conduite sera interprété et appliqué conformément au droit international humanitaire. Il s'agit d'un Code volontaire, dont l'application repose sur la détermination de chacune des organisations qui y adhère de respecter les normes qu'il définit »⁴². Le Code était parrainé par huit organisations, dont six étaient confessionnelles⁴³. Entre autres, le Code de conduite indique que l'impératif humanitaire est une priorité absolue, que l'aide est accordée sans aucune considération de race, de croyance ou de nationalité du bénéficiaire et sans distinction d'aucune sorte, que l'aide ne saurait être utilisée au service de convictions politiques ou religieuses, quelles qu'elles soient et servir d'instrument à la politique étrangère des gouvernements. Vu la difficulté de maintenir leur neutralité et leur impartialité, beaucoup d'ONG, laïques et confessionnelles, ont décidé de devenir signataires du Code et, en octobre 2008, il y avait 452 signataires⁴⁴. Ces ONG se conforment rigoureusement à ce code, et un grand nombre d'entre elles ont incorporé certains des principes dans leurs propres lignes directrices et énoncés de mission. Les organisations confessionnelles et laïques ont pu ainsi se distinguer des autres organisations religieuses qui incorporent les activités missionnaires dans leur travail humanitaire. Malheureusement, souscrire aux principes d'une organisation issue d'un cadre juridique critiqué par de nombreuses personnes parce qu'elle représente les valeurs occidentales n'empêchera pas une ONG d'avoir l'air de représenter un programme impérialiste⁴⁵. Par conséquent, les groupes confessionnels et laïcs ont pris des mesures pour éviter de projeter une image impérialiste en travaillant avec les partenaires locaux dans la mesure du possible et en réduisant au minimum le financement gouvernemental.

Les organisations laïques, les organisations religieuses et les organisations qui font du prosélytisme demeurent

War Child Canada constitue un exemple d'une organisation d'aide laïque qui œuvre au Soudan. Il s'agit d'une ONG canadienne qui est l'une des seules organisations d'aide canadiennes qui a actuellement des activités au Darfour. Elle ne compte pas de bureaux importants dans cette région, mais elle s'efforce de travailler avec ses partenaires locaux pour offrir son aide et ses services afin de modifier la perception de certains au sujet des visées impérialistes des organisations d'aide « occidentales ». War Child ne reçoit que 35 % de son budget de fonctionnement

SECTION 3.3

du gouvernement canadien et n'a pas d'affiliation ou programme religieux ou politique⁴⁶. War Child est signataire du Code de conduite de l'IFRC, et son énoncé de mission se lit comme suit : « War Child Canada est un organisme de bienfaisance canadien reconnu, dont la vocation est de fournir de l'aide humanitaire d'urgence aux enfants touchés par la guerre à travers le monde. War Child Canada œuvre partout au niveau de la sensibilisation, du soutien et de la défense des droits des enfants »⁴⁷. Il est intéressant de noter que War Child ne figurait pas dans la liste récente des organisations d'aide expulsées par le gouvernement soudanais.

Les ONG confessionnelles qui ne font pas de prosélytisme, comme l'American Friends Service Committee (AFSC), World Vision, Mercy Corps International, Lutheran World Relief, la Fondation Agha Khan et Catholic Relief Services⁴⁸, ont des énoncés de mission et des principes très semblables à ceux des ONG laïques, comme l'IFRC et War Child Canada. L'organisation Catholic Relief Services (CRS) a été fondée en 1943 par les évêques catholiques des États-Unis afin de venir en aide aux survivants de la Deuxième Guerre mondiale en Europe. CRS offre maintenant de l'aide à plus de 80 millions de personnes dans plus de 100 pays sur cinq continents. La mission de CRS consiste à « aider les personnes appauvries et défavorisées à l'étranger dans l'esprit de l'enseignement social catholique pour promouvoir le caractère sacré de la vie humaine et la dignité de la personne ». Même si la mission de CRS est enracinée dans la foi catholique, CRS affirme venir en aide aux gens uniquement en fonction de leurs besoins, quel que soit leur race, leur religion ou leur groupe ethnique⁴⁹. De surcroît, il est indiqué que la motivation fondamentale de toutes les activités de CRS est l'Évangile de Jésus-Christ dans la mesure où il se rapporte au soulagement de la souffrance humaine, à l'épanouissement des personnes et à la promotion de la charité et de la justice. L'organisation n'utilise pas, cependant, son travail humanitaire pour faire du prosélytisme. Au cours d'un discours prononcé en juin 2005, le président de CRS Ken Hackett a déclaré qu'une des principales difficultés auxquelles fait face CRS est la suivante :

...perception – l'hypothèse selon laquelle nous sommes tous des missionnaires ayant une mission humanitaire ou selon laquelle l'objectif réel de notre mission humanitaire est l'évangélisation. Rien ne pourrait être plus loin de la vérité... malgré le fait que les évêques des États-Unis ont fondé CRS... [il s'agit] d'un organisme qui dispense une aide humanitaire aux personnes dans le besoin, quelles que soient leurs croyances religieuses. L'évangélisation directe ne fait pas partie de la mission [de CRS]. [CRS] ne fait pas de prosélytisme. En fait, si CRS le faisait ou même était accusé de le faire, cela pourrait mettre en péril ses programmes et son personnel à l'étranger. Cependant, malgré cette politique de longue date...des questions se posent encore⁵⁰.

L'organisation CRS est l'une des ONG les plus importantes qui œuvrent au Soudan, et elle s'y trouve depuis la fin de la première guerre civile en 1971. CRS a étendu son travail humanitaire en 1989, année où l'organisation CRS Soudan est devenue un membre fondateur de l'Opération

Lifeline Soudan. « Depuis mai 2004, CRS dispense une aide humanitaire dans l'ouest du Darfour et vient en aide à plus de 160 000 personnes touchées par le conflit »⁵¹. En plus de travailler avec les comités de secours alimentaire locaux pour distribuer des rations alimentaires à plus de 150 000 Soudanais, CRS « offre également d'autres services essentiels, y compris une aide au logement pour les familles déplacées, la construction d'écoles, la formation d'enseignants bénévoles, l'éducation nutritionnelle, la construction d'installations de lavage à la main et de latrines, d'autres activités dans le domaine de la santé et de l'hygiène, les initiatives en matière de santé des animaux et le soutien agricole dans le cadre de salons de semences et d'outils »⁵². Les subventions gouvernementales constituent 41 % du budget de fonctionnement de CRS, le reste étant constitué de dons de particuliers et de sociétés. CRS est également signataire du Code de conduite de l'IFRC et a également conservé son permis de séjour au Soudan.

Le Comité central mennonite (CCM) est une autre organisation confessionnelle qui ne fait pas de prosélytisme, mais qui octroie une aide humanitaire⁵³. Les travailleurs du CCM font connaître la parole de l'Évangile, mais non dans le cadre de leur mission humanitaire dans les pays musulmans. Ils cherchent aussi à conserver leur impartialité et à conclure des accords avec les gouvernements en place des pays où ils travaillent. Le CCM évite ainsi de conclure des accords qui l'empêcheraient de se conformer à ses principes et de venir en aide aux personnes dans le besoin, quelle que soit leur race, leur religion ou leur nationalité⁵⁴. Même si le CCM demande aux gouvernements canadien et américain de prendre des mesures pour répondre aux besoins des pauvres, moins de 5 % de son budget de fonctionnement provient de subventions gouvernementales. En fait, la plus grande partie du budget de fonctionnement du CCM (37 %) provient des profits que réalise le CCM dans ses magasins Dix Mille Villages dans tout le Canada⁵⁵. Dans les pays étrangers, le CCM, à l'instar d'autres ONG confessionnelles, « passe souvent par son homologue du pays ou répond à la demande d'une institution locale pour que ses actions ne soient pas perçues comme une intervention extérieure. Par conséquent, le CCM est souvent bien accueilli par les gouvernements étrangers, [et] beaucoup de personnes dans les pays africains où il travaille... acceptent cette organisation plus facilement parce qu'elle respecte et appuie leurs propres cultures et solutions »⁵⁶. Le Comité central mennonite choisit avec soin ses bénévoles, car ceux-ci doivent être des chrétiens ouverts aux différences culturelles. Enfin, contrairement à d'autres organisations confessionnelles, qui font habituellement de l'évangélisation et envoient souvent des équipes de missionnaires prodiguant une aide à court terme dans les zones en proie à un conflit, le CCM met surtout l'accent sur le développement à long terme (même s'il participe à certaines missions de secours) :

Le CCM œuvre au Soudan depuis plus de 35 ans dans des domaines comme l'éducation, le secours, le développement communautaire, l'eau et la paix. Il intervient par l'entremise de partenaires d'Église et confessionnels en fournissant du personnel, de la formation, des fonds, des aliments et des ressources matérielles. Dans ce contexte, le CCM au Soudan collabore surtout, dans le cadre de ses relations de longue date avec le Conseil

SECTION 3.3

des Églises du Soudan, des Églises particulières et des organisations confessionnelles et il cherche des façons d'accroître la collaboration et les relations interconfessionnelles⁵⁷.

Le CCM n'est pas signataire du Code de conduite de l'IFRC et il ne compte pas parmi les ONG expulsées récemment du Soudan.

Les organisations qui font de l'évangélisation sont différentes en ce sens qu'elles cherchent activement à faire du prosélytisme tout en octroyant une aide aux personnes dans le besoin dans les régions en proie à un conflit ou sinistrées. Ces organisations se rendent compte que, dans certains cas, elles contreviennent à la loi du pays où elles accomplissent un travail missionnaire, mais leur ferme croyance dans leur grande mission, « allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Matthieu 28) est ce qui les motive. Samaritan's Purse est une organisation de ce genre, dont l'énoncé de mission proclame qu'elle est :

...une organisation chrétienne évangélique qui offre une aide spirituelle et matérielle aux personnes qui souffrent dans le monde. Depuis 1970, Samaritan's Purse a aidé à répondre aux besoins de personnes victimes de la guerre, de la pauvreté, des catastrophes naturelles, de la maladie et de la famine en vue de partager l'amour de Dieu par l'entremise de son Fils, Jésus-Christ. L'organisation sert l'Église dans le monde entier pour promouvoir l'Évangile de Jésus-Christ Notre Seigneur⁵⁸.

En outre, Samaritan's Purse explique que « l'évangélisme est au centre de tout ce qu'[elle] fait. [Sa] mission la plus importante consiste à offrir une aide spirituelle en proclamant la bonne nouvelle de Jésus-Christ. [Elle] y arrive en démontrant l'amour de Dieu dans le cadre de [ses] projets de secours, de la construction d'églises, de la prestation d'une formation et de matériel évangéliques et de l'octroi d'une aide aux ministères locaux qui participent à ce travail vital »⁵⁹. En raison de ses intentions missionnaires évidentes, Samaritan's Purse a causé une importante controverse chez les ONG. Par exemple, chaque année Samaritan's Purse organise une campagne de charité appelée Operation Christmas Child, où l'on demande aux gens de remplir de cadeaux une boîte de chaussures pour la période de Noël. Ces boîtes de chaussures sont ensuite envoyées aux enfants défavorisés dans le monde entier. Des Églises, des centres communautaires, des écoles et des entreprises des États-Unis, du Canada et de l'Europe ont participé à la campagne de charité jusqu'à ce qu'ils apprennent que Samaritan's Purse remplissaient les boîtes avec des Bibles et de la documentation sur le christianisme. Comme ces boîtes étaient envoyées dans des pays non chrétiens, beaucoup ont estimé que cela empêchait de faire la charité aux personnes dans le besoin⁶⁰.

Samaritan's Purse, qui est au Soudan depuis 1997, aide les gens en leur fournissant de la nourriture, une éducation, des soins médicaux et des programmes de construction. L'organisation soutient qu'elle a nourri 200 000 personnes dans la région du Darfour seulement. En fait, malgré ce que certaines personnes qualifient d'intentions « douteuses » en Afrique, l'organisation

a réussi dans une grande mesure à prodiguer de l'aide. De 2000 à 2003, Samaritan's Purse a été considérée comme l'organisme de charité le plus efficace par le Smart Money Magazine⁶¹. Samaritan's Purse n'est pas signataire du Code de conduite de l'IFRC, mais à l'instar d'autres ONG laïques et confessionnelles qui ne font pas de prosélytisme, Samaritan's Purse ne figurait pas non plus sur la liste d'expulsion du Soudan.

Il convient de noter que le fait même que les ONG confessionnelles octroient leur aide humanitaire en tant que conséquence directe de leur foi en Dieu et de leur croyance dans les valeurs chrétiennes, qu'elles fassent du prosélytisme ou non, leur donne accès à des publics gagnés d'avance dans la région où elles œuvrent et leur permet « d'accéder à des congrégations et des groupes confessionnels nationaux, qui donnent à ces ONG accès à un public de la base. Fait plus important, l'Église, surtout en Afrique, est révéérée, a une légitimité morale et exerce de l'influence »⁶². Au Soudan, étant donné la communauté chrétienne nombreuse dans le sud, cela semble être le cas. Quels que soient ces avantages, les organisations comme Samaritan's Purse doivent savoir que leurs actions peuvent avoir des conséquences négatives pour les autres ONG confessionnelles ou laïques qui travaillent dans la même région.

Prodiguer de l'aide, et rien d'autre

War Child Canada, Catholic Relief Services, le Comité central Mennonite et Samaritan's Purse sont des ONG qui octroient de l'aide dans les régions sinistrées ou en proie à un conflit dans le monde, comme le Soudan. Chacune a cependant un point de vue différent sur la raison des missions d'aide et la façon de les accomplir. « Le prosélytisme, l'évangélisation, l'impérialisme et les croisades » sont quelques-uns des mots qui ont été utilisés pour décrire les ONG étrangères comme celles-ci, en particulier celles qui ont des activités dans des régions non chrétiennes du monde. Même s'il pourrait être juste de dire qu'une majorité des ONG qui œuvrent aujourd'hui dans les situations d'urgence complexes sont confessionnelles (et à prédominance chrétienne), il n'est pas juste de dire que la plupart ont comme objectif sous-jacent de propager la parole de Dieu chrétien et de « convertir les païens ». En fait, il y a de nombreuses ONG qui n'ont pas d'affiliation religieuse, mais ces ONG peuvent subir l'« effet missionnaire » simplement parce que le fait de provenir d'un pays occidental peut signifier qu'il s'agit d'une ONG chrétienne qui fait du prosélytisme et cherche à convertir la population locale. Et ce qui n'arrange rien, même si une ONG occidentale n'est pas considérée comme prodiguant de l'aide en prolongement de sa foi, elle sera sans aucun doute perçue comme un agent des ambitions commerciales et impérialistes de son pays d'origine. Compte tenu de l'insécurité accrue au Soudan et de la nécessité de recourir aux forces militaires pour aider à la prestation de l'aide, ce problème continuera de se poser tant que Bashir donnera suite à sa menace d'expulser toutes les ONG étrangères du Soudan. Par ailleurs, les ONG doivent poursuivre leur travail, car il ne fait aucun doute que le travail réalisé au Soudan par toutes les ONG est inestimable, qu'il s'agisse des ONG laïques ou confessionnelles, qui font ou non du prosélytisme et de

SECTION 3.3

l'évangélisation. Malgré les multiples difficultés, les nombreux partenaires qui travaillent au Darfour ont continué d'apporter du secours à 4,2 millions de personnes, selon les estimations »⁶³. Malheureusement, dans le monde post 11 septembre d'aujourd'hui, où la religion et la politique sont intimement liées, il faut souligner l'importance pour les ONG d'appliquer le principe de neutralité et d'impartialité. Même si le fait d'être motivé par la religion ne nuit pas en soi à la capacité de fournir une aide – dans certains cas, cela peut aider en réalité – entreprendre des activités de prosélytisme tout en octroyant une aide humanitaire ne fait qu'accréditer la thèse que les États occidentaux ont entrepris une nouvelle « croisade » pour faire disparaître tout ce qui n'est pas chrétien et moderne et qu'ils ont recours à leurs ONG pour y arriver. Cela ne fera qu'attiser le mépris à l'égard des personnes qui essaient d'apporter une aide et finira par faire expulser les organisations d'aide des pays même qui ont le plus besoin d'aide.

Lectures suggérées

- AHMED, AKBAR. *Postmodernism and Islam*, Londres et New York, Routledge, 1992.
- COLLINS, ROBERT O. *A History of Modern Sudan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- FERRIS, ELIZABETH. « Organisations humanitaires confessionnelles et laïques », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, vol. 87, n° 858 (juin 2007) (texte anglais seulement).
- GREEN, DOMINIC. *Three Empires on the Nile: The Victorian Jihad, 1869-1899*, New York, Free Press, 2007.
- MANS, ULRICH ET OSMAN MOHAMED OSMAN ALI. *Stuck in Change: Faith-based Peace-building in Sudan's Transition*, Netherlands Institute of International Relations « Clingendael », Conflict Research Unit, octobre 2006.
- MEHARG, SARAH JANE (dir.). *Helping Hands & Loaded Arms: Navigating the Military and Humanitarian Space*, Clemensport, N.-É., The Canadian Peacekeeping Press, 2007.
- TAJI-FAROUKI, SUHA ET GASHEER M. NAFI (dir.). *Islamic Thought in the Twentieth Century*, New York, I.B. Tauris 2004.
- WIGGER, ANDREAS. « Rencontres de points de vue dans certaines parties du monde musulman et leur impact sur l'efficacité du CICR », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, vol. 87, n 858 (juin 2005).

NOTES

- 1 <http://www.reliefweb.int/library/documents/ocha_orientation_handbook_on_htm>.
- 2 Emma Batha, « 2008 was deadliest year for aid workers – study », AlertNet, d'après le site Web <<http://www.reliefweb.int/rw/rwb.nsf/db900SID/VDUX-7QUQEF?OpenDocument>>, 6 avril 2009, extrait le 8 avril 2009, et Brian Stewart, « Is it too dangerous to be an aid worker? », World View, d'après le site Web de la CBC, <<http://www.cbc.ca/world/story/2009/04/09/f-vp-stewart.html>>, 9 avril 2009, extrait le 11 avril 2009.
- 3 Khaled Abdelaziz et Andrew Heavens, « Sudan wants foreign groups to stop distributing aid », Reuters, 16 mars 2009, extrait le 26 mars 2009.
- 4 Alistair Lyon, « Sudan's Bashir viewed in Mid-East as victim of West », Reuters Afrique, d'après le site Web de Reuters, <<http://af.reuters.com/article/topNews/idAFJJOE52E05M20090315>>, 15 mars 2009, extrait le 1^{er} avril 2009.
- 5 Andrew Heavens, « Sudan defies Hague court, expels aid agencies », Reuters, 5 mars 2009, extrait le 26 mars 2009.
- 6 USAID, The Humanitarian Situation in Sudan, site Web de l'USAID, <http://www.usaid.gov/locations/sub-saharan_africa/sudan/>, extrait le 1^{er} novembre 2008.
- 7 Associated Press, « Death toll of 200,000 disputed in Darfur: Former U.N. chief says his estimate in 2006 is too low, Sudan says too high », Associated Press, d'après le site Web de MSNBC, <<http://www.msnbc.msn.com/id/23848444/>>, 28 mars 2008, extrait le 31 octobre 2008.
- 8 Nations Unies, Rapport sur le développement humain 2007-2008, <http://hdrstats.undp.org/countries/country_fact_sheets/cty_fs_SDN.html>.
- 9 Ulrich Mans et Osman Mohammad Osman Ali, *Stuck in Change: Faith-based Peace-building in Sudan's Transition*, Netherlands Institute of International Relations « Clingendael », Conflict Research Unit, octobre 2006, p. 8.
- 10 Elizabeth Ferris, « Organisations humanitaires confessionnelles et laïques », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, vol. 87, n° 858, juin 2007, p. 324 (texte anglais seulement).
- 11 Ibid.
- 12 David Van Biema, Perry Bacon Jr., James Carney, Amanda Bower, Manya Brachear, Jeff Chu, Matthew Kalman, « Missionaries Under Cover », *Time*, vol. 161, n° 26, 30 juin 2003, p. 36.
- 13 Ferris, p. 324.
- 14 Ibid.
- 15 Andreas Wigger, « Rencontres de points de vue dans certaines parties du monde musulman », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, vol. 87, n° 858, juin 2005, p. 141.
- 16 Ibid.
- 17 Andreas Wigger, p. 143, cité dans William Shepard, « The diversity of Islamic thought: Towards a typology », sous la direction de Suha Taji-Farouki et Gasheer M. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century*, I.B. Tauris, New York, 2004, p. 345.
- 18 Wigger, p. 143, cité dans Akbar Ahmed, *Postmodernism and Islam*, Londres et New York, Routledge, 1992, p. 157.
- 19 Ferris, p. 317.
- 20 Ibid.
- 21 IRIN, « Monde : Avenirs humanitaires (partie 2) – la crise de l'humanitarisme », IRIN en ligne, juillet 2008, <<http://www.irinnews.org/fr/ReportFrench.aspx?ReportID=79484>>.
- 22 Ibid.
- 23 Ibid.
- 24 Ferris, p. 354.
- 25 IRIN, « Soudan Des contraintes accrues pour les humanitaires au Darfour », IRIN en ligne, 25 juin 2008, <<http://www.irinnews.org/fr/ReportFrench.aspx?ReportID=78937>>.
- 26 Ferris, p. 323.

SECTION 3.3

- 27 Wigger, p. 140.
- 28 <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1251910/history-of-the-Sudan>>.
- 29 Dominic Green, *Three Empires on the Nile: The Victorian Jihad, 1869-1899*, New York, Free Press, 2007, p. 9.
- 30 Robert O. Collins, *A History of Modern Sudan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 240.
- 31 CIA World Factbook, Sudan, Central Intelligence Agency Factbook On-line, <<http://www.cia-worldfactbook.org>>, extrait le 27 octobre 2008, Mans et Osman Ali, p. 6. Selon le CIA World Factbook, on estime que seulement 5 % de la population font partie d'une religion chrétienne, alors que, d'après d'autres chiffres, ce nombre est plus proche de 20 %.
- 32 Ferris, p. 323.
- 33 Annie Street, « Humanitarian Legitimacy and the Realities on the Ground of Cooperation with the Military », *Voice Out Loud*, numéro 3, mai 2006.
- 34 Paul Crossrieder, « Entering into Dialogue with Islamic NGOs », *Voice Out Loud*, numéro 3, mai 2006, p. 3.
- 35 Daniel Aldana Cohan, « War Child Q & A, An interview with Dr. Samantha Nutt, Founder of War Child », *The Walrus*, le samedi 1^{er} novembre 2008 <<http://walrusmagazine.com/articles/2008.04-interview-dr-samantha-nutt-war-child-canada-daniel-aldana-cohen/>>.
- 36 Christopher P. M. Waters, « International Humanitarian Law and Three Block Wars », dans *Helping Hands & Loaded Arms: Navigating the Military and Humanitarian Space*, Clemensport (N.-É.), sous la direction de Sarah Jane Meharg, The Canadian Peacekeeping Press, 2007, p. 25.
- 37 Meharg, p. 6.
- 38 Andrew Heavens, « Aid expulsions spark fears for Darfur camps », Reuters, 19 mars 2009, extrait le 26 mars 2009.
- 39 Fédération internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant- Rouge, Qui sommes-nous, site Web la FICR, <http://www.ifrc.org/fr/who/index.asp?navid=03_01>, extrait le 31 octobre 2008.
- 40 <<http://www.ifrc.org/fr/who/emblem-general.asp>>.
- 41 <<http://www.ifrc.org/fr/who/emblem-general.asp>>, <<http://www.croixrouge.ca/article.asp?id=3718&tid=001>>.
- 42 <<http://www.icrc.org/web/fre/sitefre0.nsf/html/p1067>>.
- 43 <<http://www.icrc.org/web/fre/sitefre0.nsf/html/p1067>>.
- 44 <http://www.ifrc.org/cgi/pdf_disasters.pl?codeconduct_signatories.pdf>.
- 45 Rupen Das, « Humanitarian Space in Unconventional Warfare », sous la direction de Meharg, p. 46.
- 46 War Child, Annual Report 2007, site Web de War Child, <<http://www.warchild.ca/pdf/WarChildAnnualReport07.pdf>>.
- 47 War Child, <<http://www.warchild.ca>>.
- 48 Susan Dicklitch et Heather Rice, « The Mennonite Central Committee (MCC) and faith-based NGO aid to Africa », *Development in Practice*, vol. 14, n° 5, août 2004, p. 662, <<http://www.un-ngls.org/cso/cso4/DIP%20-%2014-5%20-%20The%20Mennonite%20Central%20Committee%20and%20%20faith-based%20NGO%20aid%20to%20Africa.pdf>>.
- 49 Catholic Relief Services, About Us, <<http://crs.org/about/>>.
- 50 Catholic Relief Services, Humanitarian Response: the Faith-Based Perspective, CRS, discours et témoignage, <<http://crs.org/newsroom/testimony/entry.cfm?id=453>>, juin 2005.
- 51 <<http://crs.org/sudan/history.cfm>>.
- 52 <<http://crs.org/sudan/projects.cfm>>.
- 53 David Van Biema et Bobby Ghosh, « Keeping the Faith Without Preaching It », *Time Magazine*, New York, Amman, 30 juin 2003, <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1005108,00.html>>.
- 54 Comité central mennonite, <<http://mcc.org/>>.
- 55 MCC, Fact Sheet, <http://mcc.org/about/factsheet/small2_MCC_Fact_Sheet_2008Cdn_FactSheet%20US%202008%20Cnd.pdf>.
- 56 Dicklitch et Rice, p. 666.

- 57 CCM, Soudan, <<http://mcc.org/sudan/>>.
- 58 Samaritan's Purse, <<http://www.samaritanspurse.org/>>.
- 59 Samaritan's Purse, Evangelism, <http://www.samaritanspurse.org/index.php/Relief_and_Development/Evangelism/>.
- 60 Hugh Muir, « Co-op cuts Christmas box link with US charity: Bibles and anti- Islamic remarks trigger split with evangelical group », *The Guardian*, 23 novembre 2003, <<http://www.guardian.co.uk/society/2003/nov/29/voluntarysector.usnews>>.
- 61 Michelle Cottle, « Franklin Graham v. Iraq », *The New Republic*, 21 et 28 avril 2003, p. 17.
- 62 Dicklitch et Rice, p. 662.
- 63 UNICEF, Humanitarian Action Report, UNICEF On-line, <[http://www.reliefweb.int/rw/lib.nsf/db900sid/MUMA-7BR8XC/\\$file/HAR_2008_FULL_Report_English.pdf?openelement](http://www.reliefweb.int/rw/lib.nsf/db900sid/MUMA-7BR8XC/$file/HAR_2008_FULL_Report_English.pdf?openelement)>, 2008, p. 148.

MOTIVER LES ÉTATS-UNIS : LA RHÉTORIQUE POLITIQUE ET L'UTILITÉ DU LANGAGE RELIGIEUX

Charlene Piper

Rux États-Unis, l'Église et l'État sont séparés depuis longtemps. Aux termes du premier amendement de la Déclaration des droits, « le Congrès ne doit faire aucune loi qui touche l'établissement ou interdise le libre exercice d'une religion »¹. Il existe une relation complexe et de longue date entre l'Église et l'État, toutefois, qui est plus profonde et plus générale que tout arrangement institutionnel. Cette relation révèle une forte prédisposition dans la politique américaine à appuyer, sinon à encourager, le mélange de ces deux institutions². Alors que la Déclaration des droits exclut l'influence de l'État sur la pratique religieuse, elle est muette sur l'influence religieuse sur les affaires de l'État³. Lors des grands mouvements politiques et sociaux – l'abolition de l'esclavage, le droit de vote des femmes, les droits civils et les luttes contemporaines au sujet de l'avortement et du mariage gai – les institutions religieuses sont appelées à faire preuve de leadership, de sens de l'organisation et (plus important encore) d'autorité morale⁴. Si le cercle est élargi pour inclure les croyances religieuses des dirigeants et des adeptes de n'importe quel de ces mouvements, il devient très évident que le fait de mettre l'accent sur la séparation de l'Église et de l'État ne fait que camoufler un aspect clé de la vie politique américaine. Comme les États-Unis sont devenus un chef de file mondial (et sans doute la seule superpuissance qui reste, même si d'autres pays comme la Russie, l'Inde et la Chine commencent à faire étalage de leur force), les éléments religieux dans la politique intérieure américaine en sont venus à influencer sur les priorités de la politique étrangère et sur le rôle des États-Unis ailleurs dans le monde.

Lorsque le président demande aux Américains de combattre « l'idéologie meurtrière des islamistes radicaux » pour mener la guerre contre le terrorisme⁵, lorsque le système politique américain incorpore la religion dans l'élaboration de ses politiques, il est compréhensible que la population du monde entier en vienne à considérer les Américains comme des extrémistes religieux à part entière. Par exemple, les Danois « établissent un lien entre la religion américaine et les efforts qu'a déployés [l'ex-président George W.] Bush pour entreprendre une guerre mondiale contre le terrorisme »⁶. Selon le site Web d'Al Jazira, Oussama Ben Laden a soutenu que la guerre menée par les États-Unis contre le terrorisme « est une nouvelle croisade contre le monde islamique »⁷. Selon Sébastien Fath, chercheur et spécialiste européen dans le domaine de l'étude du protestantisme évangélique, « d'un point de vue européen, la Maison-Blanche [sous l'administration Bush] est considérée comme étant l'otage d'une bande

de fanatiques religieux pour qui les réalités internationales d'aujourd'hui ne peuvent être comprises qu'à travers le prisme de la Bible»⁸.

La religion, la politique et les colonies américaines

Les premières colonies américaines sont considérées comme une lueur d'espoir et un lieu de renaissance pour bien des habitants de l'Ancien Monde⁹. Ce nouveau monde permet aux colons de recommencer à zéro. Il s'agit d'un endroit sans obstacle institutionnel où les gens peuvent expérimenter de nouvelles idées – sociales, religieuses et politiques – chose impossible en Europe¹⁰. L'immensité du Nouveau Monde permet aux colons de soumettre leurs idées à un essai sérieux, ce qui touche les décisions religieuses de milliers de colons. Qui plus est, certaines de ces nouvelles idées survivent à des décennies de conflit civil, de guerre et de dépression économique et persistent dans la mémoire culturelle des Américains et les idéaux enchâssés dans la Constitution américaine, comme la liberté de religion et le droit à la propriété privée.

Dans *America's Battle for God: A European Christian Looks at Civil Religion*, Geiko Müller-Fahrenholz compare le voyage dangereux vers le Nouveau Monde comme un récit biblique, par exemple l'Exode. Bon nombre des colons qui arrivent, en particulier les puritains, se considèrent comme les nouveaux Israélites¹¹. Ils ont fui les décisions religieuses et politiques oppressives de l'ancien royaume pour trouver refuge dans ce que bon nombre interprètent comme « le nouveau territoire non corrompu du renouveau », comme la Terre promise de Dieu¹². En outre, même si bon nombre des premiers immigrants ont vendu la plupart de leurs biens afin de payer le voyage, la majorité ont réussi à conserver un symbole de leur foi : un exemplaire de la Bible. Ils ont ainsi conservé non seulement leur foi, mais l'espoir d'un renouveau religieux. Ce sont les récits bibliques qui renforcent, inspirent et guident les colons. « La vie de bien des immigrants, les perspectives d'avenir de leurs collectivités et, à une étape ultérieure, la formation d'une union sont fondées sur la Bible »¹³.

Malgré cet espoir d'un renouveau religieux et de l'obtention de la liberté religieuse, pendant le premier siècle de colonisation, il y a moins de choix religieux que dans l'Ancien Monde. Beaucoup d'ecclésiastiques de l'Ancien Monde réussissent à instaurer un système de culte religieux semblable à celui qui existe en Europe. Il faudra attendre la Révolution ainsi que le Premier et le Deuxième Grand Réveil pour que les essais de la nouvelle idéologie religieuse puissent se réaliser entièrement. Dans les années 1730, en Virginie et en Nouvelle-Angleterre, on assiste à une série de renouveaux intenses – le Premier Grand Réveil – qui accentuent plus que jamais auparavant le caractère pluraliste de ces régions. À la fin du XVIII^e siècle, les effets de la Révolution sur la délégitimation de l'Église d'Angleterre se font sentir dans la plupart des colonies du Sud. L'Église perd officiellement le pouvoir de déterminer les valeurs publiques, ce qui laisse un vide que comblera par la suite la politique publique. Puis, au début du XIX^e siècle, un Deuxième Grand Réveil à l'échelle du continent raffermi « les loyautés religieuses

de la plupart des colons dans le Sud et l'Ouest et sépare l'Église congrégationaliste de l'État en Nouvelle-Angleterre»¹⁴.

Ces événements permettent de graver la tolérance et la liberté religieuses dans l'imaginaire politique américain en encourageant une religion volontariste, la séparation de l'Église et de l'État et le pluralisme religieux¹⁵. Ils permettent aussi, malgré l'absence de leadership moral qu'entraîneront par la suite les politiques laïques, de conserver des éléments de l'influence religieuse. L'Église et la capacité d'organisation qu'elle possède sont encore des facteurs de la vie politique et sociale; il est donc impossible de séparer la foi personnelle de l'élaboration de la politique publique. Comme l'explique William McLoughlin, « le réveil commence pendant les périodes de distorsion culturelle...lorsque nous perdons la foi dans la légitimité de nos normes, la viabilité de nos institutions et le pouvoir de nos dirigeants au sein de l'Église et de l'État »¹⁶. Ce sont des périodes pendant lesquelles un changement social, politique et religieux important peut avoir lieu. C'est donc grâce au Grand Réveil que les Américains se redéfinissent et créent une identité qui leur est propre : une identité qui permet de conserver une forte volonté politique, certes, mais une identité qui s'accompagne aussi d'un profond esprit religieux.

Le recours à la rhétorique religieuse dans le discours politique du début

Les principes fondateurs des États-Unis sont le résultat de l'histoire politico-religieuse des colonies américaines. Bien que l'Église ait été séparée de l'État et que les institutions religieuses aient joué un rôle politique officiel moins important qu'auparavant, il y avait une puissante prédisposition religieuse dans l'élaboration des politiques. Les éléments des récits bibliques – y compris les idéaux missionnaires, le fait d'être le peuple choisi de Dieu, etc. – chéris par les premiers colons ont été intégrés à l'imaginaire politique américain malgré qu'il soit arrivé souvent qu'ils n'aient pas compris leurs origines bibliques ou qu'ils les aient oubliées¹⁷. De surcroît, les responsables de l'élaboration des politiques aux États-Unis ont utilisé ce langage d'inspiration religieuse pour justifier les mesures prises par le gouvernement dans de nombreux cas¹⁸. En outre, l'idée que le nouveau peuple américain était en fait le peuple choisi de Dieu¹⁹ se retrouvait souvent dans le discours politico-religieux des pères fondateurs²⁰.

Bien que la religion civile ait fait l'objet de beaucoup d'écrits aux États-Unis, en particulier, (cette question déborde le cadre de la présente étude), on trouve des indications de ces fonctions rhétoriques dans la société américaine dans les comparaisons des discours officiels des divers présidents américains. À l'ère de l'information rapide, en particulier, aucun président ne veut entreprendre un mandat (ou terminer sa présidence) par un discours qui va à l'encontre des perceptions générales de la population américaine. Les discours inauguraux permettent d'établir des plans et des orientations, mais s'ils étaient complètement à l'opposé de ce que la population pense ou croit, aucune des propositions du président ne se réaliserait. De la même façon, alors que tous les discours d'adieu servent à justifier les mesures prises ou les erreurs commises

SECTION 3.4

pendant la présidence, encore une fois l'évaluation et l'interprétation générales moyen doivent être présentées en des termes que l'Américain peut comprendre.

Par exemple, dans son premier discours inaugural, George Washington évoque l'idée de la bénédiction actuelle et future présumée de Dieu accordée aux États-Unis :

Il faut maintenant que je prenne congé, mais non sans avoir recours une fois de plus au parent bienfaisant de la race humaine, en lui [Dieu] faisant savoir humblement que puisqu'il a été heureux de favoriser le peuple américain, en lui offrant la possibilité de délibérer en toute tranquillité et l'aptitude à prendre des décisions dans une unanimité sans précédent au sujet d'une forme de gouvernement pour assurer la sécurité de son union et la promotion de son bonheur, la bénédiction divine [de Dieu] peut être également évidente dans les points de vue élargis, les consultations modérées et les mesures sages dont dépend le succès de ce gouvernement²¹.

En faisant état du peuple américain dans un cadre aussi axé sur le divin, Washington inaugure la longue tradition consistant à évoquer l'imaginaire religieux et la sémiotique monothéiste dans la politique présidentielle américaine. Cette évocation a non seulement instillé aux Américains le sentiment qu'ils sont inspirés par Dieu dans leurs actions, mais les a aussi amenés à accepter l'hypothèse selon laquelle « en dépit de légères différences, [ils] ont tous une religion, des manières, des habitudes et des principes politiques identiques »²². Elle a attribué à la population une caractéristique commune qui a facilité sa motivation et sa mobilisation pour qu'elle contribue à atteindre les objectifs fixés par le président. En outre, en terminant son discours par la notion d'après laquelle le succès du gouvernement américain dépend de la bénédiction divine du parent de la race humaine, Washington a donné le ton aux discours politiques futurs sur les bases de la légitimité dans un gouvernement démocratique. Il a utilisé l'imaginaire religieux pour instiller l'idée que l'État américain dépend de Dieu, ce qui inclut la religion (et en particulier le christianisme) comme l'une des raisons de son succès actuel et ultime.

À la fin de son deuxième mandat à la présidence, Washington a réaffirmé explicitement les notions énoncées dans son premier discours inaugural :

Parmi toutes les aptitudes et habitudes qui assurent le succès politique, la religion et la moralité sont indispensables...Le politicien, tout comme l'homme pieux, doit respecter et chérir celles-ci...Posons-nous la question suivante : où est la sécurité des biens, de la réputation, de la vie, si l'obligation religieuse n'est pas à la base des serments prêtés sur la foi des enquêtes dans les cours de justice? Et méfions-nous de l'hypothèse selon laquelle la moralité peut être maintenue sans la religion. Quelles que soient les concessions qui peuvent être faites à l'influence d'une éducation raffinée sur les esprits d'une structure particulière, la raison et l'expérience nous interdisent de nous attendre à ce que la moralité nationale puisse prévaloir à l'exclusion du principe religieux²³.

La religion et la politique sont intimement liées ici d'une manière complexe qui définit le caractère moral des systèmes politique et de justice américain en termes religieux. Il ne saurait y avoir de moralité sans religion parce que, encore une fois, selon Washington, « la raison et l'expérience nous interdisent de nous attendre à ce que la moralité nationale puisse prévaloir à l'exclusion du principe religieux »²⁴. Cette idée a été perpétuée par les pères fondateurs, dont Thomas Jefferson, et a donc été enchâssée dans la base même du système politique américain.

Dès les premiers jours des États-Unis d'Amérique, par conséquent, il y avait deux positions rhétoriques sur les thèmes religieux qui pouvaient entrer en conflit. L'une préconisait la séparation de l'Église et de l'État afin de réaliser les idéaux énoncés dans le premier amendement de la Déclaration des droits; l'autre préconisait la croyance coloniale qui avait cours en Nouvelle-Angleterre selon laquelle il existe une union sacrée entre l'Église et l'État établie par Dieu pour des raisons de rédemption²⁵. Cette tension entre l'idéologie religieuse américaine et la volonté politique s'est manifestée pendant les deux premiers mandats présidentiels, continue d'être présente dans l'élaboration des politiques et se trouve souvent dans le discours politique contemporain²⁶.

Si, pendant les premières années de la nation américaine, on a eu d'abord recours à un langage politique inspiré par la religion afin de communiquer avec l'ensemble de la population et d'unir, de mobiliser et de motiver les citoyens, cette langue constitue un outil beaucoup plus puissant à l'ère de l'information. Malgré la diversité de la population des colonies, les Américains sont devenus « un peuple » sous la bannière nationaliste décrite dans le discours de Washington et de ses successeurs. Au-delà de toute intention théologique particulière, le langage religieux a servi à unir le peuple, à unifier les divers éléments de la population américaine sur le plan de la foi en Dieu et de la foi dans la nation américaine qui avait été créée à partir des vastes territoires de l'Amérique du Nord et des vestiges de diverses populations européennes, autochtones et autres. Des siècles plus tard, il est encore utilisé pour motiver et mobiliser la population afin de légitimer l'action politique des États-Unis.

La poursuite du recours au langage religieux dans les discours politiques est révélatrice de l'influence que l'imaginaire religieux a sur la population américaine. Il convient de noter, toutefois, que cette intersection de la religion et de la politique est réciproque; « en effet, les dirigeants religieux exercent une pression politique sur les responsables de l'élaboration des politiques, et les partis politiques essaient d'utiliser les questions religieuses pour mobiliser le soutien électoral »²⁷. Selon l'enquête du Pew Research Center for the People and the Press, réalisée en 2001, 64 p. 100 des Américains sondés ont répondu que la religion était très importante, 43 p. 100 ont dit qu'ils assistaient régulièrement à des offices religieux et 90 p. 100 de ceux-ci ont dit qu'ils priaient toutes les semaines²⁸. En outre, selon Diana Judd, l'anxiété au sujet de la « décadence de la moralité » et de la détérioration des valeurs familiales a augmenté « chez les Républicains néoconservateurs en proportion directe de l'accroissement du pouvoir

SECTION 3.4

de la droite religieuse [chrétienne] »²⁹; qui plus est, « les préoccupations religieuses fondamentalistes marginalisées auparavant prédominaient dans le programme républicain [de George W. Bush] »³⁰.

La montée de la droite chrétienne aux États-Unis a intensifié la relation entre la religion et la politique dans les affaires politiques. La mobilisation de la base religieuse a servi à accroître la participation électorale, à soutenir activement les candidats politiques favoris et à promouvoir les causes morales approuvées par l'Église³¹. Par exemple, au cours des élections de 2004, les chrétiens conservateurs se sont mobilisés pour obtenir quatre millions de votes évangéliques supplémentaires en faveur de l'ex-président George W. Bush³². Ils ont utilisé les programmes de sensibilisation de la base et ont envoyé par la poste des « trousseaux d'information de l'électeur » aux croyants de même allégeance³³. Comme l'a indiqué Dana Milbank, rédactrice pour le *Washington Post* : « le président... est devenu le leader de facto du mouvement [religieux conservateur]... Les publications, la radio et la télévision chrétiennes louangent Bush, tandis que, du haut de leur chaire, les prédicateurs considèrent son leadership comme un acte de la Providence »³⁴. La droite chrétienne favorisait les mesures de politique intérieure et étrangère de Bush parce qu'elles faisaient la promotion du mode de vie que celle-ci préconisait, dans d'autres contextes, sur la base de ses croyances religieuses. De plus, les mesures de politique étrangère intransigeante prises par l'administration Bush dans la guerre contre le terrorisme étaient généralement appuyées davantage par la droite chrétienne que par les autres Américains parce que ces politiques étaient « généralement conformes à la croyance dans le « prémillénarisme dispensationnaliste »³⁵.

Le prémillénarisme dispensationnaliste est une interprétation fondée sur les livres de Daniel et la révélation qui prédisent une « bataille épique entre les forces du bien (chrétiennes) et du mal (l'anti-Christ) » et « qui se terminera au moment de la deuxième venue du Christ, qui vaincra l'anti-Christ et établira la paix sur la Terre pendant 1 000 ans »³⁶. Afin que cette prophétie se réalise, cela exige « l'existence d'un État israélien et la destruction de Babylone, l'ancienne ville que Saddam Hussein avait reconstruite pendant les années 80 »³⁷. Par conséquent, pour bien des personnes de la droite, la guerre contre le terrorisme symbolisait le début de la bataille apocalyptique qui provoquerait la fin qu'elles attendaient et elles ont donc appuyé les efforts de l'administration Bush dans la guerre contre le terrorisme et ses politiques à l'égard d'Israël³⁸.

Les présidents américains utilisent un langage religieux dans leurs discours inauguraux depuis George Washington pour motiver et mobiliser la population dans la direction souhaitée par la nouvelle administration. Le fait de mélanger des récits de problèmes politiques ou sociaux réels et un mandat divin fournit, sinon directement dans le cas du président, mais certainement pour le pays qu'il dirige, au nouveau président la légitimité nécessaire en encourageant la population à interpréter et à affronter ces problèmes (qu'il s'agisse d'un conflit civil, d'une guerre, d'une récession économique, etc.) de la même façon que le président et son administration³⁹. Comme

on pouvait s'y attendre, pendant le discours inaugural, « le nouveau président s'efforce d'établir un lien entre son programme et le projet messianique du pays »⁴⁰. Nous pouvons le constater clairement dans le deuxième discours inaugural de George W. Bush (qui revêt une dimension beaucoup plus religieuse que son premier discours inaugural) lorsqu'il déclare :

Les intérêts vitaux des États-Unis et nos croyances les plus profondes ne font maintenant qu'un. Depuis le jour de la création de notre pays, nous avons proclamé que tous les hommes et toutes les femmes de la Terre ont des droits, une dignité et une valeur incomparables parce qu'ils sont à l'image du créateur du Ciel et de la Terre... Promouvoir ces idéaux est la mission à la base de notre pays. Il s'agit de la réalisation honorable de nos pères. Maintenant, c'est la mission urgente de notre pays pour assurer sa sécurité et répondre à l'appel de notre époque... les États-Unis ont pour politique de viser et d'appuyer la croissance des mouvements et des institutions démocratiques dans tous les pays et toutes les cultures, dans le but ultime de mettre fin à la tyrannie dans notre monde⁴¹.

Ce genre de langage fait appel largement à l'imaginaire politique américain et sert à obtenir l'appui du public aux plans futurs de l'administration. Bush a établi de façon pratique un lien entre la mission mondiale de son administration visant à démocratiser d'autres pays et un mandat divin. Certes, il s'agit d'un moyen rhétorique puissant pour motiver et mobiliser le peuple américain, mais un outil qui présente un risque sur le plan de la politique étrangère. Malheureusement, ce langage menace aussi par inadvertance le reste du monde en communiquant l'idée ethnocentrique que le mode de vie américain est le bon. Ce discours constitue soudainement une menace pour la communauté internationale et « semble justifier [sur le plan divin] le sentiment de puissance mondiale et de détermination des États-Unis » et les tentatives pour mobiliser la population en réaffirmant la situation et l'importance particulières des États-Unis⁴².

Bush a fait appel davantage à l'imaginaire religieux et à la croyance selon laquelle les objectifs politiques des États-Unis sont « inspirés par Dieu et, par conséquent, fondés sur un élément d'innocence messianique »⁴³, dans son discours sur l'état de l'Union prononcé le 28 janvier 2003 :

Les Américains sont un peuple déterminé qui a relevé tous les défis de notre époque. L'adversité a révélé le caractère de notre pays, au monde et à nous-mêmes. Les États-Unis sont un pays fort, et ils ont recours à la force d'une manière honorable. Nous exerçons le pouvoir sans conquête, et nous nous sacrifions pour la liberté des étrangers... La liberté que nous chérissons n'est pas un cadeau des États-Unis au monde, mais un cadeau de Dieu à l'humanité⁴⁴.

En qualifiant la liberté des Américains de cadeau de Dieu à l'humanité, Bush évoque un genre de messianisme américain; il utilise l'élément du sacrifice américain pour transmettre le

message que la mission unique des États-Unis consiste à apporter la liberté de Dieu au reste du monde⁴⁵. Dans cette optique, les pays qui ne se conforment pas à l'idéologie politique américaine ne se trompent pas seulement dans leurs actions, mais ils peuvent être hérétiques. En outre, ce discours laisse entendre qu'il appartient au gouvernement des États-Unis (dans le cadre d'une mission approuvée par Dieu) de veiller à ce que ce message soit entendu et compris même par tous ceux qui répudient l'idéologie politique américaine et qui, de ce fait, nient la volonté politique de Dieu.

Henry Giroux n'était pas le seul à contester la position de l'administration américaine à cet égard lorsqu'il a déclaré que le président George W. Bush n'a pas « vu la contradiction entre prêcher la parole de Dieu et imposer la démocratie à la population en grande partie musulmane de l'Iraq par le recours à la force et à la pointe du fusil »⁴⁶. Giroux a attiré l'attention sur la question de l'utilisation du langage religieux et, par conséquent, de la croyance religieuse, pour justifier des actions contraires aux enseignements religieux. Incorporer un certain genre de fondamentalisme chrétien (auquel ne souscrivent pas la majorité des Américains)⁴⁷ dans les mesures de politique étrangère des États-Unis est donc comparable à la philosophie politique des islamistes radicaux qui, selon le président Bush lui-même, sont « dirigés par une avant-garde autoproclamée qui se permet de parler au nom des masses musulmanes »⁴⁸.

Utiliser la rhétorique religieuse pour justifier des actions politiques

La religion s'est intégrée à l'imaginaire politique américain tout au long d'une longue histoire complexe qui a trait non seulement aux institutions religieuses et politiques, mais aussi à leur signification fondamentale. Le fait que les responsables de l'élaboration des politiques se servent de ce langage religieux – ou pour être plus précis, d'une variante du langage monothéiste résultant de certains éléments de la théologie chrétienne – pour obtenir l'appui du public à l'administration n'est pas surprenant. Par ailleurs, cet appui aide à légitimer les actions politiques du gouvernement dans les affaires intérieures et étrangères. Par suite des attentats du 11 septembre, il y a eu une intensification de cette tendance, et l'administration de George W. Bush a utilisé délibérément une rhétorique religieuse ferme pour justifier ses actions politiques⁴⁹. L'administration Bush a constamment employé une stratégie consistant à établir une dichotomie religieuse pour créer un contexte propice à la guerre contre le terrorisme et l'a ainsi décrite comme une croisade dans laquelle le conflit était en fin de compte entre « nous » et « eux » et entre le « bien » et le « mal »⁵⁰. Allant au-delà de cette limite dichotomique, au cours d'une conférence de presse conjointe avec le président français Jacques Chirac, Bush a déclaré : « avec le temps, il sera important pour les pays de savoir qu'ils seront tenus responsables de leur inactivité... Vous êtes avec nous ou contre nous dans la lutte contre le terrorisme »⁵¹.

Par ce langage dichotomique, Bush a montré clairement que la guerre contre le terrorisme n'avait que deux côtés : il n'y avait pas de neutralité. Le fossé rhétorique créé a donc éliminé tout

juste milieu, toute solution qui pourrait encourager l'établissement d'un dialogue et accroître la possibilité de négociation et de résolution du conflit. Comme l'a dit Gary Wills, historien spécialisé en idéologie politique et catholicisme : « remettez en question la politique, et vous ne croyez plus au mal – ce qui équivaut, dans ce contexte, à ne pas croire en Dieu. C'est-à-dire le texte religieux en fonction duquel notre président nous classe »⁵². Wills laisse entendre que la rhétorique religieuse utilisée dans la guerre contre le terrorisme était fondée sur un manichéisme exclusif [entre un Dieu absolu et un mal absolu] dans lequel les mesures prises par le gouvernement ont une justification divine. De surcroît, ce manichéisme considère implicitement toute objection interne ou externe à cette politique comme négative et, par conséquent, favorable aux activités terroristes. En agissant ainsi, l'administration Bush a tenté de simplifier une situation complexe et de transformer la guerre contre la terreur en étape préliminaire de l'Apocalypse.

L'appui initial solide à la guerre contre le terrorisme a diminué considérablement pendant le deuxième mandat de Bush. Il a continué de recourir à la rhétorique politico-religieuse pour faire accepter la guerre contre le terrorisme, mais elle est devenue de plus en plus inefficace pour l'obtention et le maintien de l'appui du public. Même si les mesures de politique étrangère de l'administration ont réussi à conserver un certain appui, le coût humain et financier engagé a érodé cet appui au point où l'administration suivante du président démocrate Barack Obama a déconseillé d'utiliser l'expression « guerre contre le terrorisme » pour décrire la situation actuelle (préférant apparemment l'expression « la longue guerre »).

Par conséquent, même si l'administration Bush a eu recours au discours politico-religieux afin de mobiliser la population américaine et de légitimer les mesures qu'elle a prises dans sa soi-disant guerre contre le terrorisme, les positions extrêmes que reflétait ce genre de discours ont peut-être fait plus de tort que de bien, tant du point de vue de la politique étrangère que de la politique intérieure. Dans le discours d'adieu du président George W. Bush, la rhétorique de celui-ci a été entendue par une population peut-être plus encline que n'importe quelle génération précédente à se méfier des conclusions au sujet de la main divine présente dans la direction des affaires du peuple américain :

Les États-Unis doivent maintenir leur probité morale. Je vous ai souvent parlé du bien et du mal, et cela a mis mal à l'aise certaines personnes. Mais le bien et le mal sont présents dans le monde, et il ne saurait y avoir de compromis entre les deux. Assassiner des innocents pour promouvoir une idéologie sera toujours mal, partout. Libérer des personnes de l'oppression et du désespoir sera éternellement bien. Notre pays doit continuer de parler en faveur de la justice et de la vérité. Nous devons toujours accepter d'agir pour les défendre – et faire avancer la cause de la paix⁵³.

L'absence d'un juste milieu et la nécessité de trouver d'autres façons d'interpréter les circonstances actuelles et futures que celles découlant d'une seule tradition religieuse particulière

SECTION 3.4

concourent à rendre la tâche de « libérer des personnes de l'oppression et du désespoir » plus difficile maintenant qu'auparavant. Le langage religieux peut servir à motiver et à mobiliser des personnes, mais utilisé à tort et à travers, il peut aussi avoir pour résultat de démotiver et de démobiliser les gens, en obligeant à trouver de nouvelles façons de communiquer ce qui est important à des gens qui, malheureusement, auront cessé d'écouter.

Lectures suggérées

BAUMGARTNER, JODY, PETER FRANZIA ET JONATHAN MORRIS. « A Clash of Civilizations? The Influence of Religion on Public Opinion of U.S. Foreign Policy in the Middle East », dans *Political Research Quarterly*, vol. 6, n° 2 (juin 2008), p. 171-172.

BILLINGS, DWIGHT ET SHAUNNA SCOTT. « Religion and Political Legitimation », *Annual Review of Sociology*, vol. 20 (1994), p. 173-202.

FATH, SÉBASTIEN. « American Civil Religion and George W. Bush », dans *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present*, p. 393-400.

GIROUX, HENRY. *The Terror of Neoliberalism: Authoritarianism and the Eclipse of Democracy*, Aurora (Ontario), Garamond Press Ltd, 2004.

GUTTERMAN, DAVID. *Prophetic Politics: Christian Social Movements and American Democracy*, New York, Cornell University Press, 2005.

JUMONVILLE, NEIL ET KEVIN MATTSON (dir.). *Liberalism for a New Century*, Los Angeles, University of California Press, 2007.

LOBE, JIM. « The Bush Team Reloaded », *Middle East Report*, n° 234 (printemps 2005), p. 10-16.

MATSAGANIS, MATTHEW ET GREGORY PAYNE. « Agenda Setting in a Culture of Fear: The Lasting Effects of September 11 on American Politics and Journalism », dans *American Behavioral Scientist*, vol. 49, n° 3 (2005), p. 379-392.

MCLOUGHLIN, WILLIAM. *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, GEIKO. *America's Battle for God: A European Christian Looks at Civil Religion*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007.

NOLL, MARK ET LUKE HARLOW (dir.). *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present*, New York, Oxford University Press, 2007.

- REIGCHLEY, JAMES. *Faith in Politics*, Washington, Brookings Institutional Press, 2002.
- SULLIVAN, AMY. « Liberalism and Religion », dans *Liberalism for a New Century*, p. 160-174.
- THOMPSON, MICHAEL (dir.). *Confronting the New Conservatism: the Rise of the Right in America*, New York, New York University Press, 2007.
- WILSON, J. MATTHEW. *From Pews to Polling Places: Faith and Politics in the American Religious Mosaic*, Washington, Georgetown University Press, 2007.

Notes

- 1 Déclaration des droits des États-Unis, premier amendement, <http://www.archives.gov/exhibits/charters/bill_of_rights_transcript.html>.
- 2 Matthew J. Wilson, *From Pews to Polling Places: Faith and Politics in the American Religious Mosaic*, Washington, Georgetown University Press, 2007, p.2.
- 3 Lyman Kellstedt et coll., « Faith Transformed: Religion and American Politics from FDR to George W. Bush », dans *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present*, sous la direction de Mark Noll et Luke Harlow, New York, Oxford University Press, 2007, p. 270; David Gutterman, *Prophetic Politics: Christian Social Movements and American Democracy*, New York, Cornell University Press, 2005, p. 3.
- 4 Gutterman, p. 8.
- 5 George W. Bush, discours, National Endowment for Democracy, Washington (DC), 6 octobre 2005, <<http://www.presidentialrhetoric.com/speeches/10.06.05.html>>.
- 6 Bente Clausen, « For God's Sake? American Religion and Politics Viewed from Denmark », sous la direction de Noll et Harlow, p. 412.
- 7 Khaleej Times, « Bin Laden slams American 'crusade' against Muslims », Al Jazeera, nouvelles de décembre 2003, <<http://www.aljazeera.com/News%20archives/2003%20News%20archives/December/21%20n/Bin%20Laden%20slams%20American%20%27crusade%27%20against%20Muslims.htm>>.
- 8 Sébastien Fath, « American Civil Religion and George W. Bush », sous la direction de Noll et Harlow, p. 394.
- 9 Il convient de noter que ce point de vue n'était pas partagé par tous ceux qui se sont rendus dans les colonies américaines. Beaucoup ont été réduits en esclavage et dépouillés de leur dignité, enlevés de leur pays d'origine et condamnés à une vie de servitude. Voir l'ouvrage de David Brion Davis *Inhuman Bondage: the Rise and Fall of Slavery in the New World*, New York, Oxford University Press, 2006. D'autres ont été envoyés dans les Amériques « non civilisées » en guise de punition et de châtement pour leurs crimes. Voir l'ouvrage de Don Jordon et Michael Walsh *White Cargo: the Forgotten History of Britain's White Slaves in America*, New York, New York University Press, 2008.
- 10 John Murrin, « Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War », sous la direction de Noll et Harlow, p. 27.
- 11 Geiko Müller-Fahrenholz, *America's Battle for God: A European Christian Looks at Civil Religion*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, p. 2-3.
- 12 Ibid., p. 2.
- 13 Ibid., p. 3.
- 14 Murrin, p. 28-30.
- 15 Ibid., p. 28.
- 16 William McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

SECTION 3.4

- 17 Müller-Fahrenheit, p. 4-5.
- 18 Dwight Billings et Shauna Scott, « Religion and Political Legitimation », *Annual Review of Sociology*, vol. 20, 1994, p. 173; Gutterman, p. 11-12.
- 19 Gutterman, p. 11.
- 20 James Reichley, *Faith in Politics*, Washington, Brookings Institutional Press, 2002, p. 351.
- 21 George Washington, premier discours inaugural, 30 avril 1789, Miller Center of Public Affairs, University of Virginia, <<http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/3446>>.
- 22 George Washington, discours d'adieu, 19 septembre 1796, Miller Center of Public Affairs, University of Virginia, <<http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/3462>>.
- 23 Ibid.
- 24 Ibid.
- 25 Harry Stout, « Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy », sous la direction de Noll et Harlow, p. 66.
- 26 Il convient de noter qu'à certains moments au cours du dernier siècle – la Dépression, la Deuxième Guerre mondiale et certaines périodes de la Guerre froide – la relation entre l'idéologie religieuse américaine et la volonté politique s'est détériorée (comparativement aux niveaux précédent et actuel d'influence) au point où la religion avait peu d'influence sur les mesures de politique étrangère prises par les États-Unis. Voir Billings and Scott, ainsi que l'introduction de Mark Noll dans *Religion and American Politics*.
- 27 Wilson, p. 14.
- 28 Gutterman, p. 3.
- 29 Diana Judd, « Tearing Down the Wall: Conservative Use and Abuse of Religion in Politics », dans *Confronting the New Conservatism: The Rise of the Right in America*, sous la direction de Michael Thompson, New York, New York University Press, 2007, p. 125.
- 30 Ibid.
- 31 Robert Wuthnow, « Quid Obscurum: The Changing Terrain of Church-State Relations », sous la direction de Noll et Harlow, p. 456-457.
- 32 Amy Sullivan, « Liberalism and Religion », dans *Liberalism for a New Century*, sous la direction de Neil Jumonville et Kevin Mattson, Los Angeles, The University of California Press, 2007, p. 160.
- 33 Ibid.
- 34 Henry Giroux, *The Terror of Neoliberalism: Authoritarianism and the Eclipse of Democracy*, Aurora, Ontario, Garamond Press Ltd, 2004, p. 26-27.
- 35 Jody C. Baumgartner et coll., « A Clash of Civilizations? The Influence of Religion on Public Opinion of U.S. Foreign Policy in the Middle East », *Political Research Quarterly*, vol. 61, n° 2, juin 2008, p. 173.
- 36 Ibid.
- 37 Ibid.
- 38 Voir Jim Lobe, « The Bush Team Reloaded », *Middle East Report*, n° 234, printemps 2005, p. 16, pour une discussion sur le rôle que la droite chrétienne a joué dans le réalignement de la politique des États-Unis envers Israël.
- 39 Massimo Rubboli, « Crusade for Freedom, Exportation of the American Model, and George W. Bush's Second Inaugural Address », sous la direction de Noll et Harlow, p. 401.
- 40 Müller-Fahrenheit, p. 5.
- 41 George W. Bush, deuxième discours inaugural, 20 janvier 2005, Miller Center of Public Affairs, University of Virginia, <<http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/4463.html>>.
- 42 Müller-Fahrenheit, p. 9.
- 43 Ibid., p. 8.

- 44 George W. Bush, discours sur l'état de l'Union du 28 janvier 2003, Miller Center of Public Affairs, University of Virginia, <<http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/4454>>.
- 45 Müller-Fahrenholz, p. 9-10.
- 46 Giroux, p. 29.
- 47 Baumgartner, p. 172.
- 48 George W. Bush, discours, National Endowment for Democracy.
- 49 Matthew Matsaganis et Gregory Payne, « Agenda Setting in a Culture of Fear, The Lasting Effects of September 11 on American Politics and Journalism », dans *American Behavioral Scientist*, vol. 49, n° 3, 2005, p. 387.
- 50 Nilay Saiya, « Evangelizing Foreign Policy: Bush, Dispensationalism and the Middle East », (document préparé pour la Midwestern Political Science Association Annual Conference, Chicago, 3 avril 2008), p. 11.
- 51 « You are either with us or against us », CNN.com. <<http://archives.cnn.com/2001/US/11/06/gen.attack.on.terror/>>.
- 52 Giroux, p. 6.
- 53 George Bush, discours d'adieu à la nation, 15 janvier 2009, Miller Center of Public Affairs, University of Virginia, <<http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/4450>>.

SECTION 4
LA POLITIQUE DE LA
RELIGION PERSONNELLE

KHOMEINI : IDÉOLOGUE RELIGIEUX ET PRAGMATISTE

William MacLean

Le 1^{er} février 1979, après presque 15 ans d'exil, l'ayatollah Ruhollah Khomeini est retourné en Iran. Son retour a été précédé par le départ du shah d'Iran (Mohammad Reza Shah Pahlavi) le 16 janvier 1979. La rentrée au bercail triomphale de Khomeini, célébrée par des millions d'Iraniens, a été considérée comme le début d'une nouvelle ère pour le pays sur lequel la dynastie Pahlavi régnait depuis 1925. Pendant son exil dans la ville sainte de Najaf en Iraq, Khomeini a prononcé une série de conférences au début des années 1970 qui ont été enregistrées et publiées par la suite sous le titre de *Hukumat-i Islami* (*gouvernement islamique*). Dans cette publication, il a expliqué sa philosophie au sujet du gouvernement et décrit comment les *fuqaha* (érudits ou juristes religieux; *faqih*, au singulier) devraient être les gardiens ou les dirigeants¹. Cette croyance est devenue connue sous le nom de *vilayat-i faqih* (tutelle des juristes). Juste avant son retour, toutefois, pendant la révolution iranienne, Khomeini a diffusé des communiqués dans lesquels il a affirmé que l'islam et la démocratie étaient des principes de gouvernement fondamentaux². C'est cette dualité dans les messages de Khomeini qui montrait qu'il était à la fois un idéologue religieux et un pragmatiste. Khomeini savait pertinemment qu'il avait besoin du soutien des partis laïques et des partis religieux pour établir un gouvernement fonctionnel au milieu de la révolution; par conséquent, il n'a pas déclaré ouvertement son intention de créer un gouvernement théocratique. Même s'il a d'abord créé un gouvernement formé de partis laïques dirigés par un premier ministre modéré, en moins d'un an, Khomeini et ses partisans ont rédigé une nouvelle constitution et établi la *vilayat-i faqih*. Comme nous le montrerons, Khomeini l'idéologue religieux était aussi un pragmatiste lorsque cela s'imposait, et c'est cette approche qui l'a aidé à renforcer sa mainmise sur l'Iran.

Il est important à ce stade-ci de noter que Khomeini n'a pas toujours prétendu que le seul vrai gouvernement serait dirigé par les juristes. Dans son ouvrage *Kashf al-Asrar* (secrets révélateurs), rédigé au début des années 1940, Khomeini a critiqué le régime laïc et, en particulier, l'ex-shah d'Iran, Reza Pahlavi, à cause de ses politiques anticléricales. Khomeini n'a pas préconisé l'élimination de la monarchie dans cet ouvrage, mais il a insisté sur le fait que la monarchie devait respecter davantage la religion. Khomeini croyait qu'il fallait accroître le nombre d'ecclésiastiques au Parlement pour que les lois de l'État correspondent aux lois sacrées³, et limiter les pouvoirs du shah⁴. Il ne considérait pas le gouvernement monarchique

SECTION 4.1

comme illégitime, mais il croyait que le gouvernement d'un État islamique devait être « défini d'une façon ou d'une autre en fonction de valeurs islamiques et être assujéti à un degré plus ou moins grand à la loi de l'islam »⁵. Dans cet ouvrage, Khomeini a clairement affirmé que tout gouvernement d'un État islamiste devait être fondé sur les lois de l'islam, mais il n'avait pas encore insisté sur le fait que ce gouvernement devait être dirigé par des juristes.

Pendant les années 1950, Khomeini enseigne au séminaire de Qom sous la direction de l'ayatollah Mohammad Husain Burujirdi. Khomeini n'est pas toujours d'accord avec les principes de Burujirdi, surtout lorsqu'il s'agit d'opinions sur la meilleure façon de traiter avec le gouvernement, mais il ne conteste pas ouvertement son aîné⁶. Après le décès de Burujirdi en 1961, Khomeini joue un rôle plus important mis en lumière en 1963 par son opposition à la Révolution blanche du shah⁷. Khomeini se prononce contre les initiatives prises dans le cadre de la Révolution blanche et montre comment elles détruiront les marchés et auront un effet négatif sur les bazars. En mars 1963, des protestataires manifestent à Qom, et le shah réagit en envoyant des forces militaires pour attaquer l'école où enseigne Khomeini. Ce dernier continue de s'en prendre violemment au gouvernement et il est arrêté deux jours après avoir prononcé un discours le 3 juin 1963. De violentes manifestations ont lieu dans tout le pays, la loi martiale est décrétée et des centaines de personnes sont tuées au cours d'affrontements avec les troupes du gouvernement⁸. À mesure que la lutte de Khomeini contre le shah devient plus connue, le nombre de ses partisans augmente. Il est maintenant reconnu comme un opposant de premier plan au gouvernement par un grand nombre d'étudiants qui ont étudié à Qom et, fait plus important, le soutien dont il jouit dans le milieu des bazars s'accroît⁹.

Khomeini est libéré en août après que le gouvernement a annoncé qu'il avait accepté de cesser de se mêler de politique, même s'il nie avoir déjà pris cet engagement. Khomeini poursuit son activisme politique et, après avoir demandé à ses partisans de boycotter les élections parlementaires en octobre, il est arrêté de nouveau et détenu jusqu'en mai 1964. Un autre affrontement entre Khomeini et le gouvernement se produit en octobre 1964, après l'adoption d'une loi accordant l'immunité diplomatique à des conseillers militaires américains et à leurs familles résidant en Iran. Peu après, on annonce que l'Iran empruntera 200 millions de dollars des États-Unis pour l'achat de matériel militaire. Le discours de Khomeini dans lequel il s'oppose à ces mesures du gouvernement est distribué dans un pamphlet, après quoi il est arrêté de nouveau et exilé cette fois-ci en Turquie¹⁰. Consciente de la place de plus en plus importante qu'occupe Khomeini dans sa lutte contre le gouvernement, la Radio de Téhéran ne fait qu'une brève annonce indiquant que, vu que « le comportement de M. Khomeini et son agitation vont à l'encontre des intérêts du peuple, de la sécurité, de la souveraineté et de l'indépendance du pays, il a été envoyé en exil »¹¹.

Khomeini passera 11 mois en Turquie avant que le gouvernement iranien l'autorise à se rendre dans la ville sainte de Najaf, en Iraq. Même s'il poursuit son opposition au gouvernement

iranien, Khomeini ne préconise pas encore le concept de *vilayat-i faqih*. Il s'efforce cependant de transformer son message religieux en programme politique en s'inspirant du prophète Mahomet, mais il ne va pas jusqu'à soutenir que les *ulémas* (docteurs de la loi, théologiens musulmans) possèdent le droit inhérent d'exercer un pouvoir politique¹² – un concept qui constituera plus tard un aspect clé de la *vilayat-i faqih*. Après son arrivée à Najaf, Khomeini adopte un comportement respectueux et pragmatique. Il sait pertinemment que les grands ayatollahs de Najaf n'approuvent pas sa politisation de l'islam¹³, et il se donne beaucoup de mal pour faire en sorte que sa présence ne soit pas une source de mécontentement¹⁴.

On ne peut pas rattacher la radicalisation des points de vue de Khomeini à un seul événement; elle semble s'être développée au fil du temps, en particulier pendant les années allant de 1965 à 1970¹⁵. Néanmoins, Khomeini conserve toujours une approche pragmatique lorsqu'il le juge opportun, par exemple, en 1968, on lui demande de formuler un commentaire au sujet du conflit entre son principal disciple en Iran, l'ayatollah Mottaheri, et Ali Shariati¹⁶. Conscient de la popularité de Shariati, Khomeini refuse de commenter directement la question. Il fait de vagues références à l'encontre des points de vue de Shariati, mais il le fait d'une manière qui amène beaucoup de personnes à croire qu'il appuie Shariati :

Par conséquent, Khomeini transmet intentionnellement un vague message populiste et s'abstient de formuler des propositions précises; il crée ainsi une vaste alliance des forces sociales allant du milieu des bazars et des ecclésiastiques à l'intelligentsia et aux pauvres urbains ainsi qu'aux organismes politiques, allant du Mouvement de libération religieux et du Front national laïc aux nouveaux groupes de guérilleros formés parmi les adeptes de [Shariati] dans les universités¹⁷.

Bien qu'il ait recours à une approche apparemment pragmatique pour créer une large base de soutien, la croyance en évolution de Khomeini dans la *vilayat-i faqih* devient le pivot de ses conférences à Najaf. Ses conférences du début des années 70 seront enregistrées et diffusées par la suite dans *Gouvernement islamique*. C'est dans cet ouvrage que Khomeini énonce clairement ses croyances véritables au sujet du rôle qu'il entrevoit pour les juristes dans un gouvernement islamique. Au cours de ses conférences, Khomeini met l'accent sur trois points principaux : premièrement, la nécessité d'établir des institutions politiques islamiques pour veiller à ce que le pouvoir politique soit subordonné aux objectifs islamiques; deuxièmement, le devoir des *fuqaha* de créer un État islamique où ils ont la haute main sur les trois pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire); troisièmement, ses pensées sur la façon d'établir l'État islamique¹⁸.

Pour illustrer ces points, Khomeini examine plusieurs principes fondamentaux, qui indiquent clairement à ses étudiants pourquoi un gouvernement islamique, dirigé et contrôlé par les *fuqaha*, est essentiel. Il se penche à plusieurs reprises sur un point : Mahomet considérait les *fuqaha* comme les fiduciaires des prophètes. Khomeini soutient que le rôle des *fuqaha* à titre de

SECTION 4.1

fiduciaires ne consiste pas seulement à formuler des conseils et des opinions, mais à assumer les rôles joués par les prophètes dans l'ordonnement de la vie des hommes, l'établissement d'un gouvernement et la mise en œuvre des lois. D'après Khomeini, il s'agit du devoir de tous les *fuqaha* justes¹⁹. Il ne suffit pas pour les *fuqaha* de se contenter d'interpréter la loi (charia); ils doivent l'appliquer comme les prophètes l'ont fait. Khomeini indique « que les *fuqaha* doivent être les dirigeants du peuple afin d'empêcher l'islam de connaître un déclin, et ses ordonnances de tomber en désuétude »²⁰. Pour s'assurer que ses étudiants comprennent comment les messages qu'il transmet s'appliquent aux événements qui se déroulent en Iran, Khomeini utilise l'Iran comme un symbole de ce qui se produit lorsqu'une société n'est pas dirigée avec équité par un gouvernement islamique. Il montre comment le peuple iranien ne bénéficie pas de soins médicaux appropriés et comment les besoins des pauvres et des affamés ne sont pas satisfaits par le gouvernement en place. Il soutient que le gouvernement accorde plus d'attention à l'achat de matériel militaire et il critique sévèrement le gouvernement iranien pour ses relations militaires étroites avec Israël. Khomeini explique comment un gouvernement islamique pourrait résoudre ces problèmes, mais seulement lorsque les *fuqaha* auront assumé les mêmes rôles que Mahomet et les imams²¹.

Afin de faire ressortir l'importance du gouvernement islamique et d'expliquer la raison pour laquelle les *fuqaha* doivent jouer un rôle de dirigeant, Khomeini lance un défi à ses étudiants en leur demandant s'ils devraient abandonner le concept de gouvernement islamique. Il demande s'il faut simplement écarter un gouvernement islamique (et l'islam en général) parce qu'aucune personne n'a été nommée pour jouer le rôle de dirigeant au cours de la période de l'occultation²². Khomeini décrit le danger que cela constituerait lorsqu'ils feraient face à des ennemis contre lesquels ils devraient défendre l'honneur des musulmans. Il affirme que les *fuqaha* possèdent les qualités nécessaires, c.-à-d. la connaissance de la loi et de la justice, pour diriger le gouvernement et, « si une personne honorable possédant ces deux qualités se présente et établit un gouvernement, elle exercera le même pouvoir que [Mahomet] dans l'administration de la société, et toute la population devra lui obéir »²³. Le message de Khomeini est alors clair : les *fuqaha* sont non seulement les fiduciaires des prophètes, mais ils ont aussi, dans certains cas, les qualités nécessaires pour assumer le leadership et agir comme l'autorité légitime en l'absence des imams.

Même si Khomeini discute maintenant ouvertement avec ses étudiants du concept de *vilayat-i faqih*, il met ceux-ci en garde contre le danger de parler de ces principes à un public plus vaste. Il sait que ce n'est pas tout le monde qui partage sa vision et ses croyances. Il décrit à ses étudiants le concept de *taqiya* (dissimuler la vérité) et indique comment même les imams doivent accepter ce concept à certains moments pendant leur lutte contre les *taghut* (régimes illégitimes)²⁴. Khomeini les informe que si quelqu'un veut « parler du gouvernement islamique et de l'établissement d'un gouvernement islamique, il doit observer le principe de *taqiya* »²⁵. Au moment où Khomeini discute de ces questions avec ses étudiants, il fait surtout état des

dangers que fait courir le régime iranien à ses adeptes. Khomeini s'inspirera du principe de *taqiya* peu avant et après son retour en Iran en 1979 lorsqu'il traitera non seulement avec ceux qui s'opposeront à lui, mais aussi avec certains de ses partisans.

Pendant les années 70, Khomeini continue de donner des conférences devant ses étudiants à Najaf, mais il ne se prononce que périodiquement en public contre le gouvernement iranien. Beaucoup d'Iraniens appuient Khomeini, cependant, et ils constituent une solide base de soutien pour celui-ci et son mouvement. C'est par l'entremise de ces personnes que les conférences de Khomeini sur la *vilayat-i faqih* sont diffusées (mais en nombre limité) en Iran. En juin 1975, lors du 12^e anniversaire des protestations de Qom, un groupe pro-Khomeini participe à des manifestations à grande échelle et, malgré l'interdiction de mentionner son nom en public, les étudiants chantent son nom et louangent le soulèvement de Khomeini de 1963²⁶. Après la répression violente de ces protestations par les forces paramilitaires, Khomeini dénonce les actions du gouvernement et appuie par la suite une initiative de ses partisans en Iran visant à regrouper des ecclésiastiques militants et des activistes musulmans. Les activités du groupe comprennent l'impression et la distribution de la propagande pro-Khomeini et le recrutement de jeunes au niveau local. À la fin des années 70, la taille du groupe augmente, et de nombreuses sections forment ce qui deviendra la base des comités révolutionnaires de Khomeini, connus sous le nom de Komitehs²⁷.

Au moment où le nombre de ces groupes augmente, la mainmise du shah sur l'Iran commence à diminuer. L'élection du président démocrate Jimmy Carter aux États-Unis lance un message contradictoire au régime du shah. En public, la nouvelle administration américaine demande au shah d'améliorer son bilan en matière de respect des droits de la personne, mais les membres du personnel les plus bellicistes de Carter, dont son conseiller en sécurité nationale Zbigniew Brzezinski, encouragent le shah à adopter la ligne dure envers toute opposition. À cette époque, le shah a entrepris le combat le plus important de sa vie, car il lutte contre le cancer. À mesure que l'opposition au shah s'intensifie, les appels en faveur du retour de Khomeini se multiplient. Au début de janvier 1978, le régime du shah fait une tentative mal avisée pour discréditer Khomeini. Un article paru dans le principal journal gouvernemental reproche à Khomeini son manque de foi et l'accuse d'appuyer les régimes colonialistes, en particulier les Britanniques. Beaucoup de personnes, y compris des membres modérés du clergé, sont scandalisées de cet article. À Qom, lieu des manifestations de 1963 et de 1975, des séminaires et les bazars cessent leurs activités, et plus de 4 000 personnes défilent pour protester contre l'article. Les forces de sécurité sont appelées en renfort et, selon le gouvernement, deux manifestants sont tués, tandis que l'opposition soutient qu'il y a eu 70 pertes de vie²⁸.

On peut sans doute considérer ces événements comme l'élément déclencheur de la marche vers la révolution iranienne et du retour de Khomeini. Il fallait s'attendre à l'indignation de Khomeini; toutefois, des ecclésiastiques modérés comme l'ayatollah Kazem Shariatmadari²⁹,

SECTION 4.1

théologien principal à Qom, se prononce aussi contre la violence. À l'instar d'autres dirigeants cléricaux et de bazars, Shariatmadari demande de porter le deuil traditionnel de 40 jours en l'honneur des personnes tuées à Qom. L'incidence de ces événements sur le mouvement de protestation général contre le shah est considérable. Jusqu'à ce moment, le clergé plus modéré ainsi que les forces politiques laïques exerçaient l'influence la plus forte sur les activités de l'opposition; dorénavant ces organismes, ainsi que les bazaris³⁰, seront appuyés par l'élément religieux plus radical dirigé par Khomeini et ses partisans. Ces événements contribuent à accélérer la transition au sein de la direction de l'opposition et permettent à Khomeini d'utiliser le mouvement d'opposition pour atteindre les objectifs énoncés dans son ouvrage *Gouvernement islamique*³¹. L'opposition tire pleinement profit de la tradition chiite consistant à pleurer la perte des morts le 40^e jour. Si le shah interdit les réunions, il prêtera le flanc à la critique, alors que la période de 40 jours permet aux responsables d'organiser des manifestations de masse contre le shah³².

Le 18 février, jour du deuil des victimes de Qom, les universités et les bazars sont fermés. Dans beaucoup de villes, les manifestations sont en grande partie pacifiques. À Tabriz, toutefois, la violence éclate et dure deux jours. Les comptes rendus diffèrent quant au nombre de manifestants tués – selon le gouvernement, il s'élève à six; l'opposition soutient qu'il se chiffre à 300. Encore une fois, des manifestations à l'occasion du deuil du 40^e jour sont planifiées et ont lieu le 29 mars. Une fois de plus, il y a des confrontations entre les manifestants et les forces de sécurité du shah. Les manifestations dureront trois jours, pendant lesquels les manifestants demanderont la mort du shah et le retour de Khomeini. Le 10 mai, une foule endeuillée se réunit de nouveau pour marquer le 40^e jour et affronte de nouveau les forces du shah. Même si les deux côtés font état de chiffres très différents quant au nombre de pertes de vie pendant ces séries de manifestations, l'effet véritable de ces affrontements ne se fait pas sentir dans le nombre de manifestants tués, mais dans la perception selon laquelle la mainmise du shah sur l'Iran s'affaiblit et celle de Khomeini s'accroît³³.

Afin d'endiguer les protestations, le shah fait certaines concessions aux forces modérées de l'opposition; toutefois, c'est trop peu, trop tard, car les manifestations et les grèves sont maintenant devenues fréquentes. En août 1978, un incendie survenu dans un cinéma coûte la vie à plus de 400 hommes, femmes et enfants. Le gouvernement blâme l'opposition, qui blâme la SAVAK, police secrète du shah. Quel que soit le responsable, les parents des victimes blâment le régime. Moins d'un mois plus tard, le shah décrète la loi martiale à la suite d'une manifestation de plus de 500 000 personnes à Téhéran. Le lendemain (le vendredi 8 septembre), après le retour des foules, de 700 à 3 000 personnes perdent la vie lors d'affrontements avec les forces de sécurité. Après quoi, l'opposition modérée se radicalise, et les appels à la grève par Khomeini finissent par paralyser toute l'économie iranienne³⁴.

Au cours de l'automne 1978, afin de réduire l'influence de Khomeini sur l'opposition, le shah presse le gouvernement iraquien d'expulser Khomeini, et ce dernier est obligé de partir

en octobre. Il tente d'abord de se rendre au Koweït, mais il se voit refuser l'entrée et il finit par se retrouver en France. Cette stratégie se retourne contre le shah, car Khomeini est maintenant plus accessible aux médias du monde et il tire pleinement parti de cette possibilité. Pendant son bref séjour en France, Khomeini montre à quel point il est pragmatique dans ses rapports avec les médias et les membres de l'opposition iranienne. Étant donné l'accroissement du nombre de manifestations où l'on demande au shah de partir, la chute de son régime semble probable. Khomeini sait que s'il retourne en Iran et établit un gouvernement islamique, il aura besoin au début de l'aide des ecclésiastiques modérés et de groupes de laïcs. Il ajuste donc ses messages en conséquence. Khomeini se rend compte qu'une alliance temporaire avec les modérés serait opportune à ce moment, car, comme il a été mentionné plus haut, ceux-ci se radicalisent. Il doit donc rester vague sur les particularités du gouvernement qu'il souhaite mettre en place. « En homme politique habile, Khomeini ne donne que des conseils généraux, laissant à d'autres le soin d'interpréter ses ouvrages à la lumière des circonstances »³⁵.

La possibilité de ce genre d'alliance pragmatique se présente moins d'un mois après l'arrivée de Khomeini à Paris. Au début de novembre, des membres de l'opposition modérée se rendent à Paris pour rencontrer Khomeini, où ils conviennent de le reconnaître comme leader du mouvement révolutionnaire et déclarent qu'il ne peut y avoir de négociation avec le shah. Dans une déclaration conjointe, ils reconnaissent que la monarchie du shah manque de légitimité et que la forme de gouvernement devant remplacer le shah doit être décidée dans le cadre d'un référendum³⁶. De plus, la déclaration fait état du fait que l'islam et la démocratie sont des principes de base du gouvernement. Il s'agit de l'image publique que Khomeini veut projeter; par conséquent, beaucoup de laïcistes croient qu'il appuiera leur désir de diriger l'Iran. Khomeini s'efforce d'éviter de discuter ouvertement de ses théories concernant le concept de *vilayat-i faqih*; par conséquent, la plupart des modérés en Iran ne sont pas au courant de son objectif, soit l'établissement d'un gouvernement théocratique³⁷.

L'un des conseillers les plus proches de Khomeini pendant son séjour à Paris est Abolhassan Bani Sadr, qui deviendra le premier président postrévolutionnaire de l'Iran. Bani Sadr est un partisan du gouvernement islamique, mais pas du genre de celui que Khomeini envisage dans le cadre de la *vilayat-i faqih*. Aux yeux de Khomeini, toutefois, Bani Sadr est un autre modéré qui a attiré de nombreux partisans désirant un gouvernement islamique qui s'accompagne d'une certaine liberté³⁸. Une des responsabilités de Bani Sadr à Paris est d'aider à préparer les réponses de Khomeini aux questions soumises par la foule de journalistes sur place. En réponse aux questions concernant la participation des ecclésiastiques au sein du gouvernement, Khomeini insiste pour dire « que les mollahs n'interviendraient pas dans les affaires de l'État »³⁹. Tout comme Khomeini juge opportun de faire des déclarations conjointes avec les modérés, il croit aussi qu'une forme modifiée de *taqiya* est appropriée dans ses rapports avec la presse. Même lorsqu'ils sont interrogés sur les points de vue extrêmes exprimés par Khomeini au cours de ses conférences à Najaf, ses conseillers soutiennent qu'il s'agissait d'une tentative de la SAVAK

SECTION 4.1

de montrer Khomeini sous un jour défavorable ou qu'un de ses étudiants a peut-être mal saisi ses paroles⁴⁰. Selon Bani Sadr, pendant son séjour à Paris, Khomeini a « renoncé ... à la *vilayat-i faqih* ... et accepté que le gouvernement soit responsable devant les Iraniens, et non devant Dieu »⁴¹. En réalité, Khomeini n'a jamais abandonné cette croyance. Après son retour en Iran, une fois qu'il a pris le contrôle de la révolution, il dira à Bani Sadr qu'« à Paris, j'ai trouvé opportun de dire ce que j'ai dit. En Iran, je trouve opportun de le nier, je le nie tout franchement »⁴². C'est ce genre d'approche que Khomeini utilisera pour parvenir à obtenir la mainmise sur les forces révolutionnaires et mettre en œuvre sa vision d'un gouvernement islamique.

Après le retour d'exil de Khomeini, l'une de ses premières tentatives de consolidation de son pouvoir sur les groupes modérés consiste à nommer Mehdi Bazargan au poste de premier ministre le 4 février 1979⁴³. Khomeini se rend compte qu'il ne peut pas faire appel aux ulémas, car ils n'ont pas d'expérience, et une telle décision créerait une opposition, non seulement des nationalistes, mais aussi du clergé orthodoxe, qui n'est pas en faveur de la participation active des ulémas au gouvernement. Certains membres du clergé conservateur estiment que la participation des ulémas au sein du gouvernement serait considérée comme une usurpation des droits de l'imam caché (Mohammad ibn-Hasan Al-Mahdi)⁴⁴. Bazargan constitue un choix sûr, car il n'est pas considéré comme assoiffé de pouvoir, il a des titres de compétences religieux et il est respecté par toutes les parties. Khomeini déclarera plus tard que Bazargan a été choisi parce qu'il n'y avait pas de meilleure solution de rechange⁴⁵. Cette nomination par Khomeini constitue de toute évidence une décision politique astucieuse, compte tenu du fait que Bazargan n'accepte pas que les ecclésiastiques jouent un rôle important dans le gouvernement et, fait plus important, il ne souscrit pas au point de vue de Khomeini selon lequel « l'islam doit avoir préséance sur l'Iran »⁴⁶.

Alors que Bazargan est le représentant légal du nouveau gouvernement révolutionnaire provisoire de l'Iran, Khomeini crée le Conseil révolutionnaire islamique, qui sera connu sous le nom de Conseil révolutionnaire. Ce Conseil agit parfois comme gouvernement parallèle à l'arrière-scène. Beaucoup de membres du Conseil révolutionnaire font aussi partie du Parti républicain islamique (PRI), un parti politique créé par Khomeini afin d'amener les ulémas à appuyer le rôle accru des ecclésiastiques au sein du gouvernement. De surcroît, Khomeini établit de puissantes structures religieuses et nomme des imams de la prière du vendredi chargés de faire connaître sa vision de la *vilayat-i faqih*. Même si Bazargan fait partie du Conseil révolutionnaire, celui-ci est dominé par ceux qui appuient l'objectif de Khomeini visant à créer un gouvernement théocratique. En fait, le gouvernement révolutionnaire provisoire est tenu en échec par le Conseil révolutionnaire⁴⁷. En établissant un équilibre entre ces structures parallèles, Khomeini conserve l'appui de la classe moyenne et des bazaris tout en accroissant le soutien des ulémas en faveur de sa vision d'un gouvernement islamique. Son principal défi et par la suite sa réalisation la plus importante seront l'enchâssement de cette réalité dans une nouvelle

constitution, mais pour qu'il puisse y arriver, les Iraniens doivent d'abord déterminer le genre d'État que l'Iran doit devenir.

Comme il l'a promis à Paris, Khomeini annonce qu'un référendum aura lieu à la fin de mars 1979 pour déterminer le genre de gouvernement de l'Iran. Pendant la période précédant le vote, Khomeini et ses conseillers les plus proches ne parlent pas en public d'un gouvernement théocratique, mais choisissent de discuter de la façon dont l'Iran nouveau reconnaîtra les droits fondamentaux et les libertés individuelles. Khomeini donne même l'impression qu'il ne jouera pas un rôle officiel au gouvernement lorsqu'il déménage à Qom pour reprendre son travail de juriste. Par ces gestes, Khomeini et sa garde rapprochée déploient un effort concerté, avant le référendum, pour réduire toute critique concernant les tentatives des juristes pour avoir la haute main sur le gouvernement. Le point culminant de cette campagne de désinformation est un événement survenu juste trois jours avant le référendum : Khomeini autorise la diffusion de certaines parties du projet de constitution, où il est fait état encore une fois des droits individuels et collectifs et des libertés politiques et où l'on insiste sur le fait que la direction du pays est entre les mains de la population, car celle-ci gouvernera l'État⁴⁸. En particulier, la seule question du référendum est la suivante : « Êtes-vous en faveur d'une république islamique ou d'une monarchie? »⁴⁹. Aucun autre choix n'est offert et, étant donné que la monarchie a été renversée, il n'y a pas de choix réel autre que de voter ou de ne pas voter. De plus, même s'il y a fait allusion à Paris, Khomeini refuse que la question mentionne la démocratie. Plus de 98 p. 100 des électeurs qui exercent leur droit de vote appuient la république islamique. Toutefois, le véritable succès de Khomeini, c'est que seule une poignée de groupes ont boycotté le référendum et qu'il y avait des organismes laïcs et des ecclésiastiques modérés parmi les participants au vote.

Après le référendum, l'étape suivante du processus de création d'un gouvernement islamique est la rédaction d'une constitution. La première ébauche de la constitution a été rédigée pendant le séjour de Khomeini à Paris; d'autres versions révisées ont été établies après son retour en Iran. Comme dans le cas des autres initiatives, Khomeini s'assure que cet effort emporte l'adhésion générale en faisant appel aux membres du gouvernement révolutionnaire provisoire au sein du groupe qui a produit l'ébauche préliminaire officielle en juin 1979. Sauf en ce qui concerne le Conseil des gardiens, cette ébauche ne reconnaît pas les postes officiels des juristes islamiques et ne fait pas état de la *vilayat-i faqih*. Khomeini appuie publiquement cette version de la constitution à plus d'une occasion, et le PRI approuve l'ébauche à l'unanimité⁵⁰. L'étape suivante du processus est censée être la création de l'Assemblée constituante – représentants officiels élus (au nombre de plusieurs centaines) qui seront chargés d'établir la version finale de la constitution. Il s'ensuit un débat visant à déterminer si un tel organisme est nécessaire, et il est proposé de soumettre la constitution, telle quelle, au public dans le cadre d'un autre référendum. Un compromis intervient en juin pour élire, en août, ce qui deviendra l'Assemblée des experts de la Constitution⁵¹. Cet organisme, qui doit représenter de nombreux groupes, est chargé d'examiner la constitution en vue de sa présentation au cours d'un référendum.

SECTION 4.1

Khomeini et ses principaux conseillers ont maintenant la possibilité de s'assurer que la constitution revêtira la forme qu'ils souhaitent, soit l'établissement du genre de gouvernement islamique décrit par Khomeini pendant son séjour à Najaf. Pendant la période précédant l'élection de l'Assemblée des experts, il y a de nombreuses irrégularités, et sur les 72 sièges reconnus au sein de l'Assemblée, 55 des sièges sont attribués à des ecclésiastiques qui ont appuyé Khomeini – et ce après qu'il a donné l'assurance que le tiers seulement des délégués à l'Assemblée seraient des ecclésiastiques⁵². Grâce à cette mainmise sur l'Assemblée, Khomeini n'est pas obligé d'établir un équilibre et d'obtenir l'appui de divers groupes et peut s'assurer que le concept de *vilayat-i faqih* figurera clairement dans la constitution. L'une des premières mesures qu'il prend à cet égard est l'annonce pendant son discours inaugural à l'Assemblée qu'elle peut supprimer ou modifier toute partie du projet de constitution qui n'est pas conforme à l'islam. Ce n'est pas le rôle prévu à l'origine pour l'Assemblée lorsque le compromis est intervenu en juillet. L'Assemblée devait être élue pour examiner la constitution, mais Khomeini lui confère maintenant le mandat de remanier complètement l'ébauche. Les principes de la *vilayat-i faqih* étant enchâssés dans la constitution, Khomeini a le pouvoir de mettre en place le genre de gouvernement islamique qu'il souhaite.

Après que l'Assemblée des experts a finalement approuvé à la mi-novembre 1979 la version de la constitution qui sera soumise à un référendum, elle mentionne clairement le concept de *vilayat-i faqih* de Khomeini. À l'article 5, la constitution indique que pendant l'Occultation, le *faqih* juste assumera la responsabilité de gouverner, et l'article 107 reconnaît Khomeini comme le premier *faqih* à vie⁵³. Il y a une certaine opposition au sein de l'Assemblée pendant le processus, mais comme la grande majorité des membres sont des partisans de Khomeini, le résultat ne fait aucun doute. L'opposition est plus forte à l'extérieur de l'Assemblée : des ecclésiastiques modérés et des partis de gauche (islamiques et laïcs) soutiennent que Khomeini usurpe le pouvoir et établit un régime dictatorial⁵⁴. Le seul obstacle, auquel fait face Khomeini, à ce qu'il considère comme son poste légitime de leader suprême est l'approbation de la constitution par référendum, qui doit avoir lieu au cours de la première semaine de décembre. Même s'il est très probable, étant donné la popularité de Khomeini, que cette version de la constitution (qu'il appuie) sera approuvée par la majorité de la population, Khomeini démontre encore une fois le pragmatisme astucieux dont il fait preuve pour obtenir le soutien de la population à la constitution, même par ceux qui s'y opposaient au départ.

L'occasion se présente le 4 novembre 1979, date à laquelle des étudiants pro-Khomeini prennent d'assaut l'ambassade des États-Unis à Téhéran. Il s'agit de la deuxième fois que l'ambassade américaine est attaquée depuis le renversement du shah. En février 1979, des marxistes ont pris le contrôle de l'ambassade et gardé en captivité l'ambassadeur. Comme cela s'est produit peu après son retour d'exil et avant qu'il puisse asseoir son pouvoir, Khomeini a choisi de ne pas appuyer cette action. Sans son soutien, l'incident a été résolu rapidement et de manière pacifique⁵⁵. La situation est très différente neuf mois plus tard. Khomeini a attaqué verbalement

les États-Unis à plusieurs occasions parce qu'ils ont appuyé le shah et, lorsque le shah est entré aux États-Unis pour recevoir des traitements médicaux le 22 octobre, Khomeini a fustigé davantage ce pays qu'il a qualifié de grand Satan⁵⁶. Après l'entrée des étudiants dans l'ambassade en novembre, Khomeini « n'a pas appuyé avec enthousiasme la prise de contrôle, mais il a eu tôt fait d'en reconnaître les avantages possibles, la qualifiant de deuxième révolution de l'Iran, plus importante que la première »⁵⁷.

Le principal avantage que retire Khomeini de cette crise est l'accroissement du soutien dont il bénéficie et il exploite la situation avant le référendum sur la constitution⁵⁸. La première possibilité d'exploiter cette crise se présente lorsque Bazargan démissionne de son poste de premier ministre après que les étudiants eurent refusé de quitter l'ambassade. Khomeini a mis lentement Bazargan et son gouvernement sur la touche en faveur du Conseil révolutionnaire, et les partis de gauche, qui considèrent l'ex-premier ministre comme un libéral qui soutient le maintien de liens avec les États-Unis, appuient largement la démission de Bazargan⁵⁹. L'organisation par Khomeini de la prise de contrôle de l'ambassade à titre d'exemple de la lutte de l'Iran contre les impérialistes lui vaut également les éloges enthousiastes de la gauche. Par suite de cette approche du « nous contre eux », Khomeini obtient l'appui de nombreuses personnes qui ont été bouleversées par le processus constitutionnel. Khomeini a manipulé la situation pendant tout le mois de novembre de sorte qu'au moment du référendum sur la constitution, il peut faire approuver un document auquel beaucoup s'étaient jurés de s'opposer.

Grâce à une approche pragmatique de bon nombre des défis auxquels il a fait face, Khomeini l'idéologue réussit à établir un gouvernement islamique fondé sur les principes de la *vilayat-i faqih*. Avant son retour d'exil, il a allié son objectif visant à établir un gouvernement théocratique à la nécessité de maintenir l'appui des nombreux partis laïcs et ecclésiastiques modérés. Après avoir établi une solide fondation en Iran, il manipule l'élection de l'Assemblée des experts et, par l'entremise de ses partisans au sein de l'Assemblée, il rédige une constitution qui le nomme *faqih* à vie dans un gouvernement fondé sur la théorie de la *vilayat-i faqih*. Même si les actions comme l'appui à la candidature modérée de Bani Sadr à la présidence en janvier 1980 peuvent être considérées comme d'autres tentatives de traiter avec condescendance ceux qui s'opposent encore à son gouvernement théocratique, en moins de 18 mois, Khomeini renvoie Bani Sadr après plusieurs affrontements avec le PRI. Khomeini a consacré sa vie à l'islam, mais il fait preuve de pragmatisme pour établir sa vision d'un gouvernement islamique en Iran. Aucun compte rendu de l'histoire de l'Iran ne peut donc exclure le rôle que ses croyances religieuses personnelles, alliées à ses convictions politiques, ont joué dans l'avenir non seulement de l'Iran, mais d'autres pays comptant des populations à prédominance musulmane.

SECTION 4.1

Lectures suggérées

ABRAHAMIAN, ERVAND. *Iran: Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

_____. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California Press, 1993.

BANI-SAR, ABOL HASSAN. *Le complot des ayatollahs*, Paris, Découverte, 1989.

BASHIRIYEH, HOSSEIN. *The State and Revolution in Iran: 1962-1982*, Londres, Croom Helm, 1984.

DABASHI, HAMID. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993.

KEDDIE, NIKKI R. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven, Yale University Press, 2006.

KHOMEINI, RUHOLLAH. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, traduit par Hamid Algar, Berkeley, Mizan Press, 1981.

KURZMAN, CHARLES. « The Qum Protests and the Coming of the Iranian Revolution, 1975 and 1978 », *Social Science History*, vol. 27, n° 3 (automne 2003), p. 287-325.

MARTIN, VANESSA. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, Londres, I.B. Tauris, 2007.

MILANI, MOHSEN M. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, Boulder, Westview Press, 1994.

MOIN, BAQER. « Iran and Islam », dans *Iran: The Khomeini Revolution: Countries in Crisis* (dir.), Martin Wright, Chicago, St. James Press, 1989.

_____. *Khomeini: Life of the Ayatollah*, New York, St. Martin's Press, 1999.

ROULEAU, ERIC. « Khomeini's Iran », *Foreign Affairs*, vol. 59, n° 1 (automne 1980), p. 1-20.

SCHIRAZI, ASGHAR. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, Londres, I.B. Tauris, 1997.

UYAR, MAZLUM. « The Concept of Sovereignty and the Position of the 'Ulama' in Both Constitutions of Iran (1906 and 1979) », *Ekev Academic Review*, vol. 11, n° 31 (printemps 2007), p. 1-30.

ZABIH, SEPEHR. *Iran's Revolutionary Upheaval: An Interpretive Essay*, San Francisco, Alchemy Books, 1979.

Notes

- 1 Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, traduit par Hamid Algar, Berkeley, Mizan Press, 1981, p. 25.
- 2 Nikki R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 233.
- 3 Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 20-21.
- 4 Hossein Bashiriyeh, *The State and Revolution in Iran: 1962-1982*, Londres, Croom Helm, 1984, p. 59.
- 5 Vanessa Martin, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, Londres, I.B. Tauris, 2007, p. 104-105.
- 6 Ibid., p. 53. À cette époque, le monarque régnant est Mohammad Reza Shah, fils de Reza Shah. Son père a fait l'objet d'un renvoi à la suite de l'invasion conjointe des Britanniques et des Soviétiques en septembre 1941 en raison de ses relations étroites avec l'Allemagne au cours de la Deuxième Guerre mondiale.
- 7 Afin de transformer l'Iran en puissance économique de premier plan, le shah introduit de nombreuses réformes économiques et sociales, dont la plus importante est la réforme agraire. Ces initiatives seront connues sous le nom de Révolution blanche.
- 8 Martin, p. 62.
- 9 Bashiriyeh, p. 61. Comme l'a indiqué Bashiriyeh, « Khomeini est le héros de la petite bourgeoisie des bazars, et les bazars sont le bastion de l'opposition au shah ».
- 10 Keddie, p. 148.
- 11 Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, New York, St. Martin's Press, 1999, p. 128.
- 12 Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993, p. 427. Khomeini a parlé de la façon dont le prophète a traduit son message religieux en programme politique et de la nécessité que tous ses adeptes fassent la même chose.
- 13 Sepehr Zabih, *Iran's Revolutionary Upheaval: An Interpretive Essay*, San Francisco, Alchemy Books, 1979, p. 23. Comme l'indique Zabih, « Khomeini voit la politique comme le prolongement logique de la religion chiite ».
- 14 Moin, *Khomeini*, p. 141. Moin décrit comment Khomeini a même réprimandé un séminariste qui lui a demandé de formuler un commentaire sur les vœux qu'ont fait parvenir les ecclésiastiques d'Iraq au shah au sujet de son jubilé d'argent marquant son accession au trône.
- 15 Abrahamian, *Khomeinism*, p. 22-23.
- 16 Shariati est un sociologue musulman qui est très populaire auprès des jeunes de l'Iran. Il est un penseur politico-religieux qui estime que les femmes ont un rôle à jouer dans la société et il critique les traditionalistes religieux. Shariati est critiqué à propos du fait qu'il n'est pas théologien et il est accusé d'être un agent du marxisme et du communisme. L'appel lancé par Shariati à ses étudiants porte sur sa connaissance des nombreuses idéologies, y compris, entre autres, le libéralisme, le capitalisme et le marxisme. Shariati mourra en 1977, mais sa popularité continue de croître et, à certains rassemblements antigouvernementaux, sa photo côtoie celle de Khomeini – voir Keddie, p. 200-208, pour un point de vue plus détaillé sur les antécédents et l'influence de Shariati.
- 17 Ervand Abrahamian, *Iran: Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 479.
- 18 Khomeini, p. 25.
- 19 Ibid., p. 77-78.
- 20 Ibid., p. 80.
- 21 Ibid., p. 120-124.
- 22 La période de l'occultation se divise en période mineure et en période majeure. Selon cette appellation de l'islam chiite (appelé communément en Occident les « douze imams » et comprenant plus de 80 p. 100 des chiites dans le monde), auquel appartient Khomeini, ils croient que 12 imams ont succédé à Mahomet. Le dernier de ceux-ci, Mohammad ibn-Hasan Al-Mahdi, après la mort de son père, le 11^e imam, a quitté son royaume, ce qui a constitué le début de la période de l'occultation mineure. Mahdi a communiqué par l'entremise de quatre suppléants et, lorsque le dernier suppléant est décédé, la période connue sous le nom d'occultation majeure a commencé, et elle se poursuit aujourd'hui. On croit que lorsque le Mahdi reviendra, il apportera la justice et propagera l'islam dans le monde entier.

SECTION 4.1

- 23 Khomeini, p. 62.
- 24 Ibid., p. 147.
- 25 Ibid., p. 34.
- 26 Charles Kurzman, « The Qum Protests and the Coming of the Iranian Revolution, 1975 and 1978 », *Social Science History*, vol. 27, n° 3, automne 2003, p. 287-288.
- 27 Moin, *Khomeini*, p. 175-181. Les Komitehs se révéleront un groupe important pour Khomeini. Au moment du départ du shah et du retour de Khomeini, ces Komitehs constituent la base d'un service de sécurité interne. Ils finissent par se composer d'ecclésiastiques, d'artisans, de détaillants et de nombreux jeunes Iraniens. Le gouvernement révolutionnaire provisoire nommé au début par Khomeini s'opposera à ces Komitehs; néanmoins, le pragmatique Khomeini prévoit les utiliser à une fin particulière. À mesure que Khomeini renforce sa mainmise sur le pouvoir, il confie à sa Garde révolutionnaire la tâche de purger les Komitehs de tous les éléments gauchistes et les place sous le contrôle de ses alliés en qui il a confiance. Voir Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, Boulder, Westview Press, 1994, p. 148-149.
- 28 Abrahamian, *Iran*, p. 505.
- 29 L'importance de Shariatmadari repose sur deux faits essentiels – il est un ecclésiastique modéré et azéri. À titre de modéré, il ne préconise pas le renversement du shah, mais il favorise plutôt l'application de la constitution de 1905-1906 (tout comme l'avait fait Khomeini dans les années 60), ce qui limiterait le pouvoir du shah. De plus, il est le principal ecclésiastique azéri; par conséquent, il est le porte-parole officieux du clergé azerbaïdjanais. Voir Abrahamian, *Iran*, p. 474.
- 30 Le terme « bazaris » comprend non seulement ceux qui possèdent des boutiques dans le bazar, mais également ceux qui s'adonnent au commerce de détail et d'exportation. Voir Keddie, p. 226.
- 31 Ibid., p. 225.
- 32 Ibid., p. 226.
- 33 Abrahamian, *Iran*, p. 506-508.
- 34 Bashiriyeh, p. 115.
- 35 Baqer Moin, « Iran and Islam », *Iran: The Khomeini Revolution: Countries in Crisis*, sous la direction de Martin Wright, Chicago, St. James Press, 1989, p. 72.
- 36 Bashiriyeh, p. 116. Deux des membres de l'opposition sont Karim Sanjabi et Mehdi Bazargan. Khomeini nommera Bazargan au poste de premier ministre, et Sanjabi deviendra ministre des Affaires étrangères.
- 37 Keddie, p. 233-234. Il convient de noter, comme l'indique Keddie, que Khomeini refusera par la suite que les mots démocratique ou démocratie soient associés à la future république ou constitution après son retour.
- 38 Ibid., p. 208-212.
- 39 Abol Hassan Bani-Sar, *Le complot des ayatollahs*, Paris, Découverte, 1989, p. 11. Il faut souligner, comme l'indique dans l'avant-propos l'ambassadeur L. Bruce Laingen (chargé d'affaires à Téhéran pendant la crise des otages) que le livre de Bani Sadr est « un point de vue personnel, de toute évidence intéressé, mais très important, sur un événement important dans l'histoire du monde » et même, s'il est parfois en quête de sensationnalisme, il présente un « aperçu important de la révolution ». Par conséquent, le lecteur doit tenir compte de cette mise en garde. Aux fins du présent chapitre, il ne servira qu'à examiner le pragmatisme affiché par Khomeini pendant son séjour à Paris, un thème qui, à mon avis, n'est pas touché par cette mise en garde dont fait état l'ambassadeur Laingen.
- 40 Abrahamian, *Iran*, p. 479.
- 41 Mazlum Uyar, « The Concept of Sovereignty and the Position of the "Ulama" in Both Constitutions of Iran (1906 and 1979) », *Ekev Academic Review*, vol. 11 n° 31, printemps 2007, p. 23.
- 42 Bani-Sar, p. 2.
- 43 Il convient de noter qu'il y a alors deux gouvernements à Téhéran. Shapour Bakhtiar est encore considéré comme le premier ministre du gouvernement qui existait sous le shah. La lutte entre les deux gouvernements (l'un qui relevait du shah et l'autre créé par Khomeini) dure une semaine. Après que l'armée s'est déclarée neutre dans cette lutte, Bakhtiar démissionne le 11 février.
- 44 Martin, p. 150.

- 45 Milani, p. 143.
- 46 Eric Rouleau, « Khomeini's Iran », *Foreign Affairs*, vol. 59, n° 1, automne 1980, p. 8.
- 47 Voir Milani, p. 147-151 pour une ventilation détaillée de la structure politique en Iran immédiatement après le retour de Khomeini. Milani discute également de la création de la Garde révolutionnaire de Khomeini (Pasdaran) et des groupes radicaux comme le Hezbollah.
- 48 Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, Londres, I. B. Tauris, 1997, p. 25-27.
- 49 Milani, p. 154.
- 50 Schirazi, p. 22-24. Le Conseil des gardiens est un organisme de 12 personnes, six juristes islamiques nommés par le leader suprême et six juristes nommés par le Parlement. Il incombe à ce Conseil de déterminer si les lois adoptées par le processus législatif sont conformes à la loi islamique (charia).
- 51 L'Assemblée des experts de la Constitution n'est pas le même organisme que l'Assemblée des experts (sur la direction), laquelle a été créée par la constitution.
- 52 Schirazi, p. 29-32. Certaines des irrégularités comprennent des actes de violence contre certains candidats, l'alignement des districts pour favoriser l'élection de candidats pro-Khomeini et la falsification des résultats – dont ceux de deux candidats chiites qui ont remporté la victoire dans des régions sunnites où le nombre de votes dépouillés était supérieur au nombre d'électeurs admissibles.
- 53 Une version anglaise de la constitution iranienne est disponible sur le site Web de l'ambassade de l'Iran à Ottawa. Pour l'article 5, voir <http://www.salamiran.org/content/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=77> et pour l'article 107, voir, <http://www.salamiran.org/content/index.php?option=com_content&task=view&id=49&Itemid=90>.
- 54 Schirazi, p. 48-49.
- 55 Milani, p. 163.
- 56 Moin, *Khomeini*, p. 220.
- 57 Milani, p. 166.
- 58 Comme il a été mentionné plus haut, la version finale de la constitution en vue du référendum n'a pas été approuvée par l'Assemblée des experts avant la mi-novembre. Au début de novembre, les détails de la constitution étaient discutés ouvertement, et l'opposition au processus commençait à augmenter.
- 59 Une réunion très médiatisée entre Bazargan et le conseiller en sécurité nationale Brzezinski tenue en Algérie le 1^{er} novembre 1979 n'a rien fait pour apaiser les préoccupations exprimées par les partis de gauche en Iran.

TÊTE À DROITE : LA RHÉTORIQUE RELIGIEUSE DANS LES DISCOURS DU PRÉSIDENT GEORGE W. BUSH APRÈS LE 11 SEPTEMBRE 2001

David M. Hodson

L'attentat terroriste contre le World Trade Center le 11 septembre 2001 a été le premier acte d'un drame qui se poursuit depuis lors dans le monde entier. Si nous en croyons la rhétorique que certaines personnes ont utilisée pour en parler, nous sommes maintenant engagés dans une guerre contre le terrorisme ou une croisade contre l'islam. Lorsque nous entendons la dichotomie entre le bien et le mal dans les conversations occasionnelles ou lorsque les médias utilisent les clips sonores les plus juteux pour enflammer l'opinion publique à l'appui d'une cause ou d'une autre, nous avons tendance à ne pas tenir compte de ce qui est dit. Lorsque le président des États-Unis a recours à un langage semblable, cependant, il y a lieu de s'inquiéter. Même un bref examen des discours qu'a prononcés le président George W. Bush après les attentats du 11 septembre nous amène à nous demander dans quelle mesure la rhétorique traduit ses propres convictions religieuses personnelles et dans quelle mesure ces convictions pourraient avoir déterminé la route du navire de l'État américain.

Malgré tous les freins et contrepoids législatifs et administratifs du système politique américain et la séparation constitutionnelle de l'Église et de l'État, il n'y a rien qui permet de déterminer comment les convictions religieuses personnelles du président américain peuvent influencer sur les décisions prises par son administration. Aux États-Unis, le pouvoir politique suprême – quelles que soient les réserves que pourraient faire les constitutionnalistes à l'égard de cette affirmation – est effectivement conféré à une seule personne. Ce que le président croit est son affaire – la liberté religieuse personnelle doit certainement s'appliquer à la Maison-Blanche comme dans tout autre foyer américain – mais cette liberté suppose que les convictions religieuses personnelles demeurent personnelles au lieu de servir de base à la prise de décisions de principe par le président américain, par l'intermédiaire du gouvernement américain, et au nom du peuple américain. Lors de toute nomination à un poste supérieur dans l'administration publique, les candidats présentés sont interrogés au sujet de leur conduite personnelle et professionnelle, et il ne fait aucun doute que les questions au sujet de leurs croyances religieuses sont vraisemblablement étroitement liées aux questions de fait. Hormis l'incessante fièvre médiatique suscitée par les campagnes présidentielles, cependant, au cours desquelles la rhétorique l'emporte

SECTION 4.2

rapidement sur le contenu, il n'y a pas d'examen semblable des croyances religieuses du président éventuel; et ces croyances ne semblent pas non plus constituer un thème acceptable susceptible de faire l'objet de discussions sérieuses pendant la campagne.

La religion a toujours occupé une place importante aux yeux des présidents américains. Par exemple, le président Ronald Reagan a qualifié « l'Union soviétique d' « empire du mal » ... [laquelle désignation] pour certains était une allusion directe à la prémonition biblique selon laquelle, une armée imposante, mais méchante, déferle à partir du Nord afin de détruire Israël et d'inaugurer le combat entre l'anti-Christ et Jésus à la bataille de l'Armageddon »¹. Toutefois, peu de présidents ont autant fait appel à la religion ou à un programme religieux que George W. Bush, même si, fait intéressant, il n'y a pas eu d'entrevue d'investigation ou soutenue au cours de laquelle on lui aurait posé des questions détaillées et éclairées sur ses croyances religieuses. Par conséquent, nous savons peu de choses sur sa foi chrétienne qui ne soient pas biaisées par des hypothèses et des insinuations. Nous savons que le président Bush était « régénéré » lorsqu'il s'est abandonné à Jésus-Christ, mais malgré sa conversion, il s'est abstenu de se qualifier d'évangélique. Néanmoins à partir de ses accointances personnelles et politiques et de la rhétorique religieuse qu'il a utilisée dans bon nombre de ses discours publics, il est possible d'établir une preuve circonstancielle à l'appui de l'argument selon lequel il a contribué à un programme chrétien fondamentaliste qui a non seulement étiqueté, mais défini et perpétué, la guerre contre le terrorisme. Beaucoup d'observateurs réputés soutiennent que c'est ce qui est arrivé, mais dans le présent chapitre, mon objectif est beaucoup plus modeste : dans un pays qui tient à la séparation de l'Église et de l'État, comment le citoyen américain moyen peut-il être certain que les décisions de principe en matière de vie et de mort ne sont pas prises en fonction de convictions religieuses personnelles, lorsque le président a recours à une rhétorique religieuse chrétienne de droite pour illustrer sa compréhension des événements mondiaux et la façon dont les États-Unis doivent y réagir? Est-il réaliste (ou peut-être même juste) de s'attendre à ce que les convictions religieuses personnelles puissent être exclues de l'arène politique et, dans la négative, comment établir les freins et contreponds nécessaires pour faire en sorte que ces décisions en matière de vie et de mort (qui peuvent s'appliquer à d'autres populations que celle des États-Unis) traduisent le discernement politique, le jugement pondéré et la sagesse qu'elles exigent?

Le bien et le mal

Afin de saisir à quel point la religion et la politique étaient intimement liées pendant la présidence de George W. Bush, il est important de comprendre et de préciser les diverses religions qui peuvent l'avoir influencé et, par voie de conséquence, le processus politique américain. Les religions à examiner, en termes très généraux, sont l'évangélisme chrétien et le fondamentalisme chrétien, qui englobent la droite chrétienne. Il y a de nombreuses variantes de chacune de ces religions, mais les adeptes de chacune croient généralement qu'il y a un combat

entre le bien et le mal dans le monde. De plus, cette lutte, qui a lieu tous les jours dans le cœur de chaque chrétien et dans le monde, vise à vaincre Satan, à réaliser la rédemption des péchés et à connaître la vie éternelle avec Jésus-Christ.

Les chrétiens évangéliques, surtout ceux qui sont considérés comme plus fondamentalistes que les autres, chérissent de nombreuses croyances de ce genre, y compris l'idée selon laquelle « le gouvernement [américain] devrait protéger le patrimoine religieux, les États-Unis ont été fondés comme pays chrétien et il faut promouvoir la démocratie dans le monde entier »². Leur nombre aux États-Unis n'est pas négligeable, car « environ 40 p. 100 des Américains se considèrent comme des chrétiens évangéliques, et les sondages d'opinion indiquent régulièrement que le quart des Américains croient qu'ils vivent à la fin des temps »³. Lors de la première élection de George W. Bush, « environ 55 p. 100 des électeurs qui ont voté pour lui croyaient en l'Armageddon »⁴. Ces chrétiens évangéliques ont appuyé George W. Bush et, par la suite, la guerre contre le terrorisme, car « ils appuient la violence de l'État qui prévient ce qu'ils appellent le "mal" »⁵. De façon plus précise, « le conflit de l'État qui prévient le mal et propage la liberté est moralement nécessaire »⁶. Aucun de ces conflits ne vise la réalisation de la paix, qu'elle soit personnelle, régionale ou mondiale, cependant, parce que « seul Jésus au cours de sa deuxième venue peut apporter une paix véritable et permanente »⁷.

La terminologie utilisée pour décrire les enjeux est fondée sur deux grandes catégories de chrétiens de la fin des temps : les « dispensationalistes » et les « dominionistes »⁸. Les dispensationalistes « pensent que les véritables croyants seront « transportés » au ciel juste avant la guerre cataclysmique engagée entre les croyants « laissés derrière » et les forces de l'anti-Christ »⁹, tandis que les dominionistes croient que les États-Unis, en tant que pays chrétien, « joueront un rôle particulier représentant Dieu pendant les batailles finales »¹⁰. En outre, les dominionistes « s'emploient à construire (ou à "reconstruire") une théocratie américaine pour donner suite au plan prévu par Dieu pour la fin des temps »¹¹. Le problème, c'est que ces croyances se chevauchent énormément. D'autres complications surgissent lorsque les médias qualifient les idées apocalyptiques ou théocratiques d'« évangéliques », car ce ne sont pas tous les chrétiens évangéliques qui sont des chrétiens de la fin des temps. Ce ne sont pas tous les chrétiens évangéliques qui interprètent au pied de la lettre les Écritures et ce ne sont pas tous les chrétiens évangéliques qui préconisent le recours à la force militaire pour réaliser la parole de Dieu. « Les dominionistes » adoptent un certain nombre de doctrines comme la théologie dominioniste, le « royaume maintenant » et le reconstructionisme. Chaque doctrine est une forme de fondamentalisme et peut, moyennant justification, être considérée comme appartenant à la catégorie de l'extrémisme chrétien.

Les chrétiens fondamentalistes comme les dominionistes ou les reconstructionnistes croient que Jésus est la seule façon d'obtenir le salut, que le diable existe réellement, que la Bible est la parole de Dieu et que la béatitude, prédite dans les prophéties, se réalisera¹². De plus, les

SECTION 4.2

fondamentalistes religieux cultivent « des théologies de haine, de ressentiment et de vengeance » et, en fin de compte, « se battent et tuent... et tentent d'introduire le sacré dans le champ de la politique et des conflits nationaux »¹³. Au fond, les fondamentalistes « affichent le militantisme religieux au moyen duquel les “croyants soi-disant véritables” cherchent à freiner l'érosion de l'identité religieuse, à fortifier les frontières de la communauté religieuse et à créer des solutions de rechange viables aux comportements laïques »¹⁴.

La théologie dominioniste est dérivée de la Genèse de la Bible (1:26-31) dans laquelle Dieu accorde aux humains un pouvoir sur toute la création; les dominionistes visent donc à politiser la foi pour obtenir un pouvoir politique. Pour l'acquisition d'un pouvoir au moyen de l'exercice de l'influence, peu de moyens de communication sont plus efficaces que la télévision et la radio. Par conséquent, « les dominionistes contrôlent au moins six réseaux de télévision nationaux... et presque toutes les stations de radio religieuses, dont le nombre s'élève à plus de deux milles [aux États-Unis] »¹⁵. L'objectif ultime de ces croyants est soi-disant une société chrétienne répressive et théocratique où tous les ennemis de Dieu seront détruits¹⁶. Plus précisément, le mouvement est marqué par son engouement pour la violence apocalyptique et la force militaire, les dirigeants dominionistes favorisant la croyance dans une guerre sainte dans le monde entier¹⁷. Cette croyance enthousiaste dans le pouvoir purifiant de la violence apocalyptique empêche les croyants de voir les horreurs de la guerre et la souffrance, peut-être même l'annihilation de la race humaine, parce que, d'après leurs croyances, Dieu protège les chrétiens fidèles à mesure qu'ils éliminent les ennemis de Dieu¹⁸.

Si c'est possible, le reconstructionisme chrétien, l'autre forme de dominionisme qui a le plus d'influence, est encore plus extrême. Par exemple, alors que la théologie dominioniste vise l'accession des chrétiens fondamentalistes à l'ensemble du gouvernement américain, les reconstructionnistes « visent rien de moins que la refonte complète de la société, qui serait fondée sur la loi de l'Ancien Testament dans ses moindres détails et suivrait le modèle de l'ancien Israël, pays axé sur Dieu »¹⁹. Les reconstructionnistes sont les plus fondamentalistes des fondamentalistes; ils exigent « que tous les aspects de la vie humaine soient assujettis à la loi de Dieu et que tous les non-chrétiens soient considérés comme méchants et éliminés »²⁰. En ce qui concerne la guerre contre le terrorisme, les reconstructionnistes croient que « la fonction [du gouvernement américain] doit se limiter à “punir et à empêcher le mal” »²¹.

L'importance du mouvement dominioniste après le 11 septembre 2001, surtout la variante reconstructionniste, ne résidait pas dans le nombre de ses adeptes, mais dans la puissance de ses idées et son acceptation étonnamment rapide par le public²². Beaucoup de chrétiens évangéliques et d'autres personnes de la droite chrétienne, y compris George W. Bush, cependant, ne savaient probablement pas qu'ils perpétuaient les croyances dominionistes dans leurs réponses publiques aux attentats du 11 septembre et par la suite. Néanmoins, nous devons faire face à un problème inquiétant : toute hypothèse selon laquelle Bush et d'autres personnes n'ont

pas compris ou ne voulaient pas dire ce qu'ils ont dit nous oblige à croire que si une chose ressemble à un canard et cancale comme un canard, c'est autre chose qu'un canard.

Qui se ressemble s'assemble

Afin de comprendre l'homme de foi qu'est George W. Bush, comment il a exprimé sa foi dans ses discours et l'influence que sa foi a pu avoir sur la guerre contre le terrorisme, il est utile d'identifier les personnes qui l'ont influencé pendant sa présidence – plus précisément, les personnes, y compris son cercle restreint à la Maison-Blanche, qui étaient profondément religieuses ou liées à la droite religieuse. En outre, les nominations politiques de George W. Bush et ses relations avec des leaders de la droite chrétienne pourraient être considérées comme la décision de laisser les dominionistes infiltrer le gouvernement américain. Cela a été considéré comme conforme au programme reconstructionniste visant à agir de manière stratégique et furtivement afin de transformer l'ensemble du gouvernement et de la société en territoire chrétien²³.

Le télévangéliste Billy Graham a fait connaître le message de la Bible à George W. Bush en 1985 et l'a aidé à emprunter le chemin du salut. Le président Bush a déclaré que « le révérend Graham a planté une graine de moutarde dans mon âme... Il m'a ouvert un chemin que j'ai suivi... il marquerait le début de mon nouvel engagement à Jésus-Christ »²⁴. À titre d'homme politique « régénéré », George W. Bush a cultivé ses relations avec des ministres clés de la communauté des télévangélistes, comme Pat Robertson et d'autres activistes de la droite chrétienne et il « a refusé de condamner la diabolisation croissante de l'islam par les dirigeants de la droite chrétienne... [de sorte que] le silence de M. Bush [était] assourdissant »²⁵.

George W. Bush n'a pas tenu de conférence de presse ou donné d'entrevue pour réfuter les commentaires extrémistes de chrétiens évangéliques réputés auprès desquels il a pu demander des conseils et il n'a pas discuté publiquement de l'Armageddon, de la prophétie et de la relation de ces concepts avec son programme politique. Il a cependant demandé au révérend Jack Hayford, un adepte du reconstructionnisme ou du dominionisme, de donner la bénédiction au cours du 54^e service de prières inaugural²⁶. De surcroît, le révérend Anthony Evans, « un ami et confident à qui Bush a souvent demandé des conseils spirituels » et qui écrit des livres sur les prophéties à titre de théologie dominioniste, était un conférencier principal au dîner de prière du président Bush qui a eu lieu à Washington en 2001²⁷. Nous devons nous demander si l'influence de ces personnes a amené le président Bush à affirmer [commentaire retiré par la suite] que la guerre contre le terrorisme était une « croisade »²⁸. En fait, « [George W. Bush] était si proche des dirigeants protestants évangéliques et fondamentalistes de 2000 à 2002... qu'on a laissé entendre qu'il avait pratiquement remplacé l'évangéliste Pat Robertson comme dirigeant de la droite religieuse aux États-Unis »²⁹.

Nous continuons de nous demander ce qui a été dit derrière les portes closes de l'administration Bush lorsque des membres comme l'ex-secrétaire à la Justice, John Ashcroft, ont déclaré que

toutes les « personnes civilisées – musulmans, chrétiens et juifs – comprennent que la source de la liberté et de la dignité humaine est le Créateur » et que [les États-Unis] « défendront Sa création »³⁰. Se faisant l'écho de l'idéologie des dominionistes, le sous-secrétaire adjoint des renseignements de sécurité à la Défense, le lieutenant-général William Boykin a affirmé que « l'ennemi n'est pas un ennemi physique. L'ennemi est un ennemi spirituel. Il s'appelle la principauté des ténèbres. Nous... sommes engagés dans une guerre spirituelle, et non une guerre physique »³¹. Même s'il ne s'agit peut-être rien de plus qu'un choix de mots, dans les discours du président rédigés par le rédacteur Mark Gerson (un chrétien évangélique), les termes comme « tempête » font penser à la voix de Dieu exprimée dans le *livre de Job* et le *livre d'Ézéchiel*; l'« œuvre de miséricorde » a trait aux sept œuvres de miséricorde du catholicisme, et les expressions comme « sain et sauf » et « pouvoir miraculeux » proviennent des cantiques³². En prononçant l'expression célèbre « axe du mal »³³, le président Bush a eu recours à un langage puissant qui l'assurait d'enflammer le peuple américain : « L'expression associait Saddam Hussein au nazisme (*axe*), incarnation moderne de l'horreur pour les juifs, et à Satan (*mal*), l'incarnation ancienne de l'horreur pour les chrétiens »³⁴.

La marche en avant des soldats chrétiens : les États-Unis face au mal

Dans son discours inaugural de janvier 2001, George W. Bush a fait état de l'appel que lui a lancé Dieu et aux États-Unis pour qu'ils dirigent le monde dans la lutte apocalyptique entre les forces du bien et du mal³⁵. Il n'a pas hésité à parler des « origines sacrées » ou de l'« appel sacré » des États-Unis. De même, beaucoup de discours du président Bush se terminaient par l'expression « que Dieu bénisse les États-Unis », mais, le 7 octobre 2001, son discours à la nation s'est terminé par l'expression « puisse Dieu continuer de bénir les États-Unis », qui laisse entendre que le président Bush et les rédacteurs de ses discours « ont songé sérieusement à l'expression et décidé de réaffirmer clairement la notion selon laquelle les États-Unis ont bénéficié de la faveur divine tout au long de leur histoire. [Les mots] ont donné de nouveau l'assurance suffisante que la politique américaine est enracinée dans une foi si profonde qu'il est inutile de la crier sur les toits »³⁶. Étant donné l'idée que les États-Unis se sont vu conférer par Dieu le mandat d'apporter le cadeau céleste de la liberté à tous les peuples du monde³⁷, il n'est pas difficile de soutenir que le président Bush croyait que le gouvernement des États-Unis était l'instrument de Dieu à qui incombait la responsabilité de propager la liberté et la démocratie dans le monde entier. Dans son premier discours inaugural, George W. Bush a déclaré :

Nous lutterons contre les armes de destruction massive pour épargner de nouvelles horreurs au cours du nouveau siècle. Les ennemis de la liberté et de notre pays ne doivent pas s'y méprendre : les États-Unis restent engagés sur le plan mondial par choix et pour des raisons historiques en établissant un équilibre des forces qui favorise la liberté.

Le président Bush a poursuivi en disant « et à tous les pays, nous parlerons des valeurs qui ont présidé à la naissance de notre pays ». Quel que soit le combat, pour le président Bush,

les États-Unis prospéreront parce que « c'est l'ange de Dieu qui protège contre la tempête »³⁸. L'ex-président « croyait que la Providence lui avait confié la tâche difficile de délivrer les États-Unis des forces sataniques du mal, comme s'il était, lui-même, l'incarnation de la volonté générale et de l'esprit pur du peuple américain »³⁹.

Il n'y a pas de place pour le compromis dans la bataille cataclysmique entre le bien et le mal; George W. Bush a rappelé au monde cette réalité le 7 octobre 2001 lorsqu'il a déclaré « qu'il n'y a pas de terrain neutre...et que tous les pays ont un choix à faire dans ce conflit »⁴⁰. Le président Bush croyait qu'il luttait pour la bonté dans le conflit, mais son principal opposant à ce moment-là avait des idées semblables. Oussama Ben Laden a dit au monde après les attentats du 11 septembre 2001 que « ces événements avaient divisé le monde en deux camps, le camp des fidèles et le camp des infidèles. Puisse Dieu nous protéger... contre [les infidèles] »⁴¹. Le langage utilisé par Ben Laden pour justifier la violence révèle d'importantes ressemblances avec le langage utilisé par George W. Bush. Les deux hommes ont parlé du concept d'un conflit tragique dans lequel « les fils de la lumière affrontent les fils des ténèbres »⁴². Afin d'accélérer la suprématie de Dieu et d'éradiquer le mal dans le monde, il faut que les fidèles du mouvement fondamentaliste chrétien touchés par le conflit créent les conditions propices à la deuxième venue de Jésus-Christ. Le président Bush aurait déclaré : « Dieu m'a dit de frapper Al-Qaïda, et je l'ai fait, puis il m'a demandé de frapper Saddam [Husseïn], et je l'ai fait; maintenant je suis déterminé à résoudre le problème du Moyen-Orient »⁴³. Malgré le retentissement international de cette remarque qu'aurait formulée George W. Bush, il ne l'a jamais nuancée ou niée. Cette observation donne l'impression troublante que George W. Bush a engagé son pays dans deux guerres, qui coûtent encore la vie à des soldats américains et des milliards de dollars sur la foi d'une entité transcendante.

George W. Bush a rappelé à maintes reprises au peuple américain et au monde la participation de Dieu à la guerre contre la terreur. Par exemple, le 11 septembre 2002, il a déclaré que « l'idéal des États-Unis est l'espoir de toute l'humanité » et « que l'espoir éclaire encore notre chemin. La lumière brille dans les ténèbres. Et les ténèbres ne l'ont pas annihilée »⁴⁴. Le concept des « États-Unis » a peut-être remplacé le concept de « Dieu », mais les termes ont gardé un caractère biblique⁴⁵. Lorsque le président Bush a déclaré la fin des combats en Iraq, il a rendu hommage aux Américains décédés qui « sont morts après avoir combattu un grand fléau »⁴⁶ et à ceux qui vivent et luttent pour propager la parole de Dieu. Il a associé la parole de Dieu à la démocratie lorsqu'il a dit au personnel militaire américain « partout où vous allez, vous transmettez un message d'espoir... Conformément aux paroles du prophète Isaïe, 'faites sortir de sa prison le captif assis dans les ténèbres' »⁴⁷. Même si George W. Bush était commandant des forces militaires américaines et, en tant que président, chef d'une institution laïque, ses paroles faisaient penser à celles d'un prédicateur du haut de sa chaire, d'autant plus qu'il faisait continuellement allusion à la prière.

George W. Bush croyait dans le pouvoir de la prière et entreprenait chaque journée, quel que soit l'endroit, par une séance de prières. En ce qui concerne la guerre contre le terrorisme et après les attentats du 11 septembre 2001, il est intéressant de noter que le président Bush a assisté à un office religieux à la cathédrale nationale de Washington où il a précisé qu'il libérerait le monde du mal. Au cours de cet office, George W. Bush a déclaré :

J'aimerais que les Américains... prient pour que Dieu protège notre pays et notre population ... qu'ils prient pour qu'il y ait un bouclier de protection afin que, si les méchants essaient de nous attaquer encore, nous ayons fait tout notre possible et qu'il y ait un bouclier spirituel qui protège le pays⁴⁸.

À ses yeux, ses paroles étaient « moins une allocution tournée vers la guerre qu'une manifestation religieuse », cependant, il a déclaré qu'il a envisagé son discours « comme une occasion ... d'aider à réconforter..., pensant qu'il était important pour la nation de prier ..., c'était réellement une prière. J'ai pensé que la nation éprouvait le besoin de se mettre en prière »⁴⁹. Cette croyance dans le pouvoir de la prière ainsi que le fait que George W. Bush lisait la Bible tous les jours, demandait conseil à Dieu et recevait ses conseils en tant que président et souscrivait jusqu'à un certain point à la théologie apocalyptique confirme de manière troublante le bien-fondé de l'accusation selon laquelle le président Bush et son administration constituaient une « menace évangélique »⁵⁰.

Que Dieu bénisse les États-Unis ?

Il est difficile de ne pas voir pourquoi les gens ont conclu que George W. Bush se considérait comme un agent de Dieu, qui dirigeait le peuple choisi de Dieu au moment où il a sauvé le monde du mal. Comme il utilisait sans cesse un « langage à connotation biblique au sujet du bien et du mal, on pouvait presque entendre les paroles de Daniel et de Jérémie »⁵¹. Son désir de sauver le monde du mal par « l'exportation de la mort et de la violence aux quatre coins du monde pour défendre son grand pays » a été qualifié de rêve grandiose comparable au grand dessein de Dieu⁵². Ce n'est pas surprenant, car « il est évident que le rôle de Bush comme homme politique, président et commandant en chef était fondé sur ... la foi »⁵³. Si George W. Bush avait été un citoyen américain moyen exerçant son droit à la liberté de religion et d'expression, le monde n'aurait couru aucun risque. Toutefois, étant donné qu'il était le dirigeant du pays le plus puissant de la planète, sa croyance personnelle selon laquelle il était choisi par Dieu pour combattre le mal sans compromis mène à la possibilité plus effrayante de l'application de plans visant à créer un Armageddon en fonction de conditions autres que celles prévues par Dieu, ce que des chrétiens plus raisonnables pourraient reconnaître.

Bien que la rhétorique religieuse ne soit rien de nouveau dans le domaine de la politique américaine, que George W. Bush ait voulu représenter les idées de la droite chrétienne évangélique – même dominionistes – n'a rien à voir en un sens avec les problèmes plus importants

que ce langage religieux a posés pour la paix et la sécurité mondiales. À titre de président, il a essayé de persuader le peuple américain que les forces militaires des États-Unis bénéficiaient de la faveur divine et que leurs actions dans le monde étaient approuvées par Dieu, et il a à tout le moins associé la politique étrangère américaine à des idées et à des concepts chrétiens. Qu'il ait ou non alimenté la croisade aux États-Unis contre l'islam, il a au moins fourni dans son langage des munitions à ceux qui s'opposaient aux États-Unis à son utilisation pour appuyer leurs propres versions du jihad. Soutenir qu'on est l'instrument de la colère divine contre les méchants du monde, qu'on est chargé de construire le royaume des cieux sur la Terre ou être considéré comme préparant la bataille apocalyptique finale équivaut à une interprétation cosmique des événements en cours qui fait littéralement perdre le sens des proportions et rend une situation instable encore plus dangereuse pour tous. Peut-être que cela démontre qu'aucun président n'est qu'un particulier lorsqu'il se présente devant les microphones et qu'il doit (ainsi que les rédacteurs de ses discours) en tenir compte avec soin avant qu'il soit trop tard pour modifier les termes utilisés.

Lectures suggérées

- ARMSTRONG, KAREN. *Le combat pour Dieu : une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman, 1492-2001*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- BARKEN, MICHAEL. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997.
- HEDGES, CHRIS. *American Fascists: The Christian Right and the War on America*, New York, Free Press, 2006.
- JOHNSON, JAMES. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Pennsylvania State University Press, 2005.
- JUERGENSMEYER, MARK. *Au nom de dieu, ils tuent! : chrétiens, juifs, ou musulmans, ils revendiquent la violence*, Paris, Éditions Autrement Frontières, 2003.
- KAPLAN, ESTHER. *With God On Their Side: How Christian Fundamentalists Trampled Science, Policy, and Democracy in George W. Bush's White House*, New York, The New Press, 2004.
- LINCOLN, BRUCE. *Holy Terrors: Thinking About Religion after September 11*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- NEIWERT, DAVID. *In God's Country: The Patriot Movement and the Pacific Northwest*, Washington, Washington State University Press, 1999.

SECTION 4.2

NORTHCOTT, MICHAEL. *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion & American Empire*, London, SCM Press, 2007.

PHILLIPS, KEVIN. *American Dynasty: Aristocracy, Fortune, and the Politics of Deceit in the House of Bush*, New York, Penguin Books, 2004.

URBAN, HUGH B. *The Secrets of the Kingdom: Religion and Concealment in the Bush Administration*, New York, Rowman & Littlefield, 2007.

WELLMAN, JAMES K. (dir.). *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*, New York, Rowman and Littlefield, 2007.

WOODWARD, BOB. *Bush s'en va-t-en guerre*, Paris, Denoël, 2003.

Notes

1 James K. Wellman, « Is War Normal for American Evangelical Religion? » sous la direction de James K. Wellman, *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*, New York, Rowman and Littlefield, 2007, p. 200.

2 Wellman, p. 197.

3 Michael Northcott, *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion & American Empire*, Londres, SCM Press, 2007, p. 9.

4 Kevin Phillips, *American Dynasty: Aristocracy, Fortune, and the Politics of Deceit in the House of Bush*, New York, Penguin Books, 2004, p. 242.

5 Wellman, p. 197.

6 Ibid., p. 206.

7 Ibid.

8 J. P. Briggs et Thomas D. Williams, *Bush, Mideast Wars and End-Time Prophecy*, Truthout, 29 juin 2007, disponible à <<http://www.truthout.org>>.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Phillips, p. 217; 221.

13 Karen Armstrong, *Le combat pour Dieu : une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman, 1492-2001*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 14 et 551.

14 Phillips, p. 212.

15 Chris Hedges, *American Fascists: The Christian Right and the War on America*, New York, Free Press, 2006, p. 10.

16 Rousas John Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, Denver, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1973. Cette publication est le document de référence indispensable des dominionistes lorsqu'on examine la parole de Dieu.

17 Hedges, p. 28-29,

18 Ibid., p. 35-36.

19 Hugh B. Urban, *The Secrets of the Kingdom: Religion and Concealment in the Bush Administration*, New York, Rowman & Littlefield, 2007, p. 36.

- 20 Rushdoony, p. 725.
- 21 Urban, p. 39. Urban a cité Rushdoony, R. J., *supra*.
- 22 J. Beard, *Notes on Reconstructionism: Roots of a New « Christian » Inquisition?*, disponible à <<http://www.rapidnet.com>>.
- 23 Urban, p. 40.
- 24 George W. Bush, *Avec l'aide de Dieu*, Paris, Éditions O. Jacob, 2000, p. 185-186.
- 25 Esther Kaplan, *With God On Their Side: How Christian Fundamentalists Trampled Science, Policy, and Democracy in George W. Bush's White House*, New York, The New Press, 2004, p. 16-17.
- 26 Phillips, p. 232.
- 27 Ibid.
- 28 Bob Woodward, *Bush s'en va-t-en-guerre*, Paris, Denoël, 2003, p.114.
- 29 Phillips, p. 224. En décembre 2001, Pat Robertson a démissionné de son poste de président de la Coalition chrétienne.
- 30 Observations formulées aux télédifuseurs chrétiens en 2002 et figurant dans l'article de Peter McLaren « George Bush, Apocalypse Sometime Soon, and the American Imperium », *Cultural Studies - Critical Methodologies*, vol. 2, n° 3, 2002, p. 331.
- 31 Cité dans Kaplan, p. 21.
- 32 Phillips, p. 225.
- 33 George W. Bush, discours sur l'état de l'Union, Washington (D.C.), 29 janvier 2002.
- 34 Kaplan, p. 12-13.
- 35 Northcott, p. 3.
- 36 Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking About Religion after September 11*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 30.
- 37 George W. Bush, observations du président au déjeuner de prières pour la National Religious Broadcasters Convention, Nashville (Tennessee), 10 février 2003.
- 38 Northcott, p. 177-179.
- 39 McLaren, p. 327.
- 40 George W. Bush, discours à la nation, Washington (D.C.), 7 octobre 2001.
- 41 Lincoln, p. 20.
- 42 Ibid., p. 20.
- 43 Déclaration du président de l'autorité palestinienne Abu Mazen citant le président George W. Bush après leur réunion à Aqaba, parue dans *The Haaretz Reporter* et figurant dans *George W. Bush Said What?!*, Humanist Society of Gainesville, 2002, disponible à <<http://www.gainesvillehumanist.org>>.
- 44 Cité dans Kaplan, p. 18.
- 45 Ibid., p. 18. En particulier, l'Évangile selon Jean.
- 46 George W. Bush, annonce de la fin des principales opérations de combat en Iraq, U.S.S. Abraham Lincoln, 1^{er} mai 2003.
- 47 Kaplan, p. 19.
- 48 *Bush s'en va-t-en-guerre*, p. 86-88.
- 49 Ibid. M. Woodward, qui assistait à l'office religieux en compagnie d'un large éventail de dirigeants religieux et de membres de la classe politique, y compris les ex-présidents Bill Clinton et Jimmy Carter, a fait remarquer qu'à la fin de l'office, tous se sont levés et ont entonné *The Battle Hymn of the Republic*. Le symbolisme du chant et l'endroit où il a été entonné sont évidents.

SECTION 4.2

- 50 Leo P. Ribuffo, « George W. Bush and the Latest Evangelical Menace », *Dissent*, vol. 53, n° 4, 2006, p. 42-49.
- 51 Phillips, p. 5.
- 52 Woodward, p. 67 et 330.
- 53 *Ibid.*, p. 342.

SECTION 5
RELIGION ET GUERRE
AU XXI^E SIÈCLE

TECHNOLOGIE, RELIGION ET SÉCURITÉ HUMAINE AU XXI^E SIÈCLE

Peter H. Denton

La sécurité humaine est manifestement l'une des questions les plus incontestables et les plus inquiétantes de notre époque. Quelle que soit la façon d'interpréter ou de concevoir la sécurité humaine, dans la culture scientifique occidentale, la tendance à l'ère de la mondialisation consiste à utiliser les moyens technologiques afin de maintenir la sécurité ou du moins de réduire au minimum l'insécurité. En outre, dans un environnement postérieur au 11 septembre 2001, la religion – toutes les religions et non uniquement l'islam – semble être considérée comme une force négative ou déstabilisante¹.

Je soutiens cependant qu'en réalité l'inverse est plus exact : nous ne réussissons jamais à augmenter la sécurité humaine au XXI^e siècle à l'aide de moyens technologiques seulement. De plus, le recours sans réserve à la technologie (et la marginalisation de la religion) risque plus de diminuer cette sécurité. Seule une meilleure compréhension de notre propre technologie et la volonté de reconnaître les croyances religieuses actuelles et d'en tenir compte dans le contexte de la sécurité humaine à l'échelle mondiale permettront de rendre à l'avenir le XXI^e siècle moins sanglant qu'il ne l'a été jusqu'à maintenant.

J'ai tiré ces conclusions à partir de deux incidents dans un cours que j'ai donné sur la technologie et la conduite de la guerre au personnel militaire qui a participé au Programme d'études militaires des Forces canadiennes en 2003. Pour le premier incident, afin de démontrer la nature des systèmes technologiques et leur fragilité, j'ai mis la classe au défi de participer à un exercice de contre-terrorisme. Le maire Glen Murray avait menacé d'annexer les municipalités voisines, comme St. Andrews, à la ville de Winnipeg afin qu'elles paient leur part des installations de la ville qu'elles utilisaient. Je suis devenu immédiatement un membre du Front de libération de St. Andrews et je leur ai dit qu'en échange de 50 \$ et d'une visite au Home Hardware, je terroriserais la ville – je ne ferais de mal à personne, mais cela pourrait arriver – et je les ai mis au défi de m'arrêter. Les sourires confiants des spécialistes ont disparu lorsqu'ils ont constaté que je ne cessais de frapper et de m'en tirer. À la fin de notre séance, le groupe était plus calme; j'ai alors fait remarquer que je n'avais pas de formation technique particulière, seulement une connaissance des façons dont les systèmes technologiques interagissaient.

Pour le deuxième incident, quelques semaines plus tard, après l'invasion de l'Iraq, je faisais valoir mon point de vue, selon lequel le Moyen-Orient serait plus dangereux sans Saddam Hussein et que l'invasion de l'Iraq par la coalition américaine constituait une grave erreur, lorsqu'un étudiant a réagi. Il a déchargé sa colère pendant plusieurs minutes sur les extrémistes religieux,

SECTION 5.1

sur le fait qu'ils ne se souciaient pas des personnes tuées, qu'ils constituaient une menace pour tout ce qui était bon et correct, que les personnes raisonnables n'avaient pas le droit d'exister dans leur monde et que nous devions nous occuper d'eux. Il a fini par se calmer et est devenu blême après s'être rendu compte de son comportement excessif. Les autres étudiants attendaient ma réponse, et ils n'en croyaient pas leurs oreilles lorsque j'ai d'abord dit avec calme, « tu as absolument raison. Je souscris à tout ce que tu as dit ». Puis, au milieu de la stupéfaction, j'ai prononcé ma phrase-choc : « bien entendu, il y a aussi le problème de savoir quoi faire avec les extrémistes *musulmans* ». D'après leurs visages, je constatais que personne n'avait songé au fait que dans le conflit en Iraq, comme dans tous les conflits où la religion joue un rôle, il y a des fanatiques de toute allégeance des deux côtés qui sont également une menace pour nous tous. Dans le cas du premier incident, il s'agit de savoir dans quelle mesure nous pouvons planifier et agir de manière à assurer notre sécurité. Dans le cas du deuxième incident, la question concerne le rôle que la croyance, en particulier la croyance religieuse, joue dans notre vision du monde et notre réponse à ses problèmes. Qu'il s'agisse des outils des systèmes technologiques ou des processus qui emploient ces outils, la réalité troublante, c'est que plus nous observons de près le fonctionnement de ces systèmes, moins nous sommes susceptibles de nous sentir en sécurité.

Je me souviens d'avoir fait visiter à une classe d'étudiants en histoire de l'Université de Winnipeg le laboratoire de virologie fédéral à Winnipeg et de les avoir aidés à surmonter leur consternation après qu'ils eurent constaté le niveau de sécurité inadéquat du laboratoire. Immédiatement après le 11 septembre 2001, nous n'étions pas rassurés de constater qu'on y avait renforcé la sécurité en postant sur le toit un gardien de sécurité muni d'une paire de jumelles.

Nous aimerions nous sentir en sécurité, par exemple, lorsque nous voyageons en avion; il est peut-être plus sécuritaire de le faire par suite des mesures prises dans les aéroports, mais les inconvénients sont certainement plus nombreux. Pourtant, toutes les fois que je voyage en avion, je ne peux pas m'empêcher de trouver des façons de mettre fin au vol moi-même, sachant que je n'ai aucune formation ou aucun outil spécial et qu'il serait impossible de m'arrêter. Je dois conclure que c'est le fait de donner l'impression de faire quelque chose et le sentiment de sécurité qui en résulte qui importent le plus.

C'est peut-être la raison pour laquelle le 11 septembre 2001 a été un tel choc pour l'esprit nord-américain – non pas que les tactiques ou les cibles étaient une surprise, mais c'était la façon dont l'illusion de la sécurité a été dissipée, encore et encore, et en couleurs, qui nous a tant impressionnés. Nous pouvions comparer la situation à la protection civile ou à la santé publique – ces services ne donnent pas nécessairement de bons résultats en cas de problème grave, mais grâce à leurs interventions, nous nous sentons plus en sécurité, pourvu que nous n'examinions pas trop attentivement les systèmes utilisés. Par conséquent, ce qui est ironique, c'est que lorsque nous parlons de sécurité, il s'agit en réalité du domaine de la croyance. Nous

croyons ce qu'on nous dit; nous croyons que les mesures prises nous garderont en sécurité ou en santé; nous croyons les déclarations des responsables, et nous faisons peu d'efforts pour examiner la véracité des allégations formulées. Même lorsqu'il y a des enquêtes et que des lacunes sont exposées, nous continuons de croire que les « choses seront différentes » lorsqu'un contretemps se produira.

Les déclarations au sujet de la sécurité sont généralement exprimées en langage scientifique. Nous vivons dans une culture où la croyance populaire dans la science et la technologie occidentales semble, en général, plus simpliste et naïve que dans tout ensemble équivalent des croyances religieuses. Si l'on nous dit que la situation est maîtrisée, que nous pulvérisons des produits chimiques sur les moustiques pour lutter contre le virus du Nil occidental, que nous avons un plan d'urgence pour lutter contre une épidémie de grippe ou qu'il y a une preuve incontestable d'armes de destruction massive en Iraq, la plupart des gens le croient.

À distance, selon la chanson, la situation semble stable, raisonnable et digne de confiance, mais dès que nos points de vue et nos croyances sont examinés minutieusement à la lumière des événements ou que les contextes sont déconstruits, nous sommes consternés de constater que le sentiment de sécurité disparaît en même temps que les prédictions confiantes au sujet de ce qui se produira. Nous pouvons formuler nos prédictions selon le langage probabiliste ou nous camoufler derrière des statistiques, mais il y a rarement un jour où la nature ne rend pas d'une façon ou d'une autre les mesures humaines futiles face aux forces que nous ne pouvons ni prévoir, ni maîtriser. Cependant, comme les prévisions météorologiques, tant qu'on peut prévoir après le fait pourquoi on a tort, les gens continuent de croire dans les prévisions, quel que soit le nombre de fois où elles sont incorrectes. La solution de rechange – c.-à-d. que nous ne pouvons ni prédire ni maîtriser la situation malgré les outils technologiques dont nous disposons – est trop effrayante dans ses conséquences pour que nous l'acceptions.

Après tout, s'il y a une caractéristique de la science et de la technologie occidentales que nous célébrons, c'est la prévisibilité; au moyen de la même méthode et des mêmes matériaux, nous obtenons la même réponse ou le même résultat, chaque fois. On pourrait facilement soutenir que la seule raison pour laquelle nos systèmes continuent de fonctionner malgré leurs lacunes évidentes, c'est parce que nous vivons dans ce qu'Ursula Franklin a appelé la culture du respect des règles. Les voyages en avion ne sont possibles que parce que la grande majorité des gens, non seulement dans les sociétés occidentales, mais aussi dans le monde, veulent arriver à destination et observent tous les règlements, quel que soit leur degré d'inutilité. Nous n'examinons pas trop les raisons pour lesquelles ils s'y conforment, cependant; ce pourrait être par habitude ou à cause de leur bon caractère, mais la raison tient peut-être aussi au fait que la majorité des gens croient simplement qu'il est mal de provoquer l'écrasement des avions de ligne, en particulier lorsqu'ils sont à bord. Par conséquent, la sécurité générale dépend plus de la bonne volonté de la population que de la coercition ou de tout genre d'intervention technologique. Dès que

SECTION 5.1

la population décide de ne pas coopérer, refuse de croire ou change ses croyances, le système se désintègre.

La sécurité dans une société connectée ou branchée dépend donc surtout du respect des règles par tous les participants. Quiconque utilise un ordinateur, par exemple, apprend ou est forcé d'apprendre à respecter les règles afin d'utiliser la technologie. Pour entrer en communication, nous devons inscrire le bon mot de passe; afin d'exécuter un programme, nous devons l'installer d'une certaine façon et, si nous oublions les mises à jour ou une foule d'activités de soutien connexes, nous sommes harcelés à répétition jusqu'à ce que nous nous conformions. Que nous ayons besoin de ces choses ou que nous les voulions est de plus en plus sans importance, car les décisions sont prises par les fabricants, et non par les usagers. En fait, nous renonçons à notre autonomie, non seulement sur le plan du choix (qui est une plainte de longue date), mais aussi de l'autonomie qui résulte du fait de connaître et de comprendre les choix que nous pourrions faire et la raison de les faire.

En tant que citoyens d'une société scientifique et technologique occidentale à l'ère de la mondialisation, nous en sommes venus à vivre dans une culture non seulement du respect des règles, par conséquent, mais aussi de la capitulation, où pour obtenir quelque chose de nouveau, nous devons renoncer à ce qui est vieux, de préférence sans trop nous demander si notre capitulation est une bonne idée. Comme les systèmes technologiques et sociaux sont devenus de plus en plus interdépendants, cette culture de la capitulation signifie trois choses : premièrement, la perte des connaissances et des compétences acquises par les cultures pendant des milliers d'années; deuxièmement, l'abdication devant les responsabilités individuelles concernant les choix quotidiens que font les humains; troisièmement, l'exclusion des croyances religieuses de leur place traditionnelle dans la sphère sociale des sociétés qui ont accepté les paramètres épistémologiques de la science et de la technologie occidentales.

Commençons par le premier cas. L'une des tragédies vécues par les Autochtones dans les pensionnats au Canada a été la perte de leur langue et la perte de leur culture qui en a résulté. La langue et la culture sont étroitement liées, et encore plus dans le cas d'une culture orale, où les récits et leur signification sont transmis de génération en génération. Dans une culture orale, ces récits sont toujours à une génération près de l'extinction; il suffit qu'une génération néglige ses responsabilités culturelles ou se voie refuser de les assumer pour que la génération suivante perde la plus grande partie du patrimoine culturel accumulé pendant une période peut-être de milliers d'années. La perte de la langue ainsi que de la possibilité sociale et culturelle de transmettre les récits entraîne la perte définitive des connaissances.

Même si nous pouvons nous rendre compte maintenant de la tragédie des pensionnats, il semble que nous ne sachions pas encore ce qui est arrivé à de nombreuses familles et collectivités locales dans la société occidentale par suite de notre culture de la capitulation. En une

génération ou deux, nous avons perdu les compétences et les aptitudes, les récits et même les langues accumulées pendant de nombreuses générations, et nous ne remarquons ni ne déplorons leur perte, et nous prenons encore moins des mesures pour inverser la situation. Les connaissances cumulatives de milliers de générations ont été remplacées par les derniers résultats d'une recherche dans Google, produits par un algorithme épistémique mystérieux, et la langue de Shakespeare a été tronquée en un anglais mondialisé où il manque la moitié des voyelles. On pourrait dire que la civilisation telle que nous la connaissons est passée au mode MSN!

J'ai interrogé mes étudiants pendant vingt ans au sujet des connaissances et des compétences qui étaient courantes chez les générations de mes parents et grands-parents – comment fabriquer du pain, s'occuper d'un potager, préparer de la soupe à partir de zéro, traire une vache, allumer un feu, faire de la confiture, préparer des conserves de fruits et légumes. Il y a vingt ans, les résultats étaient inquiétants – moins de la moitié des étudiants pouvaient réaliser ou avaient déjà réalisé ces tâches. Aujourd'hui, le pourcentage est inférieur à 20 % et il diminue. Lorsque je dis à mes étudiants que mon père apprenait à atteler des bœufs pendant son enfance, et que j'ai travaillé dans un atelier de forgeron, ils sautent à des conclusions extravagantes au sujet de mon âge ou du sien, sans réellement saisir la rapidité des progrès technologiques survenus au cours du dernier siècle.

Nous regrettons l'extinction des espèces et nous nous inquiétons de la perte de la diversité génétique, mais nous avons déjà vécu l'extinction de la plus grande partie de ce que les humains ont appris, à la dure, et la perte de la diversité épistémique est beaucoup plus catastrophique que tout ce que la biosphère a encore à endurer. À mesure que la marée de la science et de la technologie occidentales déferle sur les connaissances et les compétences des autres cultures du monde, nous faisons face à la réalité selon laquelle même en comparaison de ce que nous avons reçu en échange de notre propre patrimoine culturel, l'entente qu'a conclue Ésaü pour obtenir un plat de lentilles ressemble à une bonne affaire. Si vous allez à une vente de charité, vous constaterez que des piles d'aiguilles à tricoter et de laine sont délaissées, des produits pour lesquels personne ne versera un cent, parce que les gens ne savent pas tricoter. Demandez à des jeunes de rédiger des instructions sur la façon de préparer de la soupe en boîte, comme je le fais dans certains de mes cours et ne soyez pas surpris de constater leur niveau d'incompétence en cuisine. Je peux imaginer les dégâts qu'ils causeraient dans une cuisine s'ils essayaient de préparer une soupe à partir de zéro!

La réponse que j'obtiens en réaction à ma critique comprend toujours d'une façon ou d'une autre le mot « progrès », le progrès vers le nouveau et le mieux exige la disparition de ce qui est vieux et périmé. On me dit que nous n'avons pas besoin de savoir tricoter parce qu'il y a maintenant des machines qui peuvent le faire pour nous. Les gens de notre société disent souvent qu'ils croient au progrès, mais comme je le demande à mes étudiants, quelle est votre unité de mesure? Il faut mesurer le progrès, et toute mesure nécessite un genre d'unité, un étalon. Lorsque nous

SECTION 5.1

examinons les répercussions de systèmes complets ou les prétendus progrès à la lumière des coûts du cycle de vie et de leurs conséquences environnementales et sociales, les affirmations confiantes que nous avons tendance à faire au sujet du progrès sont loin d'être convaincantes. Il est incontestable qu'il y a un changement, mais affirmer que beaucoup de changements constituent un progrès est une autre histoire. L'acceptation sans réserve de ces changements, et l'absence de toute préoccupation réelle au sujet de ce qui est perdu, résultent du deuxième élément de la culture de la capitulation, l'abdication de la responsabilité personnelle des choix que les individus font, tous les jours.

La plupart des gens conviendront qu'il y a des problèmes sociaux et environnementaux aujourd'hui. Trop peu, semble-t-il, reconnaissent que ces problèmes sont une conséquence des choix que nous faisons ou acceptent la responsabilité de faire des choix différents et meilleurs pour apporter une solution. Quelqu'un d'autre doit faire quelque chose; ils ne voient pas qu'ils peuvent faire réellement des choix; ils font des choix par habitude sans y penser ou ils imitent d'autres personnes qui n'y pensent pas non plus, et les excuses invoquées pour ne rien faire se multiplient comme une épidémie. Finalement, ils délèguent leur propre responsabilité à des organismes extérieurs, qu'il s'agisse du gouvernement ou de l'industrie, ou de toute autre personne qui semble être un candidat potentiel. La responsabilité individuelle est remplacée par une dépendance à l'égard des autres, souvent des organismes technologiques. Il y aura donc une réponse aux problèmes environnementaux dans la mesure où la science et la technologie pourront en donner une. L'image de l'ingénieur tout-puissant des années 50 fait encore partie de notre âme culturelle (tout comme les images héroïques du médecin et du scientifique); par conséquent, nous subissons les conséquences de nos mauvais choix, inconscients des dommages que nous causons parce que nous nous attendons à ce que quelqu'un, venu d'ailleurs, nous sauve à temps de la catastrophe.

Pendant les cours que j'ai donnés à mes étudiants sur les choix éthiques et après leur avoir lancé un défi au sujet de leur philosophie de la technologie et des valeurs qu'elle traduit, j'ai été impressionné par leurs réponses. Après avoir été confrontés aux choix qu'ils font, ils peuvent trouver des façons de faire des choix différents, avec des résultats différents et selon des principes différents, même si parfois ils le font à leur corps défendant. La réalité inquiétante à laquelle nous faisons face lorsque nous examinons de près les problèmes environnementaux, cependant, c'est que nous avons déjà toute la technologie dont nous avons besoin pour réussir à corriger ceux-ci. Nous n'avons pas besoin de plus de science ou d'une meilleure technologie; nous devons seulement avoir la conviction et la détermination nécessaires pour utiliser ce que nous avons déjà et prendre les mesures qui s'imposent. De même, les maux sociaux de notre société mondiale, qu'il s'agisse d'alimentation, d'eau, de soins de santé, de conflit ou de disparité économique, peuvent également être corrigés au moyen des outils dont nous disposons. Encore une fois, nous n'avons pas la conviction et la détermination nécessaires pour utiliser ce que nous avons déjà pour apporter des solutions.

Cela m'amène au troisième élément de la culture de la capitulation, par le chemin détourné de l'examen de la religion, thème que j'ai abordé en premier. Nous avons exclu les croyances religieuses de leur place traditionnelle dans la sphère sociale des collectivités qui ont accepté les paramètres épistémologiques de la science et de la technologie occidentales. Par conséquent, nous ne pouvons pas décider ce que nous savons ou ce que nous devrions faire parce que nous semblons incapables de discuter de nos croyances dans la sphère sociale. Il peut sembler exagéré de lier les questions de sécurité humaine et la nature troublante de la technologie sur laquelle nous comptons pour opposer la science et la religion, mais je vous demande un peu de patience.

Au cours des 125 dernières années, la séparation entre l'Église et l'État en Amérique du Nord a mené à l'établissement de lois, de structures et de systèmes d'éducation qui, pour la plupart, ont été considérés comme indépendants des influences de la religion chrétienne. L'hypothèse tacite, sinon explicite, bien entendu, est que ces influences étaient d'une certaine manière nocives, que la présence de la religion – en particulier la religion chrétienne – nuisait jusqu'à un certain point à l'avancement de la connaissance véritable, qui en est venue à être associée aux activités de la science. Je soutiendrais qu'à mesure que nous avons essayé de séparer le sacré du profane, toutefois, nous avons créé non seulement une fausse dichotomie qui n'est pas partagée par les autres cultures du monde, mais une dichotomie dangereuse dans le contexte de la société mondiale au XXI^e siècle. Le mythe de la laïcité, que nous associons à la méthode scientifique, le mythe fondateur de notre culture, remplit deux fonctions : premièrement, le remplacement de la croyance par les « faits » et, deuxièmement, la paralysie de toute fonction critique dans la société concernant l'évaluation et la validation des croyances.

Selon le mythe de la laïcité, il est non seulement possible de séparer les faits et les croyances, mais il est souhaitable, voire nécessaire, de le faire. Même s'il faudrait beaucoup de temps pour analyser cette dichotomie, il suffit de rappeler que d'après l'opinion générale, la science porte sur les faits, tandis que la religion porte sur les croyances. L'opinion générale veut que le caractère social de la connaissance provienne de la science et qu'un fait concernant la nature est un fait, quelle que soit la personne qui l'apprend, tandis que la religion concerne la croyance exprimée dans la vie et du point de vue des individus. Par conséquent la science assume le rôle du domaine social, tandis que la religion demeure dans le domaine personnel. Bertrand Russell a écrit que la religion personnelle peut survivre et même se développer à l'ère de la science, si elle demeure dans le domaine personnel.

Bien que cette illusion puisse être maintenue de loin, il est impossible de différencier à proximité la sphère sociale du domaine personnel. La religion personnelle de tout individu façonne et guide – et peut-être même détermine –, dans une mesure plus ou moins grande, ses actions dans la sphère publique. On peut le dire autant des activités de la science et de la technologie que de tout autre domaine de la culture occidentale. Dans *The Religion of Technology*, David Noble affirme que « la technologie moderne et la religion ont évolué

SECTION 5.1

ensemble et que, par conséquent, l'entreprise technologique a été et demeure imprégnée de la croyance religieuse », surtout aux États-Unis. Dans le cas du programme spatial, en particulier, il donne de multiples exemples des rôles de premier plan joués par les croyants dans la création et le fonctionnement de la NASA ainsi que des déclarations religieuses qu'ils ont faites pour interpréter leurs travaux et l'importance de ceux-ci. Il poursuit : « En plus des croyants qui professent leur religion et de ceux qui utilisent explicitement un langage religieux, il y a de nombreuses autres personnes pour qui la contrainte religieuse est en grande partie inconsciente, masquée par un vocabulaire sécularisé, mais néanmoins opérationnel »².

Dans le cas de nos établissements d'enseignement, l'ironie de notre époque veut que, même si les croyants dans la religion ont été isolés dans d'obscurs locaux des établissements, les croyants dans la science et la technologie bénéficient de facultés entières qui servent à raffermir leurs croyances et à accroître leurs connaissances et leurs compétences. Bien que les cours et les programmes classent les compétences et les connaissances qu'un diplômé en sciences ou en génie doit posséder, il y a peu de temps, d'espace ou de facultés consacrés à la remise en question des éléments fondamentaux de la foi scientifique. En toute justice, disons qu'on ne trouve pas dans un séminaire chrétien de cours consacrés à l'explication de la raison pour laquelle le christianisme est une fausse religion, et les établissements d'enseignement de n'importe quel groupe confessionnel ne s'emploient pas non plus à détourner le croyant de sa foi. Ce qui est différent, bien entendu, c'est la réaction indignée de ceux qui professent la foi scientifique, à titre de membres du corps professoral ou d'étudiants, c.-à-d. la notion selon laquelle ils s'efforcent de promouvoir la foi au lieu d'acquérir une connaissance véritable et utile de l'univers et de son mode de fonctionnement. Je suis régulièrement assailli avec une férocité normalement réservée aux hérétiques et aux apostats, et ma position n'est pas plus solide si je fais état de la ferveur religieuse avec laquelle mes opposants abordent le sujet.

Néanmoins, les diplômés en sciences ou en génie ne suivent à peu près aucun cours dans les domaines de la philosophie des sciences, de la sociologie des sciences, de l'anthropologie des sciences, de la philosophie de la technologie ou d'une foule d'autres domaines universitaires dans lesquels les axiomes fondamentaux de la science et de la technologie sont pris en considération. Ils ne sont probablement pas non plus mis au défi officiellement au sujet des conséquences éthiques, environnementales ou sociales de la science et de la technologie qu'ils ont appris à propager. Tout comme la croyance religieuse, la foi est une condition préalable à l'admission; la foi continue est une condition préalable à un rendement satisfaisant et l'on s'attend au maintien de la tradition religieuse chez ceux dont le zèle missionnaire les amène à répondre à l'appel qu'ils ont entendu. Examinez le langage du monde laïc et interrogez-vous, comme je le fais, au sujet de l'origine des concepts, des principes et des idées utilisés. Vous pourriez bien conclure, comme moi, que ceux-ci proviennent tous des traditions religieuses qui les ont engendrés, historiquement, et sont imprégnés à un niveau individuel des croyances religieuses personnelles des adeptes.

Malgré tout, nous continuons d'accepter le mythe de la société laïque, surtout en science et en technologie et d'exclure les croyances, en particulier les croyances religieuses, du domaine de l'utilité sociale. Même si l'exclusion de la croyance de la sphère publique – et la dénégation de sa force et de son efficacité – ne l'empêche pas d'entrer en ligne de compte, il est difficile d'utiliser des croyances constructives ou de se défendre contre les croyances destructrices pour obtenir le bien social commun. Au contraire, les croyances qui caractérisent en bien ou en mal notre société ont été reléguées à la clandestinité où elles demeurent camouflées ou non exprimées, même si elles sont néanmoins puissantes. Lorsque nous faisons des affirmations au sujet de la connaissance sociale et que nous nions la valeur ou le caractère social de la croyance, nous définissons la connaissance comme ce qui, à nos yeux, est utile, et la connaissance sociale comme ce qui est utile pour la société. Si cette connaissance se révèle inutile – comme les prévisions météorologiques – nous n'avons pas de raisons de maintenir son statut à titre de connaissance. Devant le dilemme épistémique consistant à déterminer s'il faut choisir la croyance ou rien du tout, il semble que nous acceptions de ne rien choisir et de continuer d'agir dans la sphère sociale sans avoir l'assurance que nos actions permettront d'atteindre un objectif significatif ou souhaitable.

Par conséquent, nous avons un double problème : la connaissance que nous tirons de la science et de la technologie occidentales n'est pas aussi utile qu'elle doit l'être, pour assurer notre avenir comme citoyens de la planète ou pour défendre cette sécurité contre les forces de la politique ou de la nature. Par ailleurs, par l'entremise du mythe de la laïcité, nous avons exclus de la sphère publique la valeur ou l'utilité sociale des croyances religieuses que nous avons, quel que soit leur degré de confusion, comme individus, ce qui nous empêche d'évaluer la validité de nos propres croyances ou de celles d'autres personnes ou sociétés.

Par conséquent, lorsque nous sommes confrontés à la récitation simple, énergique et souvent impitoyable des croyances d'extrémistes ou de fanatiques de toute allégeance, que leurs affirmations soient ponctuées ou non d'attentats à la bombe ou de leurs équivalents économiques et politiques, nous restons là sans pouvoir rien faire alors qu'ils prétendent être au-dessus de la mêlée dans les espaces de combat intellectuels, sociaux et culturels du XXI^e siècle. En tant que société scientifique et technologique, nous n'avons à peu près rien à dire en réponse à l'extrémisme parce que ce nous croyons à titre de société ou de culture a été exclu du débat public, et nous essayons plutôt de trouver quelque chose à faire.

Cela n'a pas toujours été le cas, comme je l'ai découvert en lisant la littérature intellectuelle populaire de la période séparant les deux guerres mondiales, l'entre-deux guerres, comme elle a été appelée. Après la Grande Guerre, qui devait mettre fin à toutes les guerres, qui a plutôt été la fin de la plupart des empires mondiaux, les hypothèses fondamentales de tous les systèmes de croyances, y compris les croyances religieuses, ont été profondément ébranlées. J'ai été intrigué par le nombre considérable d'écrits populaires, rédigés par des intellectuels et des personnes

SECTION 5.1

relativement peu connues, sur la nature de l'humanité, les problèmes de la société, l'avenir de la civilisation et le rôle que les valeurs et les croyances devaient jouer à l'aube du meilleur des mondes.

L'un de ces écrivains était Raymond Blaine Fosdick, frère du réputé prédicateur à la radio Harry Emerson Fosdick, un ami des Rockefellers. En 1928, il a publié une collection de discours de fin d'année universitaire et de remise des diplômes et de conférences prononcés sur divers thèmes, réunis sous le titre de *The Old Savage in the New Civilization*³. Son thème et le thème de bon nombre d'autres auteurs populaires, était que le développement moral n'avait pas évolué au même rythme que le développement technologique, que la science et la technologie avaient fourni de nouvelles armes dangereuses au même vieux sauvage et que, pour assurer la survie de la civilisation, le vieux sauvage devait devenir adulte. Il s'agit d'un livre réfléchi, et quatre-vingt ans plus tard, le commentaire de Fosdick s'applique encore aux enjeux auxquels notre société continue de faire face. L'aspect qui rend le livre intéressant, toutefois, est le rôle que joue Fosdick pour mettre ses idées en pratique. Premièrement en tant qu'administrateur, puis à titre de président de la Fondation Rockefeller de 1936 à 1948, Fosdick a contribué à modifier les priorités en matière de financement de la Fondation pour qu'elle soutienne les sciences sociales ou, comme on les appelait à l'époque, les sciences de l'homme, plutôt que les sciences exactes. Il semble que le vieux sauvage avait assez d'outils, mais qu'il devait acquérir plus de connaissances à son sujet et sur la façon de les utiliser. Ce virage a rendu possibles des progrès importants dans les nouveaux domaines de la sociologie et de l'anthropologie modernes, en particulier.

L'examen de ce qui a aussi été dit et fait pendant les années 20 et 30 mène de toute évidence à la conclusion que les personnes comme Raymond Fosdick ont échoué dans leurs tentatives. Pourtant, une fois la poussière retombée en 1945, leurs principes et leurs idées se sont retrouvées à de multiples endroits, allant des Nations Unies, à la Déclaration universelle des droits de l'homme, au Plan Marshall, au Tribunal militaire international de Nuremberg et dans les travaux de Lester Pearson et les activités de maintien de la paix pour lesquelles le Canada aimerait être reconnu. Le vieux sauvage continue de vivre dans la nouvelle civilisation, et même si les outils et les particularités peuvent avoir changé, les mêmes problèmes et préoccupations de base demeurent.

Alors que dans les années 20 et 30, il y avait de nombreuses réflexions religieuses et philosophiques sur ce que la nouvelle civilisation devait signifier et les croyances qu'elle devait incarner, cependant, il y a peu de débats publics de ce genre aujourd'hui. Le juste milieu a cédé le pas à la polarisation des débats. Alors que l'extrémisme islamique a tendance à faire la une des journaux aujourd'hui, l'extrémisme en général est bien vivant dans la rhétorique et les activités de nombreux autres individus et groupes. Pour revenir au deuxième incident dont j'ai fait état au début de la conférence, les extrémistes sont fanatiques dans leurs croyances, dont

certaines peuvent être religieuses, d'autres politiques et d'autres économiques, mais qui sont toutes de nature idéologique. (Que ces idéologies ne soient pas considérées comme religieuses est assez embarrassant, car elles tendent à présenter les mêmes caractéristiques psychologiques et sociologiques, mais extrêmes). En tant que société, nous sommes paralysés par les extrémistes parce que nous ne pouvons pas avoir une discussion raisonnable au sujet de ce que nous croyons. Nous songeons immédiatement plutôt à ce qu'il faut faire, en supposant que l'application de nos outils nous permettra de trouver la réponse dont nous avons besoin. Nous polarisons ainsi le pays pour décider s'il faut ou non ramener les troupes qui se trouvent en Afghanistan; nous utilisons les outils que sont une commission politique, un référendum ou une manifestation dans la rue. Nous ne transportons pas le débat dans l'arène publique à laquelle il appartient et nous nous demandons plutôt quelles devraient être nos responsabilités en tant que Canadiens lorsqu'il s'agit de résoudre les problèmes de notre monde.

Pourtant, il n'est pas réellement utile de poser la question suivante : « En quoi croyons-nous comme Canadiens » et d'espérer un consensus évident. Les expressions des croyances dans la sphère sociale ont été banalisées et consistent à se demander qui remportera la prochaine partie de football ou de hockey ou quel acteur remportera un prix ou qui ferait le meilleur premier ministre. Nous devrions plutôt commencer par les communautés de spécialistes des croyances, les diverses communautés religieuses, et nous demander comment leurs croyances en tant que chrétiens, juifs, musulmans, hindous, sikhs ou bouddhistes vivant au Canada peuvent se refléter dans ce que nous faisons ensemble comme Canadiens. À mesure que les communautés de Premières nations et d'Autochtones guériront et redécouvriront leur voix spirituelle et culturelle, à partir de leurs croyances, elles indiqueront aussi clairement ce que le Canada doit faire dans le monde.

Malheureusement, toutefois, les croyances religieuses ont été exclues de la sphère sociale avec l'assentiment des groupes religieux eux-mêmes. Au Canada, la religion est devenue non seulement personnalisée, mais elle est aussi devenue ghettoïsée. Qu'il s'agisse d'un ghetto de l'Église unie, d'un ghetto juif, d'un ghetto musulman ou d'un ghetto catholique, ce qui se passe à l'intérieur est isolé de ce qui se passe à l'extérieur, parfois à proximité de ses propres murs. Les groupes chrétiens, en particulier, sont tellement concentrés sur leur propre survie ou un conflit interne qu'il leur reste peu de temps, d'énergie et d'idées pour songer à l'engagement social qui avait coutume de constituer un élément central du christianisme institutionnel. Néanmoins, même si les groupes religieux peuvent avoir un rôle important à jouer dans la description et l'énonciation de nos croyances comme société, même lorsqu'ils sortent de leur ghetto pour s'exprimer, la société s'intéresse peu à ce qu'ils disent. Par exemple, j'ai travaillé pendant deux ans environ avec un superbe groupe de personnes cultivées et sachant s'exprimer au sein de l'Église unie pour élaborer un énoncé de principes sur les aliments génétiquement modifiés. Il s'agissait du document le plus complet et le plus équilibré que j'aie jamais vu sur le sujet auparavant ou depuis lors; pourtant, lorsqu'il a été diffusé, personne à l'extérieur de

SECTION 5.1

l'Église n'a réagi ou formulé des commentaires. Le travail effectué et la sagesse offerte ont disparu sans trace parce qu'il provenait d'un groupe religieux. Même si toutes les propositions des groupes religieux ne sont pas nécessairement sages, en transportant les croyances dans le domaine du discours public, nous disposons d'une façon de prendre en considération et d'évaluer la valeur de ce qui reste, pour le moment, une conversation privée, et d'y réfléchir.

En guise de conclusion, j'insisterai sur quatre points : premièrement, nous devons affirmer l'importance des croyances dans la sphère publique, non pas comme un indice de fanatisme, mais comme une expression collective des valeurs et des choix que nous faisons tous les jours en tant qu'individus. Même dans le monde des sciences que nous construisons avec tant de soin, nous ne pouvons pas échapper au rôle essentiel joué par nos croyances. De plus, que nous tenions à des croyances religieuses ou que nous nous y opposions, notre soutien et notre opposition déterminent notre point de vue personnel concernant la nature et la valeur des connaissances que nous acquérons dans le monde laïc.

Deuxièmement, nous devons reconnaître que la science et la technologie occidentales, quel que soit leur degré de mondialisation, sont encore une science et une technologie judéo-chrétiennes capitalistes blanches, occidentales, européennes et nord-américaines. Il ne s'agit pas de l'expression universelle de la vérité au sujet de l'univers, mais de l'expression de la culture qui les a produites, les valeurs de cette culture étant enchâssées dans tout, des axiomes à la base de la méthode scientifique aux applications de la technologie que la science a engendrées. Nous devons donc analyser, examiner, trier et juger ces valeurs et être prêts à abandonner ou à changer les valeurs qui menacent notre avenir ou l'avenir de la planète.

Troisièmement, nous devons recentrer nos établissements d'enseignement ainsi que les recherches qu'ils financent en fonction de l'analyse scientifique philosophique et sociale de ce que nous sommes, de nos connaissances et de nos actions, en liant cette analyse à une compréhension semblable de la nature et de l'importance des croyances religieuses. Ce serait bien qu'une autre Fondation Rockefeller aille dans cette direction, mais les mêmes choix peuvent être faits par les établissements d'enseignement qui consacrent les ressources des facultés et des programmes, non seulement rhétoriques, à une évaluation et à une étude multidisciplinaires plus holistiques des hypothèses fondamentales qui sont au cœur de la société scientifique et technologique. Nous n'avons pas besoin de plus d'outils, dont nous ne comprenons pas réellement les conséquences de l'utilisation et nous n'avons pas besoin de façons plus ingénieuses de battre de nouveau les cartes financières ou de concevoir un plan d'activités plus rentable. Nous avons plutôt besoin d'une vision d'un monde où il est possible pour tous de vivre et de choisir et d'utiliser les outils dont nous avons besoin pour le créer.

Enfin, pour assurer la sécurité de tous les citoyens de la Terre dans un tel monde futur, nous devons habiliter le langage et le pouvoir des croyances religieuses communes à nous tous, que nous soyons ou non à l'aise avec leur utilisation. Des concepts comme la paix et la justice,

l'égalité et la valeur de la personne, les enfants et la famille, le bien et le mal doivent être récupérés des dépôts religieux personnels où ils croupissent et ramenés dans la collectivité à laquelle ils appartiennent. Les groupes religieux doivent faire connaître leurs croyances, non seulement pour eux-mêmes, mais à la société où ils se trouvent. À son tour, la société doit respecter la sagesse, en particulier la sagesse offerte par les aînés et être à leur écoute. C'est seulement de cette façon que nous pourrions réduire au silence les extrémistes dont le point de vue étroit et égoïste au sujet de l'économie, de la politique ou de la religion menace notre avenir à tous.

Notes

- 1 Le présent chapitre a été présenté pour la première fois au cours d'une conférence dans le cadre d'une série de conférences spéciales parrainées par l'Association des anciens de l'Université de Winnipeg le 2 novembre 2007 à l'occasion du 40^e anniversaire.
- 2 David F. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, New York, Alfred A. Knopf, 1997, p. 5.
- 3 Raymond Fosdick, *The Old Savage in the New Civilization*, 1928; rpt. Garden City (NY), Doubleday and Doran, 1929.

LA PAIX POUR NOTRE ÉPOQUE

Peter H. Denton

La photo de Neville Chamberlain où il agite un bout de papier en septembre 1938 après son retour de Munich pour annoncer le pacte conclu avec Adolf Hitler est devenue le symbole d'une erreur de jugement politique et psychologique. La « paix pour notre époque » qu'il a proclamée a abouti presque immédiatement à l'occupation de la Tchécoslovaquie par les Nazis et au déclenchement de la guerre en 1939, pour laquelle la Grande-Bretagne était terriblement mal préparée.

Comme symbole de cette erreur de jugement, la photo et la proclamation qui l'accompagnait ont souvent servi à rejeter les efforts de ceux qui, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, cherchent d'autres façons que l'affrontement militaire pour résoudre les conflits imminents de notre époque. L'apaisement ne sert à rien, nous a-t-on dit, parce qu'il se traduit par l'affaiblissement de sa propre position lorsque le conflit inévitable commence; l'apaisement ne mène pas à la paix, mais à une défaite éventuelle et inévitable.

Selon l'argument qu'on fait généralement valoir, prendre ses désirs pour des réalités n'est pas un paramètre d'une stratégie efficace, sur le plan politique ou militaire; seule une évaluation réaliste de la situation et une volonté ferme de protéger ses intérêts peuvent mener à une solution acceptable. Si le choix semble osciller entre « la paix est la victoire » (Chamberlain) et « la victoire est la paix » (Winston Churchill), ce n'est pas le chemin de la colombe, mais le chemin du faucon que cette iconographie finira par représenter comme préférable.

Cette préférence pour le faucon par rapport à la colombe a trait à une interprétation des efforts de Chamberlain qui met de côté ce que nous savons maintenant des événements de 1938. Les historiens et d'autres commentateurs n'ont pas tardé à faire remarquer que, même si Chamberlain a de toute évidence mal jugé les intentions d'Hitler, les erreurs de jugement commises à Munich n'étaient que les dernières d'une série d'erreurs encore pires remontant aux conditions du Traité de Versailles qui avait mis fin à la Grande Guerre de 1914-1918. De plus, Chamberlain et la Grande-Bretagne n'étaient certainement pas les seuls à avoir mal jugé les intentions d'Hitler, comme en témoigneront les événements survenus de 1939 à 1941. Par conséquent, l'iconographie de la photo et de la proclamation de Chamberlain ne servent pas réellement à évaluer les stratégies visant à éviter ou à résoudre les conflits dans le contexte, non seulement de son époque, mais aussi de la nôtre.

Néanmoins, l'iconographie persiste. La réponse inefficace de Chamberlain aux puissances de l'Axe sert d'exemple éloquent de ce que nous ne devrions pas tenter de faire pour mettre fin

SECTION 5.2

au terrorisme. Qu'il s'agisse de refuser de négocier avec les terroristes, d'envisager des pour-parlers de paix avec les talibans, le Hamas ou le Hezbollah ou d'adopter, dans le cas des pays occidentaux, une série de positions doctrinaires en réponse aux asymétries des conflits actuels, un faucon (qu'il morde ou non) l'emporte sur une colombe (peu importe sa beauté ou son caractère raisonnable). La réconciliation, le compromis et la négociation peuvent donc être écartés trop rapidement parce qu'il s'agit d'« apaisement », et une fois que ces clips sonores sont diffusés à l'étranger par Internet, l'insolubilité devient une vertu politique, sinon une nécessité, pour ceux qui auraient peut-être voulu emprunter une autre voie.

Au milieu de ce qu'on appelait la « guerre mondiale contre le terrorisme » et étant donné les autres guerres et rumeurs de guerre du XXI^e siècle, ces dichotomies entre les iconographies de la paix et de la guerre sont en définitive inutiles. Les représentations des pacifistes et des « bellicistes » peuvent servir à atteindre des fins de rhétorique et des objectifs politiques, mais il ne s'agit pas d'outils utiles pour obtenir la « paix pour notre époque ». L'option de politique étrangère préférée pour toutes les parties devrait consister à chercher une autre façon que la menace et la contre-menace pour gérer un conflit potentiel, étant donné les conséquences mortelles possibles d'un tel conflit pour la stabilité économique, environnementale et sociale à l'échelle mondiale. Il faut un leadership politique plus évolué pour guider les décisions conjointes vers une direction où les intérêts nationaux et mondiaux sont équilibrés pour le bien général – et non uniquement pour le bien de ceux qui manient le bâton le plus gros, mais aussi pour les intérêts de ceux qui n'ont, à l'heure actuelle, aucun bâton à manier.

Il ne s'agit pas seulement de prendre ses rêves pour des réalités. Les intérêts et les désirs divergents, qu'ils soient axés sur les domaines traditionnels de la concurrence ou de nouveaux domaines où les ressources, même l'eau, diminuent, semblent mener inévitablement à un conflit entre les parties qui peuvent décider, à un moment donné, de recourir à des moyens violents pour atteindre leurs objectifs. Une évaluation réaliste des possibilités actuelles de conflit à l'échelle mondiale permet non seulement de déterminer les conséquences catastrophiques d'une guerre totale, mais également de reconnaître l'impossibilité de parvenir à une paix mondiale au XXI^e siècle.

La paix mondiale semble impossible en grande partie parce que les frontières et les conditions de la « guerre » au XXI^e siècle ont été modifiées au point d'être méconnaissables. Le mot « guerre » est devenu un terme plus utile dans l'abstrait que dans la réalité, étant donné la nature amorphe des conflits au XXI^e siècle, surtout lorsque le conflit n'est pas déclaré ou qu'il a lieu entre un État nation et un « autre » État beaucoup moins facile à définir. Dans l'espace de combat du XXI^e siècle, la possibilité de démenti est un *modus operandi* utile, compte tenu de la diversité des formes que peut revêtir un conflit, qui peut être aussi ou plus mortel que des hostilités ouvertes engagées avec des fusils et des armées, sans le caractère des guerres précédentes entre États nations à l'ère industrielle. Les limites au contour flou des conflits ne

sont pas nouvelles (comme en témoigne le conseil donné dans les textes militaires chinois anciens souvent cités sur les tactiques autres que celles qui se limitent au champ de bataille), mais la nature amorphe de la guerre au XXI^e siècle résulte de la guerre froide, dans laquelle des personnes sont mortes par procuration ou par des moyens indirects – et même aux mains de leur propre gouvernement.

Par conséquent, la « paix par opposition à la guerre » n'est pas inutile seulement sur le plan de la rhétorique. Il s'agit d'une distinction paralysante. L'iconographie de la paix et de la guerre, des pacifistes et des bellicistes, ne sert qu'à mettre fin à tout débat utile. Cette polarisation est fondée non pas sur des faits réels, mais sur des idéaux, sur des symboles de la façon dont un côté choisit de représenter ses antagonistes. Ni l'un ni l'autre ne décrivent les paramètres du conflit d'une manière qui permet de l'éviter ou de le résoudre. Les positions rhétoriques sont faciles à soutenir parce qu'il s'agit de rhétorique et qu'il est impossible de les défendre au moyen de raisonnements et de preuves, car on ne peut pas les surmonter. La polarisation rhétorique rend intenable toute position intermédiaire, quel que soit son caractère raisonnable, parce que la personne qui la propose est attaquée des deux côtés.

La « paix par opposition à la guerre » est donc une dichotomie inutile à plus d'un égard. Supposer que la « paix » existe lorsqu'il n'y a pas d'état de « guerre » officiel, c'est faire fi de la situation difficile de ceux qui continuent d'être victimes du conflit. La guerre n'est « déclarée » que lorsqu'une telle déclaration publique permet aux combattants d'atteindre leurs objectifs – ou (plus précisément) les objectifs de leurs dirigeants. Comme, en théorie, la paix est préférée et que la guerre est évitée par ceux que la société considère comme compétents pour choisir entre les deux, on suppose que les dirigeants raisonnables qui ne déclarent pas publiquement la guerre maintiennent un état de paix alors que – du point de vue de la victime – rien n'est plus loin de la vérité.

La définition de la « guerre » (la violence délibérée et organisée plutôt que la violence occasionnelle) peut dépendre entièrement de la situation de quelqu'un. La guerre est définie très différemment du point de vue de la victime. Les membres de la classe politique, les généraux et les historiens peuvent être assez éloignés de ce qui se passe pour débattre du caractère de la guerre et des raisons d'en mener une, mais – que la mort résulte de bombes, de balles, d'un blocus ou d'un coup de matraque – leurs distinctions ne veulent rien dire pour la victime. Les massacres à notre époque ne sont pas non plus nécessairement le résultat de la haute technologie. L'exemple récent le plus horrible du massacre le plus important perpétré pendant la période la plus courte est le génocide au Rwanda en 1994, au cours duquel les victimes ont en grande partie été tuées à coup de machettes, de couteaux et de lances. Même si la période n'est pas aussi courte, il y a déjà plus de victimes de la « guerre » en cours dans la République démocratique du Congo que dans tous les conflits déclarés combinés survenus au cours des soixante dernières années. Qu'il y ait ou non un consensus des universitaires quant à savoir si

SECTION 5.2

ces situations sont des « guerres », en élargissant la définition pour inclure la violence ethnique et économique, on peut facilement les considérer comme organisées et délibérées.

Étant donné toutes les discussions sur l'évolution de la nature de la guerre et la transformation du champ de bataille en espace de combat, il faut dire que la nature de la paix a changé aussi. Auparavant, la paix était l'absence d'un conflit officiel; c'était une époque où les États nations ne participaient pas à des guerres ouvertes et officielles sur le champ de bataille. Il y a encore des conflits à un niveau inférieur entre les États nations, et en particulier à l'intérieur de ceux-ci. Pourtant on pourrait considérer les batailles d'un système de classes, la vie de la paysannerie, les esclaves dans les champs, les femmes et les enfants maltraités et à risque comme des éléments d'une société normale, et non comme une preuve de l'absence de la paix dans celle-ci. Les accrochages aux frontières éloignent les conflits du centre des sociétés, d'où le fait que la « paix » résulte autant de la géographie que de la volonté.

Dans un contexte européen, après le Congrès de Vienne en 1815, ce que nous désignons sous le nom de génocide était alors considéré comme un simple incident malheureux. Ce n'était pas une raison suffisante pour qu'un pays déclare la guerre à un autre afin de protéger les citoyens de ce dernier, quelle que soit l'ampleur des massacres. Ce que nous appelons les droits de la personne aujourd'hui aurait pu donner lieu à une réprobation après le dîner dans une ambassade, mais ce n'était pas assez important pour mettre en péril les relations commerciales ou semer les graines d'un conflit officiel. (Une série de notes diplomatiques était toujours préférable à des attaques cinglantes réelles.) Même si le butin revenait au vainqueur, il n'était pas question d'anéantir ou d'endommager de manière irrévocable le pays vaincu parce que ce n'était pas rentable. Pour citer Clausewitz, la guerre était la continuation de la politique par d'autres moyens et, même si elle visait à remporter la victoire, la victoire n'était pas considérée comme une possibilité d'annihilation.

À mesure que le champ de bataille est devenu l'espace de combat, la nature des conflits et la façon de les engager ont également changé; il y a maintenant peu de véritables non-combattants (s'il y en a), car les guerres sont menées comme elles ne l'ont jamais été. Les instruments de guerre ont également changé depuis l'époque du pillage ouvert. La construction de ponts et le forage de puits pour les résidents locaux pouvaient auparavant être des sous-produits accidentels d'une armée d'occupation qui arrivait, mais ils n'ont jamais été auparavant considérés comme des moyens de vaincre l'ennemi. Le soutien des partisans pouvait comporter des armes, une formation et de l'argent, mais non la promesse de reconstruire la société ou d'améliorer les possibilités d'éducation de leurs enfants dans le cadre de la stratégie visant à « gagner le cœur et l'esprit » de la population générale.

D'après d'autres points de vue, une telle approche holistique de la résolution des conflits (par opposition à la victoire sur le champ de bataille) est tout à fait raisonnable. Une culture dans

un État où règne une paix réelle doit refléter une relation satisfaisante entre tous ses membres, avec chacun et avec le monde des alentours. Ce ne peut pas être une paix pour quelques-uns; ce doit être une paix pour tous. De même, ce ne peut pas être non plus la justice pour quelques-uns qui ont la capacité et le privilège de faire valoir leurs droits. Ce doit être la justice pour tous. Ce ne peut pas être la liberté de quelques-uns de définir ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent faire; il doit être possible pour tous de connaître et d'exercer cette liberté. Ce ne peut pas être l'espoir seulement pour ceux qui ont le pouvoir d'effectuer un changement; ce doit être l'espoir de changement incarné dans la vie de toutes les personnes qui, demain, seront différents d'aujourd'hui. Il ne saurait y avoir de paix sans justice; sans justice, il ne peut y avoir de paix.

Si ce genre de rhétorique est troublant, c'est parce qu'au XXI^e siècle, la notion de « paix » a changé tout comme le concept de « guerre ». La paix ne peut pas être davantage définie et déterminée par les articles d'un traité que la guerre ne peut être définie et déterminée par un ordre de bataille. Le lieu où la paix doit régner est maintenant aussi indéfini que le lieu où la guerre peut se dérouler. L'espace de combat n'est plus limité par la géographie et le temps tout comme le lieu où doivent régner la paix et la justice.

Obsédés trop longtemps par la nature économique de la mondialisation, nous avons été entraînés (peut-être à notre corps défendant) dans la mondialisation inhérente à l'environnement et à ses problèmes. Nous ne pouvons plus, intellectuellement et émotionnellement, être isolés des conséquences de la dégradation de l'environnement; ce n'est pas un écochamp qui est détruit, mais un éco-espace, dont les limites ne sont pas fixes. Le réchauffement planétaire est, après tout, mondial. De même, les possibilités de faire régner la paix et la justice ne peuvent plus être confinées à une région du globe. Les frontières artificielles qui visent à séparer la paix de la guerre et la justice de l'injustice sont aussi inefficaces que les tentatives visant à stopper la circulation de l'argent dans le monde ou le réchauffement de l'atmosphère. La paix et la justice mondiales sont, après tout, mondiales.

Ce genre de mondialisation sociale a de profondes répercussions non seulement sur la façon dont nous voyons le reste du monde, mais aussi sur la façon dont nous voyons notre propre pays et dont nous nous comportons comme citoyens de ce pays. Il n'est plus raisonnable de faire respecter seulement les limites nationales de la responsabilité; nous en arrivons donc à discuter de la « responsabilité de protéger » comme justification d'une intervention armée au nom des personnes dont les gouvernements nationaux ne peuvent pas ou ne veulent pas leur fournir ce que nous considérons comme des niveaux de justice et de paix essentiels. La violence envers les populations minoritaires n'est plus excusable pour quelque motif que ce soit. Le génocide ou l'« épuration ethnique » peut être une raison suffisante pour qu'une coalition de militaires internationaux intervienne, même s'il y a un bien-fondé dans l'accusation selon laquelle le seuil de cette intervention est déterminé par des préjugés raciaux ou la géographie économique.

SECTION 5.2

Néanmoins, sans un large consensus (et une meilleure compréhension) au sujet de ce que ces niveaux de paix et de justice nécessaires doivent être, non pas seulement ailleurs, mais ici dans notre pays, ces interventions peuvent certainement créer plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Privilégier l'intervention armée pour exprimer les préoccupations internationales au XXI^e siècle est maladroite et destructeur, c'est nous transformer en éléphant bien intentionné dans un magasin de porcelaine dont la meilleure option devient assez rapidement la sortie avant que des dommages plus graves ne soient causés.

Comme le débat rhétorique l'a si souvent montré, les combattants dans une guerre ne sont pas des soldats de la paix; les soldats du maintien de la paix ne sont pas des artisans de la paix. Il est impossible de maintenir la paix ou d'établir la paix, sauf par une force contre-productive, dans un endroit où les gens eux-mêmes ne la veulent pas. Tous ces truismes ne sont que des évidences, mais ils sont aussi insuffisants et, par conséquent, inutiles dans l'espace qui façonne maintenant la guerre et la paix à notre époque.

Nous avons besoin d'un nouveau vocabulaire pour fonctionner efficacement sur la scène mondiale, négocier les complexités des conflits inévitables dans l'espace de combat du XXI^e siècle. Nous devons concrétiser la rhétorique sans polariser le débat au-delà d'une conclusion raisonnable, ou la « paix pour notre époque » peut être aussi illusoire et difficile à atteindre qu'elle l'était pour Chamberlain. À mesure que « l'espace de combat » remplace le « champ de bataille » sur le plan cognitif et tactique et que les limites des conflits deviennent de moins en moins définies, recourir à des iconographies pour rejeter certaines stratégies de réconciliation, de négociation ou de compromis comme « apaisement » est donc non seulement peu sage, mais potentiellement catastrophique.

Gagner et perdre

Deux des mots qui ont fait leur temps en ce qui concerne la guerre sont « gagner » et « perdre ». Du point de vue des victimes, il n'y a ni gagnants, ni perdants, mais seulement des victimes. Pour les autres, le fait de gagner ou de perdre dépend entièrement du point de vue à partir duquel le progrès ou le recul est mesuré. Il est peu probable que les guerres soient « gagnée » ou « perdues » à l'ère de la « guerre au milieu des populations » (selon l'expression de Rupert Smith) ou au cours de la « guerre de quatrième génération » (selon l'expression de Thomas Hammes). Une guerre est plus qu'une simple campagne; toute bataille, quelle que soit l'ampleur de la victoire ou de la défaite, n'est qu'une bataille parmi tant d'autres, et les leçons de l'histoire nous rappellent que la marée finit inévitablement par s'inverser. Dans le contexte de l'espace de combat du XXI^e siècle, dans lequel le champ de bataille est devenu indéfini en raison des circonstances des conflits de notre époque, les marées sont plus difficiles à percevoir, et les changements sont moins dramatiques. Le discours de la victoire du président George W. Bush en mai 2003 à bord du navire *USS Lincoln* peut être considéré comme la pire erreur de

jugement public quant à savoir si une guerre a été remportée ou non, mais on peut trouver d'autres exemples moins célèbres de la même mentalité presque tous les jours dans les rapports sur l'Iraq ou l'Afghanistan. Du point de vue du citoyen nord-américain moyen, gagner ou perdre dépend entièrement de l'étalon utilisé. La personne qui prend la mesure suscite de plus en plus la méfiance.

Même si la lutte pour la survie est naturelle chez l'être humain, un conflit armé (entre des sociétés ou au sein d'une société) n'est jamais inévitable. Il s'agit du résultat des choix faits par les parties belligérantes, dont certaines ont des liens plus évidents avec le déclenchement des hostilités que d'autres, mais ce sont néanmoins des choix. Si des choix ont donné lieu à un conflit armé, d'autres choix auraient pu être faits, mais ne l'ont pas été. L'histoire nous fournit un certain nombre d'exemples de guerres qui se sont mal terminées pour leurs instigateurs. Après tout, il est toujours plus facile de commencer une guerre que d'en prévoir la durée ou le résultat ou d'écrire le scénario de la victoire. L'histoire de la conduite de la guerre est l'histoire de ses conséquences fortuites.

L'exemple le plus effarant de mauvais jugements et de résultats désastreux est peut-être la Grande Guerre de 1914-1918. En un peu moins de quatre ans, quatre empires sont disparus (les Empires allemand, austro-hongrois, ottoman et russe), deux autres ont été détruits ou épuisés (les Empires britannique et français) et deux autres pays ont été aspirés dans le vide du pouvoir mondial d'une manière qui a préparé le terrain pour une guerre ultérieure dans le Pacifique (les États-Unis et le Japon). On a moins imaginé l'étendue de la catastrophe que prévu sa possibilité, ce qui a sans doute amené les instigateurs à vouloir avoir la capacité de reculer le temps pour agir autrement.

Dans le contexte plus complexe de l'espace de combat du XXI^e siècle, nous devons donc éviter de soutenir que la guerre permet de réaliser des gains, tout comme nous devons réfuter tout argument selon lequel il est inconcevable de perdre une guerre éventuelle. Il est probable qu'une évaluation des coûts réels fera ressortir le fait que la réconciliation, la négociation ou le compromis (« l'apaisement » aux yeux du faucon) sont une option moins coûteuse et plus pratique; s'empresser de prendre une décision (et par conséquent de déclarer la guerre) ne tient pas compte du calendrier inévitablement plus long de toute résolution prévisible du conflit et ne permet pas de calculer les ressources qui seront nécessaires pour mener une guerre, quel que soit le résultat.

En 1938, ce n'est pas pour « l'apaisement » que Chamberlain et d'autres dirigeants européens auraient dû être blâmés, mais pour leurs messages contradictoires et leur indécision – les critères erronés en fonction desquels les combattants éventuels devaient décider s'il serait sage ou rentable d'engager une guerre après des décennies d'incompétence qui résultaient des conditions du Traité de Versailles. Le principal échec de leur époque a été l'effondrement de

SECTION 5.2

la Société des Nations (malgré les cicatrices laissées pendant une génération par la Grande Guerre) et l'incapacité de ses dirigeants de trouver d'autres moyens que la guerre pour résoudre les différends entre les pays inévitables pendant la période d'après-guerre. Si les ressources consacrées à la poursuite des responsables de la Grande Guerre avaient été consacrées au maintien de la paix, on se demande si cela aurait pu être après tout « la guerre qui devait être la dernière ».

Quatre-vingt-dix ans plus tard, c'est une question discutable, car la trajectoire des relations politiques et économiques mondiales a effectivement été déterminée en réaction aux conditions de 1919. Nous faisons certes nos propres choix et erreurs, mais l'hommage que nous rendons aux anciens combattants maintenant disparus de la Grande Guerre pour leur sacrifice continue d'éviter l'évaluation historique selon laquelle ces sacrifices étaient inutiles – le sang versé sur l'autel de l'arrogance, de l'incompétence et de l'ignorance en raison des erreurs que d'autres ont commises en croyant qu'il pourrait y avoir un « gagnant » dans une guerre industrielle. Il y a toujours des perdants, tout comme il y a toujours des victimes, mais une victoire à la Pyrrhus paraît dérisoire par rapport au fait de « remporter » ce genre de guerre. À mesure que les armements se sont améliorés, les conséquences d'une « guerre totale » se sont aggravées, ce qui a amené à se demander même avant la bombe atomique s'il pouvait y avoir un « gagnant » – ou seulement un nombre plus ou moins grand de victimes. Le dernier combattant vivant sur le champ de bataille pourrait en un sens être qualifié de gagnant, mais dans l'espace de combat, ce scénario du « dernier homme vivant » est trop horrible pour que nous l'envisagions. La guerre totale au XXI^e siècle ne pourra jamais mener à la victoire totale, mais elle pourra certainement mener à la dévastation totale.

Même si le spectre de l'annihilation nucléaire a été relégué (imprudemment) à l'arrière de notre mémoire collective, malgré les arsenaux nucléaires actuels et la négligence des contrôles internationaux, les guerres entre États – marquées par les limites de temps et d'espace – ont été remplacées par « la guerre au milieu des populations » (selon l'expression de Smith) ou la « guerre de quatrième génération » (selon l'expression de Hammes). Ces différents genres de guerre (qui ne sont pas entièrement nouveaux dans leur exécution) sont menés par des insurgés qui utilisent les instruments de ce qu'on a qualifié de façon inappropriée de « guerre asymétrique » visant à atteindre simultanément des objectifs militaires et politiques¹.

Alors que, dans le cas d'un conflit armé entre des États nations, ce sont toujours les dirigeants – et non la population – qui ont décidé de déclarer une guerre, il serait intéressant d'effectuer une recherche pour déterminer si « la guerre au milieu des populations » traduit une décision sociale et culturelle plus générale (et par conséquent plus démocratique) de mener une guerre. Dans l'affirmative, il s'agit d'un phénomène inquiétant pour toutes les parties, car tandis que dans les sociétés du passé les dirigeants prenaient la décision de déclencher une guerre et que la convention sociale ou les lois obligeaient les gens à coopérer, la perspective de populations

convaincues d'engager une guerre (et de militer contre la paix) rend la cessation d'un conflit armé beaucoup plus difficile à négocier. Une guerre visant à atteindre des objectifs matériels peut être gagnée ou perdue; une guerre visant un ennemi indéfini pour atteindre des objectifs vagues ne peut jamais créer des gagnants, seulement des victimes. Pour utiliser le jargon actuel, de nos jours, nous parlons de « gagner le cœur et l'esprit », même si nous ne sommes pas certains de la façon d'y arriver, car à un certain niveau, il est reconnu que la violence, à défaut d'annihiler « l'ennemi », ne mettra pas fin aux insurrections. Étant donné la complexité de l'espace de combat au XXI^e siècle, il doit y avoir un recentrage mondial des diverses mesures résultant de la réponse à la question « quoi faire dans notre monde? »

Quoi faire dans notre monde?

L'époque où les États nations pouvaient avoir des ministères distincts et cloisonnés chargés des affaires militaires, de la politique étrangère, de l'environnement ou de l'économie est révolue depuis longtemps. Il n'est plus nécessaire d'avoir une « coopération interministérielle »; il faut modifier de fond en comble la manière dont nous envisageons l'interdépendance de la vie dans une société mondialisée où tous les instruments à notre disposition, aux fins de l'analyse et de l'intervention, peuvent être utilisés simultanément. À supposer que nous voulions la « paix », la « justice » et la « prospérité », nous devons d'abord les comparer à l'expérience antérieure, à la situation actuelle et à une situation future plausible, non seulement pour nous-mêmes, mais aussi pour les autres personnes avec lesquelles nous partageons la planète. Si un tel examen révèle qu'il est impossible d'atteindre ces objectifs, il faut transformer la recherche de la « paix pour notre époque » en une investigation visant à déterminer les bénéficiaires de l'instabilité qui produit les guerres et les rumeurs de guerre qui rendent l'atteinte des objectifs impossibles à réaliser.

Au XXI^e siècle, nous faisons face au double problème d'avoir un système politique social, mais un système économique privé. Le changement social exige le consensus et la mobilisation d'une foule de citoyens individuels, mais l'exploitation du métaphorique « village global » mène surtout au profit privé. Que le « profit privé » revienne à des particuliers, des sociétés ou des États nationaux, le village global qui court un risque sur le plan environnemental produit des bénéfices seulement pour un nombre de plus en plus restreint de citoyens de la planète, car le fossé entre les riches et les pauvres continue de s'élargir. Si l'on applique la même évaluation à la conduite de la guerre, il semble que la guerre soit une activité rentable pour ceux qui n'en sont pas les victimes. Pour les fabricants du matériel nécessaire pour la guerre industrielle à l'ère de l'électronique, la paix est mauvaise pour les affaires. La paix et la stabilité à long terme marqueraient la fin définitive de leur entreprise. Tant qu'il semble possible de mettre à profit les activités économiques de la guerre sans en devenir les victimes, il y a des désincitations économiques à la paix.

SECTION 5.2

Il est intéressant de constater comment le monde occidental répugne à autoriser les généraux à choisir entre la guerre et la paix et assure le contrôle civil des opérations militaires, mais continue de négliger les problèmes inhérents à l'autorisation donnée aux marchands de faire ce choix. Même dans un scénario de junte militaire, les généraux doivent à un moment donné rendre des comptes, ne serait-ce que les uns envers les autres. Dans le système des marchands, une telle reddition de comptes éventuelle n'existe tout simplement pas. La société devenue citoyen maintient ses droits et profits grâce à ses activités, quelle que soit la personne, à ce moment-là, qui pourrait être en théorie responsable de sa direction et, par conséquent – pour paraphraser Clausewitz – la guerre est la continuation du profit par d'autres moyens.

S'il pouvait y avoir une évaluation économique et environnementale sérieuse des coûts de tout conflit potentiel dans l'espace de combat, il pourrait être utile jusqu'à un certain point dans un modèle d'entreprise de soupeser les avantages de la paix par rapport aux risques de la guerre, pourvu que les bénéficiaires des profits ne soient pas ceux qui procèdent à cette évaluation. Quant à « ce qu'il faut faire dans notre monde », cependant, les risques d'impérialisme économique sont les mêmes que les risques d'impérialisme politique auparavant; s'il n'y a pas de bénéfice correspondant pour toutes les parties concernées, l'arrangement est insoutenable, quel que soit le soi-disant « gagnant ». Dans l'espace de combat, les guerres ne seront pas menées par un intervenant rationnel en vue d'obtenir un gain purement économique, à court ou à long terme, parce que les coûts réels l'emporteront toujours sur les bénéfices prévus. Même si les guerres du XXI^e siècle sont plus susceptibles d'être menées pour des territoires où il y a des ressources, à défaut d'un monopole mondial sur une ressource cruciale et irremplaçable, le gain économique dans l'espace de combat dépendra du consentement de ceux qui pourront en fait avoir été les victimes du conflit. Les éléments économiques mondiaux se transformeront en insécurité économique mondiale, car le belligérant victorieux qui aura trop recours à la force des armes pourrait être obligé par ses victimes à céder sur le marché boursier ce qu'il aura gagné sur le champ de bataille.

Finalement, même s'il serait agréable d'agiter un bout de papier et de faire des déclarations, la paix pour notre époque résultera de l'équivalent de ce qui permet de remporter la victoire dans une guerre – des troupes sur le terrain. Le bien réel que sont la paix et la sécurité doit être obtenu un pied à la fois et à un coût qui peut être mesuré non seulement en dollars, mais aussi en vies humaines. Ce qui me préoccupe, c'est l'incapacité des dirigeants de notre société et de ses membres de reconnaître qu'au XXI^e siècle, ce bien réel est plus susceptible d'être obtenu par d'autres moyens que la guerre classique et par d'autres personnes que les militaires. S'il y a peu de non-combattants (si tant est qu'il y en ait) dans l'espace de combat, dans « l'espace de vie » équivalent, tout le monde est certainement un participant. Chaque jour, à titre de citoyens, nous faisons des choix éthiques qui augmentent ou diminuent les tensions mondiales, endommagent ou améliorent l'environnement et alimentent les conflits ou encouragent leur résolution. Bon nombre de ces choix éthiques passent inaperçus et sont faits inconsciemment à mesure

que nous acceptons les événements qui nous entourent au lieu de comprendre ce qui se passe et de prendre des décisions délibérées, responsables et vérifiables.

Pour parvenir à la « paix pour notre époque », les citoyens moyens doivent donc participer ouvertement aux décisions économiques et politiques qui permettent une répartition mondiale des biens intangibles que sont la paix et la justice ainsi que des biens matériels que sont l'air pur, l'eau propre et des aliments en quantité suffisante. Quelle que soit l'importance de « gagner le cœur et l'esprit » pour le contrôle de l'espace de combat à son propre avantage, dans l'espace de vie, il est vain de gagner le cœur et l'esprit si les estomacs sont vides. Il faut trouver des réponses pragmatiques aux questions relatives à l'espace de vie, et non pas des réponses évaluées surtout en fonction des effets immédiats sur les « emplois » (qui peuvent apparaître et disparaître pour un certain nombre de raisons sans rapport avec les questions de sécurité) au pays ou à l'étranger. Les points de référence économiques généraux ne doivent pas non plus être plus importants que les autres. Après tout, quelle que soit la rentabilité de l'activité, il faut vivre pour dépenser les profits.

Dans un contexte plus général, il faut aussi que tous les pays acceptent les lois internationales concernant les responsabilités des gouvernements nationaux envers leurs propres citoyens, la communauté internationale et l'ensemble de la planète. Cela peut ressembler à un vœu pieux, mais la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par les Nations Unies en 1945 constitue un exemple d'un petit bout de papier très différent qui a mené à un avenir plus sécuritaire que la Société des Nations n'a jamais réussi à le faire. À moins que le cercle de préoccupation ne puisse être élargi au-delà de nous-mêmes – en tant qu'individus, que collectivité ou que pays – l'entreprise collective qu'est l'espace de vie du XXI^e siècle sera encombré d'intervenants mondiaux involontaires, qui prendront des décisions potentiellement catastrophiques pour nous tous en cherchant à servir leurs propres intérêts égoïstes. Si l'espace de vie devient irrémédiablement l'espace de combat, nous n'aurons pas la « paix pour notre époque », et nous ne l'aurons pas à l'avenir, non plus.

En 1928, Raymond Blaine Fosdick a publié une série de discours de fin d'année universitaire et de remise des diplômes et de conférences sous le titre de *The Old Savage in the New Civilization*. L'expérience de Fosdick avec la délégation des États-Unis à la Société des Nations et ses réflexions sur la relation entre la science, la technologie et la société (ce qui l'a amené à devenir administrateur, puis en 1936, président de la Fondation Rockefeller), lui ont permis de saisir dans ce titre les préoccupations contemporaines selon lesquelles le développement moral n'avait pas évolué au même rythme que le développement technologique. Quels que soient les nouveaux instruments ou les progrès technologiques, c'est toujours le même vieux sauvage, capable de causer la dévastation de la Grande Guerre de 1914-1918 et de causer encore plus de dommages si une nouvelle moralité personnelle et sociale ne peut pas naître à temps.

SECTION 5.2

La culture européenne et par l'effet domino, les cultures du monde entier, avaient souffert de l'effondrement de leurs structures par suite de la Grande Guerre. Que ces structures aient été surtout morales, politiques ou religieuses, leur remplacement par les idéologies du XX^e siècle s'est révélé aussi catastrophique que tout ce qui a été perdu dans les tranchées d'un conflit industriel mondial. Malheureusement, le problème du « vieux sauvage dans la nouvelle civilisation » continue de hanter les arrières-petits-enfants de la génération perdue, qui ont assisté aux promesses qui sonnaient creux du fascisme, du communisme, du socialisme, du capitalisme, du libéralisme et de la démocratie depuis 1919.

Le mode de survie éventuel du vieux sauvage dans la nouvelle civilisation continue d'être un problème religieux et moral à notre époque, tout comme après la Grande Guerre. Les efforts politiques, économiques ou militaires visant à résoudre les conflits dans l'espace de combat du XXI^e siècle échoueront si les dimensions religieuses et morales de ces conflits ne sont pas examinées en même temps. Les structures de signification sont des concepts culturels; nous devons créer une nouvelle structure mondiale de signification qui englobe l'individuel et le local dans une compréhension plus large de ce que toutes ces expériences immédiates et souvent pénibles pourraient signifier pour l'ensemble de la civilisation, si elles n'étaient pas résolues (dans la mesure du possible) ou transcendées (par le pardon et la réconciliation).

Si nous avons besoin d'un nouveau vocabulaire pour façonner la structure de signification globale, « les croyances dans l'espace de combat » représente le potentiel de croyance dans la transformation sociale et culturelle, et non seulement la présence de croyants dans les situations de conflit. Le visage de la guerre a changé tout comme la possibilité d'appliquer la croyance religieuse à la manière dont l'espace de combat est manipulé. Ce serait une possibilité perdue, et peut-être une catastrophe, cependant, si ces croyants étaient considérés seulement comme ceux qui veulent provoquer une apocalypse de leur cru en raison de leur mauvaise interprétation des principes de leur religion – qu'il s'agisse du christianisme, du judaïsme, de l'islam ou d'une autre tradition religieuse.

Aujourd'hui, « les fanatiques de toute allégeance » sont les croyants qui interprètent (et manipulent) les événements actuels en fonction de la « fin des temps » ou prennent sur eux de devenir des soldats dans une version physique d'une guerre cosmique. L'« Apocalypse » en grec signifie la « révélation »; dans toutes les générations depuis que le Livre de la Révélation a été écrit, il y a eu des croyants qui ont choisi d'interpréter ce qui est censé être révélé en fonction de leur propre expérience. Les tentatives pour reconstruire le Temple de Jérusalem ou détruire le Dôme du rocher, les efforts visant à maintenir l'État d'Israël ou à l'éliminer, par exemple, sont des mauvaises interprétations dangereuses de ce que, dans la tradition chrétienne et juive, le retour (ou l'arrivée) du Messie pourrait signifier. La notion de guerre cosmique entre l'islam et le christianisme est également erronée; en tant que communauté mondiale, nous ne pouvons pas survivre aux conséquences d'un jihad ou d'une croisade au XXI^e siècle, quels qu'en soient

l'instigateur ou les personnes se retrouvant au milieu des décombres pour crier victoire au nom de Dieu, de Yahvé ou d'Allah. On peut soutenir que les prophètes prédisent, mais que ceux qui essaient de donner suite à ces prophéties sont seulement des fanatiques, qui ne révèlent rien au sujet de la Divinité, mais indique seulement à quel point ils sont loin de comprendre réellement et de mettre en pratique les croyances de base de leur tradition religieuse. Au contraire, nous devons utiliser ce que nous croyons pour rendre les changements nécessaires afin de créer la « paix pour notre époque » qui permettra aux générations futures de chercher la sagesse et la signification à leurs propres conditions. À cette fin, nous avons besoin de nouveaux instruments, d'un nouveau vocabulaire et de plus de sagesse dans l'analyse que nous effectuons des défis et des conflits du XXI^e siècle.

De l'espace de combat à la sphère de combat?

Alors que « l'espace de combat » vise à décrire les dimensions de la conduite de la guerre au XXI^e siècle, qui va au-delà des paramètres traditionnels du champ de bataille, il est en définitive infructueux. Sa principale lacune comme concept, c'est son manque de spécificité par rapport aux autres éléments de la vie au XXI^e siècle. Le « champ de bataille » revêt des dimensions géographiques et tactiques que, de par sa nature même, l'« espace de combat » laisse floues. Cette imprécision est d'autant plus problématique qu'il est encore plus difficile de définir les considérations relatives à la société et à la culture (y compris la religion). L'analyse des systèmes actuels au moyen de l'utilisation du concept d'« espace de combat » est donc inadéquate du point de vue des dimensions et des opérations. En d'autres termes, nous savons que nous avons affaire à un phénomène plus vaste qu'un champ de bataille, et nous le désignons sous le nom d'espace de combat, mais nous ne pouvons pas prendre des mesures positives pour démontrer comment ce nouveau concept s'applique aux considérations opérationnelles sans faire plus que soulever des questions au lieu d'y répondre. De plus, décrire la vie au XXI^e siècle et ses enjeux en fonction de l'« espace de combat » présuppose un niveau de conflit à la fois inévitable et perpétuel et relève donc d'un pessimisme extrême. En termes analytiques, l'« espace de combat » est donc un instrument brutal; bien qu'il soit inadéquat pour décrire les situations actuelles, le concept révisé crée de nouveaux problèmes même s'il en résout d'autres².

Si nous utilisions plutôt l'expression « sphère de combat », nous aurions des instruments conceptuels et analytiques utiles pour comprendre les conflits au XXI^e siècle et pour percevoir des façons de travailler à la « paix pour notre époque ».

Les écologistes proposent depuis longtemps l'idée d'une biosphère pour saisir la toile d'interactions organiques qui président à la vie sur la Terre (d'où le terme « sphère »). Pour saisir les relations plus complexes des systèmes organiques et inorganiques, le terme « écosphère » a été inventé. (De toute évidence, concevoir l'écosphère en termes planétaires n'équivaut pas à soutenir que le concept de Gaïa est plus qu'une métaphore utile des interrelations dans un

SECTION 5.2

système dynamique.) Bien que les deux termes englobent la vie humaine, ni l'un, ni l'autre ne reflète la toile d'interactions culturelles et sociales qui fait de nous des « humains », cependant, quelque chose que Wade Davis a désigné sous le nom d'« ethnosphère » – « la somme des mythes, pensées, intuitions, croyances, idées et inspirations issus de l'imagination humaine depuis l'apparition de la conscience »³. Si l'on étend cette définition, en termes de sociologie de la connaissance selon laquelle cette conscience est impossible sans son incarnation dans une certaine forme de pratique, l'ethnosphère devient la totalité des motivations humaines à l'égard des activités personnelles, sociales et culturelles et l'interprétation de leur signification.

Chacune de ces sphères a ses propres interrelations autonomes, comme un système à part entière. Néanmoins, si nous envisageons l'intersection des sphères à la manière de diagrammes de Venn, où l'intersection représente l'intensité et l'étendue de leur interrelation, plus la surface de l'intersection est étendue, plus l'intensité de leur interrelation est élevée. Par conséquent, la biosphère est entièrement entourée par l'écosphère, parce que la vie organique ne peut pas exister à l'extérieur des paramètres physiques de l'écosphère que les régions habitables de la planète fournissent. Si pour une raison ou une autre l'écosphère s'amenuise, là où le chevauchement cesse, la vie prend fin.

Si nous croisons l'ethnosphère avec l'écosphère, il y a des éléments de l'ethnosphère qui existent indépendamment des processus biologiques ou physiques. (La croyance religieuse en est un exemple, même si sa pratique fait également partie de toute évidence de l'intersection avec l'écosphère.) Il n'y a pas nécessairement de corrélation entre les pensées, les croyances, les idées et les perceptions de la signification dans l'univers qui mènent aux activités humaines, d'une part, et les systèmes organiques ou inorganiques, d'autre part. Pourtant il y a un lien entre bon nombre de ces idées et croyances et les activités, et l'on peut faire valoir l'argument selon lequel l'accroissement des populations humaines ainsi que leurs aires d'habitation et les effets de leurs activités sur l'environnement se sont accompagnés d'une augmentation des interrelations, car le chevauchement entre les deux sphères s'est de plus en plus accru.

Si nous croisons l'écosphère avec l'ethnosphère, la zone qui en résulte est l'endroit où les croyances, la culture, les idées et la société humaines influent considérablement sur leur relation avec la planète et la vie qu'elle contient. (Prenons, par exemple, l'idée de la « mondialisation » appliquée à l'exploitation des ressources naturelles consommées par les humains – il s'agit d'un chevauchement absolu entre l'ethnosphère et l'écosphère.) La zone d'intersection ou d'interrelation entre ces deux entités est plus un produit de l'ethnosphère que de l'écosphère. Même si l'on peut soutenir que l'écosphère change par suite du changement climatique planétaire, l'ethnosphère est plus dynamique dans son expression parce qu'elle est en grande partie un produit de la pensée humaine. Par conséquent, du point de vue de la dynamique spatiale, l'écosphère est relativement statique, en un endroit, tandis que l'ethnosphère est plus dynamique, contrainte par les activités des humains qui pensent ou croient et ancrée dans

celles-ci. C'est pour cette raison que les questions de durabilité de l'environnement doivent être examinées en fonction de l'ethnosphère – les dimensions sociales et culturelles de la vie humaine – et non uniquement en fonction de certains critères techniques. Faute de la capacité d'appréhender et de comprendre le chevauchement de l'ethnosphère et de l'écosphère – la façon dont les idées, les croyances, la société et la culture influent sur nos interrelations avec l'écosphère – la durabilité de l'environnement est impossible.

Si nous ajoutons la sphère de combat aux intersections de l'écosphère et de l'ethnosphère, les intersections qui en résultent fournissent un moyen de caractériser les questions essentielles posées par la conduite de la guerre au XXI^e siècle et le besoin correspondant de la « paix pour notre époque ».

La sphère de combat est la sphère opérationnelle d'un conflit particulier, qui comprend les relations dynamiques des éléments géographiques, logistiques, tactiques, stratégiques et humains entrant en jeu et est délimitée dans tous les sens par ses relations de cause à effet. Elle est plus ou moins grande ou petite, selon les éléments d'un conflit particulier et peut s'agrandir ou s'amenuiser avec le temps. Combinant des éléments de l'écosphère et de l'ethnosphère, la sphère de combat est un système autoperpétué, au moins tant qu'il y a un conflit (réel ou potentiel) qui la délimite – ce que les critiques de la culture militaire ont souvent maintenu, car ils estiment que la perpétuation des concepts, des idées, des comportements, des tactiques, etc., dans les institutions militaires n'est plus justifiée depuis longtemps du point de vue des relations pratiques avec le monde extérieur ou ses idées. Ces archaïsmes ont leur place qui est définie et maintenue dans la sphère de combat et sont irréfutables jusqu'à ce qu'ils soient intersectés par l'ethnosphère (ce qui les rend intellectuellement, socialement ou culturellement indéfendables) ou l'écosphère (ce qui les rend physiquement difficiles ou impossibles à appliquer).

Les interactions les plus évidentes des opérations de la sphère de combat sont les effets directs sur l'écosphère. Qu'il s'agisse des décombres de la bataille, de l'utilisation du matériel, des effets de la production ou du détournement des ressources, en plus des répercussions évidentes sur l'endroit où les batailles ont lieu et la façon de combattre, plus l'intersection des deux sphères est grande, plus l'intensité de l'impact écologique est forte. Ces sphères évoluent l'une en fonction de l'autre; la guerre totale au XXI^e siècle comporterait le chevauchement virtuel des deux sphères; par conséquent, l'intensité serait telle que les systèmes environnementaux seraient dévastés, et plus le conflit serait long, plus la dévastation serait grande. En outre, plus l'écosphère serait intersecté par la sphère de combat, moins il y aurait de place pour le reste; une guerre planétaire exige des ressources planétaires. (Cette situation serait tout à fait différente des scénarios catastrophiques liés à l'utilisation des armes nucléaires et du concept d'« hiver planétaire. ») L'intensité et la nature de ces interactions physiques entre la sphère de combat et l'écosphère peuvent être évaluées et mesurées – et doivent l'être, comme paramètre de prise de décision concernant la nature et le caractère de tout conflit qui pourrait avoir lieu. Le fait

SECTION 5.2

de ne pas prendre en considération (ou surveiller) les limites de la sphère de combat pourrait facilement aboutir à une catastrophe écologique et à l'échelle de la sphère de combat.

Lorsque nous surimposons la troisième sphère, l'ethnosphère, cependant, nous créons un autre ensemble d'interrelations qui est peut-être encore plus crucial. L'intersection de l'ethnosphère et de la sphère de combat donne lieu à une situation où les croyances et les idées humaines, qui se reflètent dans les pratiques sociales et culturelles, influent sur la forme et la nature de tout conflit. D'une manière réciproque, les opérations de la sphère de combat contribuent aux croyances, aux idées ainsi qu'aux pratiques sociales et culturelles de l'ethnosphère – ou peut-être les perpétuent. (Par exemple, la formation et la perpétuation d'une « culture guerrière », mis à part le fait de savoir si cela est plus sage ou utile dans la nouvelle civilisation que le « vieux sauvage » lui-même.)

Une sphère conserve sa forme et sa rigidité sans dépendre d'autres éléments extérieurs; en fait, la pression à l'intérieur et à l'extérieur s'équilibre, d'où la conservation de la forme. Une sphère peut grossir ou s'amenuiser, mais les proportions demeurent constantes, sinon la forme change. Comme chaque sphère est un système tout à fait distinct et autonome, elle peut compenser les interactions négatives des autres sphères par un transfert afin de réduire les secteurs de chevauchement ou d'interrelation et exclure les éléments des autres sphères qui mettent en danger les opérations internes de sa propre sphère. Par conséquent, si l'intersection entre l'écosphère et l'ethnosphère devient trop intense, l'ethnosphère peut pivoter et réduire l'interaction afin de diminuer la destruction de l'environnement en mettant l'accent sur le domaine des idées plutôt que sur leur promulgation. De même, si nous envisageons l'ethnosphère en fonction de la religion, lorsque les gens font face à l'absurdité ou à une catastrophe, ils peuvent transférer certaines croyances religieuses à l'extérieur de l'intersection pour leur permettre de continuer dans l'ethnosphère non touchée par la réalité matérielle (écosphère) ou un conflit (sphère de combat).

L'échelle et l'intensité de nos relations avec la planète restreignent les activités humaines dans l'ethnosphère et la sphère de combat, toutefois, d'où le fait que ces sphères sont de moins en moins à l'extérieur de la zone d'intersection avec l'écosphère. En d'autres termes, à moins que nous ne vivions entièrement dans le monde des idées et des croyances (une impossibilité pour les humains) ou que nous ne prétendions que la sphère de combat est indépendante du monde matériel où les effets se font sentir (une autre absurdité), la durabilité de l'environnement doit être le principal facteur à prendre en considération. Bien entendu, la planification de la sphère de combat peut faire fi des intersections avec les éléments matériels dans l'écosphère et des éléments sociaux, culturels et intellectuels (ou religieux) dans l'ethnosphère. Il est évident que cette planification est à courte vue, dangereuse et absurde. Il est tout aussi évident que cela se produit. Étant donné qu'un conflit au XXI^e siècle peut aussi bien être économique et industriel que militaire ou politique, la nature des opérations de la sphère de combat est aussi polymorphe

et étendue que dans le cas de tout conflit dans l'« espace de combat ». Pourtant, au lieu des limites indéfinies sur le plan de l'espace et du temps qu'exige le concept d'espace de combat, il y a des limites distinctes dans le cas de la sphère de combat sur le plan des effets précis résultant de tout conflit particulier qui a lieu.

Plus le chevauchement entre l'ethnosphère et la sphère de combat est important, plus le conflit est intense et plus il est difficile de le résoudre. La « paix pour notre époque » exige une intersection minimale entre ces sphères; plus la sphère de combat est restreinte, moins il y a de choses à combattre et plus cela est susceptible de se produire. De même, plus la sphère de combat est petite par rapport à l'écosphère, moins ses effets sur l'environnement sont importants.

Survivre au vieux sauvage dans la nouvelle civilisation : certaines idées en guise de conclusion

Le langage religieux est récupéré depuis longtemps dans divers genres de conflit; les croyances religieuses servent depuis longtemps d'instruments de manipulation et motivation des gens en vue de l'atteinte d'objectifs destructeurs. Nous devons nous rendre compte que ces croyances ne sont que certaines des croyances présentes dans l'ethnosphère (l'endroit d'où elles proviennent et auquel elles appartiennent). Il s'agit de leur zone d'intersection avec la sphère de combat et l'écosphère qui doivent être définies et comprises pour que nous puissions tirer les leçons morales nécessaires pour survivre dans la nouvelle civilisation du XXI^e siècle.

En définitive, la personne humaine est le pivot autour duquel évoluent les trois sphères et qui détermine leur relation. Même s'il n'y a qu'une personne qui établit un lien entre les trois sphères d'une façon particulière à un endroit particulier, elles sont indissociablement liées. Plus les gens s'unissent, plus la zone d'interaction s'agrandit et, par conséquent, plus les interrelations deviennent intenses. La croyance individuelle, le choix individuel, la responsabilité individuelle et l'action individuelle deviennent le lieu géométrique de l'univers tel que nous le comprenons, et tout le reste se déploie à partir de ce point.

Vous remarquerez peut-être que le mot « vérité » n'a jamais été utilisé dans le présent document par rapport aux croyances religieuses. Ce n'est pas un hasard. Nous avons beau croire que la Vérité existe, elle existe dans l'ethnosphère, et les efforts déployés pour l'associer au monde matériel ou l'incarner dans la vie et les décisions des individus feront certainement intervenir les opérations de pouvoir, l'un des paramètres fondamentaux de la sphère de combat. En termes simples, le désir de défendre la Vérité dans un contexte religieux est un exercice de pouvoir, qui crée inutilement une sphère de combat qui chevauche entièrement l'ethnosphère. Si nous pouvions cesser d'insister sur la Vérité dans les domaines de la religion, de la politique ou de la science et mettre plutôt l'accent sur la sagesse et la compréhension – qui sont partielles et en évolution, et non absolues – nous vivrions dans une société plus pacifique et plus durable.

SECTION 5.2

L'« athée » le plus célèbre du XX^e siècle, le brillant philosophe Bertrand Russell, avait peu de bonnes choses à dire au sujet de l'expression sociale de la croyance religieuse, qui d'après sa trajectoire historique dans les contextes européens n'avait à peu près pas permis d'établir le royaume des cieux sur la Terre. Cependant, pour être plus précis à propos de ses croyances, Russell n'a pas tant nié l'existence de Dieu que notre capacité de savoir, en termes absolus, si Dieu existait ou non. De même, il a réfuté les arguments philosophiques en faveur de la connaissance de la Vérité. Néanmoins, les efforts qu'il a faits sans relâche pour mettre en garde contre les dangers d'une guerre nucléaire jusqu'à la fin de sa vie témoignaient d'une métaphysique opérationnelle, une métaphysique qui *fonctionnait* comme si elle était vraie afin de guider ses décisions et ses actions par opposition à une métaphysique dont *on pouvait prouver* qu'elle était vraie⁴. Cette preuve était non pertinente en ce qui concerne ce qu'il considérait comme important et ce qu'il a décidé de faire en conséquence. En fait, il y avait une intersection entre sa compréhension de l'ethnosphère, d'une part, et l'écosphère et la sphère de combat, d'autre part de telle façon qu'il devait agir contre les idées et les décisions de ceux qui ne comprenaient pas adéquatement les résultats catastrophiques qui résulteraient inévitablement de ces affirmations de la « Vérité », que leurs idéologies soient de nature politique ou religieuse.

Si le principal combat de Sir George Mackenzie dans *Religio Stoici* (1663) et dans sa carrière professionnelle, à titre de lord procureur général de l'Écosse, visait les fanatiques de toute allégeance dans l'Écosse du XVII^e siècle, il avait raison. L'ennemi réel n'était pas les presbytériens covenantaires eux-mêmes, mais le fanatisme de toutes les parties, qui font passer la vérité religieuse devant toutes les autres préoccupations ou qui cherchent à nous imposer des modes de vie autres que ceux qu'Albert Schweitzer appellera beaucoup plus tard la « révérence pour la vie ». Dans un même ordre d'idée, c'est précisément ce sur quoi l'écologiste Thomas Berry a écrit plus récemment, lorsqu'il a décrit la nouvelle ère dans laquelle, selon lui, nous entrons, qu'il s'agisse d'une ère dite écozoïque ou d'un autre nom. Le bond en avant de l'espoir nécessaire pour faire sortir les humains du cercle désespérant des chiffres sur le climat auquel nous faisons face maintenant est un bond religieux ou métaphysique, qui nécessite la foi dans quelque chose de plus grand que les individus – ou les traditions religieuses individuelles. Néanmoins, ce bond en avant ne confirmera peut-être pas les arguments fanatiques en faveur de la certitude ou de la « Vérité » d'une tradition religieuse ou d'un groupe de personnes, au risque de transformer l'ethnosphère, l'écosphère et la sphère de combat en une entité universelle dont le point culminant sera un conflit mondial catastrophique.

Nous devons comprendre notre rôle en tant qu'humains dans une histoire beaucoup plus grande que celle de notre génération, que nous sommes la partie la plus récente d'un récit qui a été tissé à partir de tous les fils disparates de ce qui a été en cours de création depuis si longtemps. Le langage – le vocabulaire – dont nous avons besoin pour exprimer cette compréhension peut sembler métaphysique et religieux et, par conséquent, beaucoup moins empreint de « certitude »

que d'autres mots que nous pourrions vouloir utiliser. Néanmoins, dans l'espace de vie, c'est le langage à utiliser si nous voulons dépasser le caractère moral du Vieux Sauvage et faire preuve de la sagesse dont nous avons besoin pour apporter la paix, non pas seulement pour notre époque, mais pour les enfants de nos enfants, à un point bien au-delà des sept générations que les peuples autochtones considéreraient comme la période nécessaire pour examiner ce que nous faisons ensemble en tant que gardiens de la Terre.

Notes

1 Rupert Smith fustige ceux qui font un usage abusif de l'expression « guerre asymétrique » pour décrire les conditions de ce qu'il appelle « la guerre au milieu des populations ». Pour une évaluation semblable et la suggestion d'une expression différente, voir mon ouvrage « La fin de l'asymétrie : Disparité des forces et buts de la guerre », *Revue militaire canadienne* vol. 7, n° 2 (été 2006), p. 23-28. Réimprimé dans *Une guerre difficile : points de vue sur l'insurrection et les forces d'opérations spéciales*, sous la direction d'Emily Spencer, Kingston, Presse de l'Académie canadienne de la Défense, 2009, p. 43-52.

2 Bien que des aspects de certains de ces problèmes semblent remonter jusqu'à 1996, dans Stuart E. Johnson et Martin C. Libicki, *Dominant Battlespace Knowledge*, 1996, rpt. Honolulu, University Press of the Pacific, 2003 – en particulier Paul Bracken, « The Significance of DBK », p. 64 – ces aspects sont relégués à l'arrière-plan par l'accent mis sur les merveilles du matériel militaire moderne de style RAM, avantage qui (en l'absence de meilleurs instruments intellectuels et culturels) sera inefficace sur le plan opérationnel là où il n'est pas extrêmement dangereux.

3 Wade Davis, *The Wayfinders: Why Ancient Wisdom Matters in the Modern World*, Toronto, Anansi, 2009, p. 2.

4 Comme je l'ai montré ailleurs, dans *The ABC of Armageddon: Bertrand Russell on Science, Religion and the Next War, 1919-1938*, Albany (New York), State University of New York Press, 2001.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Peter H. Denton est professeur agrégé d'histoire (à temps partiel) au Collège militaire royal du Canada, après avoir enseigné dans le cadre du Programme d'études militaires professionnelles pour les officiers depuis 2003 et du programme d'études supérieures sur la conduite de la guerre depuis 2004. Ministre du culte de l'Église Unie du Canada, il détient un doctorat en religion et en sciences sociales (McMaster) et il enseigne l'éthique et les communications techniques au Red River College. Il est chercheur universitaire au Centre d'études sur la sécurité et la défense et agrégé de recherche au Centre for Professional and Applied Ethics (tous deux à l'Université du Manitoba), en plus d'être membre du Royal Military Institute of Manitoba.

Le **capitaine Levon Bond** termine sa thèse de maîtrise en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada entre des déploiements en Afghanistan et au Qatar. Après avoir obtenu un grade de premier cycle en philosophie à l'Université de Winnipeg et avant d'entrer au service des Forces canadiennes, il a enseigné l'anglais à Istanbul en Turquie.

La **capitaine de corvette Sharlene Harding** est diplômée en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada. Au cours de sa carrière dans les Forces canadiennes, elle a assumé diverses responsabilités d'état-major au pays et à l'étranger (Haïti et Bosnie-Herzégovine).

David M. Hodson est conseiller juridique et avocat plaquant au Service d'avocats de la défense. Auparavant, il était agent de reconnaissance de l'Arme blindée au sein de l'Ontario Regiment, carabinier de la Force de réserve avec les Queen's Own Rifles of Canada et soldat d'infanterie de la Force régulière avec la Princess Patricia's Canadian Light Infantry Association. Il détient une maîtrise en études sur la conduite de la guerre du Collège militaire royal du Canada.

M. McLeod a obtenu un baccalauréat en commerce de l'Université Queens et termine une maîtrise en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada.

William MacLean, CD, est lieutenant-colonel dans les Forces canadiennes. Il a participé à des missions en Afrique, en Bosnie et en Afghanistan. Il a terminé une maîtrise en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada.

La **sous-lieutenant Charlene Piper** est diplômée en études sur la conduite de la guerre du Collège militaire royal du Canada. Elle détient un baccalauréat spécialisé en sciences politiques et en études sur la paix (McMaster).

Nancy Reid a terminé une maîtrise en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada. Elle a présenté sa thèse de premier cycle à l'Acadia University sur le génocide de 1994 au Rwanda.

Le **capitaine de corvette Sylvain Therriault, CD**, a joué divers rôles dans les Forces canadiennes, au Canada et à l'étranger (Haïti et Afghanistan). Il a obtenu une maîtrise en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada.

Le **capitaine R. B. Watts, USCG**, est candidat au doctorat en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada. A l'heure actuelle, il est chargé de cours et détient la Coast Guard Chair (chaire de la Garde côtière) à la National Defense University et au National War College de Washington, DC, où il enseigne la stratégie et la sécurité intérieure.

Becky Weisbloom est diplômée en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada. Elle détient un baccalauréat spécialisé en sciences politiques (Carleton). Avec l'aide du Conseil de recherches en sciences humaines, elle termine sa thèse intitulée « An Examination of Russian and Israeli Military Policy for Operations against Terrorism ». Elle occupe actuellement le rang d'enseigne de vaisseau de 2^e classe (Réserve navale) dans les Forces canadiennes.

Christine Zubrinic a obtenu sa maîtrise en études sur la conduite de la guerre au Collège militaire royal du Canada en 2009, avec spécialisation sur l'ex-Yougoslavie et sa dissolution. En plus de ses travaux universitaires (elle détient aussi un baccalauréat spécialisé en histoire de l'Université McMaster), elle a été stagiaire à la Direction des concepts et de la doctrine du ministère de la Défense nationale (Canada), où elle a aidé à produire une étude opérationnelle sur l'Armée canadienne dans l'ex-Yougoslavie.

INDEX

A

Abdallah Pasha 39

Abdullah, Zain 66, 74, 76 *notes*, 77 *notes*

Accords de paix de Dayton 79, 83, 85-88

Afghanistan xiii, xiv, xvi, 142, 143, 211, 221, 235, 236

Afrique xxii, 25, 65-68, 71-74, 143, 148, 149, 151 *notes*, 235

Afrique occidentale 65-68, 71-74

Akarli, Engin 44, 46, 48 *notes*, 49 *notes*,

Aksan, Virginia 28, 32, 34, 35 *notes*, 36 *notes*

Al-Bashir, Omar Hassan 138

Al Jazira 155, 165 *notes*

Al-Jazzar, Ahmad Pasha 43

Allan, David 22 *notes*

Américains 98, 142, 143, 155-162, 172, 188, 189, 193, 194

American Friends Service Committee (AFSC) 146

Amérique du Nord xxi, 66, 74, 141, 159, 207

Angleterre 22 *notes*, 66, 67, 89, 90, 156

Animistes 65

Apocalypse 163, 197 *notes*, 226

Aretina 4

Armes nucléaires 229

Ashdown, Paddy Assemblée des experts 86

Association patriotique catholique 100, 101

Axis Mundi 51-54, 57, 60, 61 *notes*

Ayodhya 123, 126-129, 135 *notes*

B

Bajrang Dal 124, 132

Bandaranaike 117

Bani Sadr, Abolhassan 177, 178, 181, 184 *notes*

Bashir, Amir 39-41, 43, 44

Bazargan, Mehdi 178, 181, 184 *notes*, 185 *notes*

Ben Laden, Oussama 155, 193

Berry, Thomas 232

Bharatiya Jana Sangh 123, 124

Biosphère 205, 227, 228

Bond, Levon xxii, 23, 235

Bosniaques 80-83, 85, 88

Bosnie xiv, xxii, xxiii, 79-89, 235

Bosnie-Herzégovine 79, 80, 84-86, 235

Bouddhisme xi, xxi, xxiii, 109, 110, 112-117, 119

Bouddhiste xvi, xix, 94, 99, 109-119, 211

Boykin, William 192

Browne, Sir Thomas 4, 13, 14, 18, 20 *notes*, 22 *notes*

Broz, Josip Tito 80

Bulgarie 29, 31

Burāq 54

Burujirdi, ayaltollah Muhammed Husain 172

INDEX

Bush, George W. xxiii, 156, 160-164, 165-167 *notes*, 187-196, 197 *notes*, 198 *notes*

Byzance 23

C

Calife Abdal-Malik 54

Calife al-Dhahir 54

Canada ix, x, xiv, xv, xxi, 18, 19 *notes*, 20 *notes*, 143, 145-149, 152 *notes*, 204, 210, 211, 235, 236

Canadiens ix, xiii, xiv, xxi, 211

Carter, Jimmy 175, 197 *notes*

Catherwood, Christopher 34, 35 *notes*, 46, 49 *notes*

Catholic Relief Services 146, 149, 152 *notes*

Catholique xvi, 28, 32, 38, 80, 82, 88, 95, 96, 100, 101, 102, 117, 140, 146, 211

Ceinture du safran 126

Chamberlain, Neville 215, 220, 221

Champ de bataille xii, xxii, 28, 217, 218, 220, 222, 224, 227

Charles II 3, 21 *notes*

Chiïte xvi, xvii, 33, 38, 176, 183 *notes*, 185 *notes*

Chine xxii, 93-103, 104 *notes*, 155

Chirac, Jacques 162

Chrétien xvi, xxii, 5, 9, 11-13, 16, 23-26, 28-30, 33, 38, 40-43, 45, 52-54, 56, 65-73, 93-103, 104 *notes*, 113, 115, 117, 119, 123, 126, 131, 138, 140, 143, 148-150, 160, 162, 188-195, 196 *notes*, 197 *notes*, 208, 211

Christianisme xi, xviii, xix, xxi, xxiii, 9, 26, 43, 63, 66-71, 93-103, 112, 117, 143, 148, 158, 208, 211, 226

Churchill, Winston 215

Cinghalais 109-113, 115-119

Cisjordanie xv

Comité central 93, 101-103, 105 *notes*

Comité central mennonite (CCM) 147-149, 152 *notes*, 153 *notes*

Commission Srikrishna 128

Communauté économique des États d'Afrique occidentale (ECOMOG) 71

Communisme 96-98, 102, 183 *notes*, 226

Conférence de Versailles 96

Confucianisme 94

Confucius 94

Congo 66, 217

Conseil révolutionnaire 178, 181

Côte d'Ivoire 66, 72, 73

Covenantaires xxii, 3-10, 16, 17, 232

Créole 67

Cristal rouge 144

Croates 80, 81, 83, 85, 86, 88

Croatie 80-82

Croissant-Rouge 144, 145

Croix-Rouge 141, 144, 145, 150, 151 *notes*, 152 *notes*

D

Danilevskii, Nikolai 31

Darfour 139, 142, 145, 147, 148, 150, 151 *notes*

Davis, Wade 228, 233 *notes*

- Déclaration des droits 155, 159, 165 *notes*
- Déclaration universelle des droits de l'homme 210, 225
- Denton, Peter H. v, xi, 3, 18, 19 *notes*, 201, 215, 235
- Dharmapala 113
- Dispensationalistes 189
- Dôme du rocher 52, 54, 56, 226
- Dominionistes 189-192, 194, 196 *notes*
- Domino, Antonio 142
- Dostoïevski, Fedor 31, 32, 36 *notes*
- Double Qaymaqamate 41
- Druze xxii, 37-47, 48 *notes*
- Dryden, John 3, 19 *notes*
- Dynastie de Yuan 94
- E**
- Écosphère 227-232
- Écosse de la Restauration 3, 6-8, 17
- Egeland, Jan 139
- Église d'Angleterre 67, 156
- Église d'Écosse 3, 9-12, 14, 19
- Église unie v, 211, 235
- Égypte 39-41, 43, 143
- Eliade, Mircea 51, 53, 59, 61 *notes*
- Empire allemand 221
- Empire austro-hongrois 221
- Empire ottoman 23-29, 31, 33, 37, 39-41, 45, 82, 83, 144, 221
- Empire russe 23-26, 28, 29, 33, 221
- Esclaves 66, 67, 143, 218
- Espace de combat v, ix, xi-xv, xix, xx-xxii, xxiv *notes*, 144, 216, 218-227, 231
- Espace de vie 224, 225, 233
- États-Unis d'Amérique 159
- Ethnosphère 228-232
- Évangélique xxi, 56, 140, 143, 148, 155, 160, 188-191, 194
- Evans, Anthony 191
- Extrémisme xviii, xx, xxii, 189 209, 210
- F**
- Fanatiques xx, xxii, 5, 8, 15, 16, 18, 156, 202, 209, 210, 226, 227, 232
- Fawaz, Leila 44-46, 48 *notes*, 49 *notes*
- Ferris, Elizabeth 140, 150, 151 *notes*, 152 *notes*
- Filiki Eteria 27
- Fondation Agha Khan 146
- Fondation Rockefeller 210, 212, 225
- Fosdick, Raymond Blaine 210, 213 *notes*, 225
- France 3, 27, 28, 45, 86, 177
- Freetown 66, 67, 69, 75, 76 *notes*
- Front révolutionnaire uni (RUF) 71, 72, 76-78 *notes*
- Front uni tamoul 118
- Fuqaha 171, 173, 174

INDEX

G

Gandhi 114, 123, 124, 147
Garçons perdus 143
Gaza xv, 58
Génocide 33, 44, 217-219, 236
Génocide arménien 33
Gerson, Mark 192
Giroux, Henry 162, 164, 166 *notes*, 167 *notes*
Goodman, Alan 56
Gouvernement révolutionnaire provisoire 178, 179, 184 *notes*

Graham, Billy 191

Grande-Bretagne 27-29, 66, 67, 90, 112, 123, 133, 215

Guerre v, ix-xvii, xxii, xxiii, 6, 7, 10, 23, 24, 26-29, 31-33, 41, 42, 44, 47, 55, 57, 58, 65, 70-72, 74, 77 *notes*, 79-87, 100, 101, 109-114, 117-119, 137-139, 141-144, 146, 148, 155, 156, 160, 162, 163, 166 *notes*, 183 *notes*, 187-194, 196, 197 *notes*, 201, 209, 215-227, 229, 232, 233 *notes*, 235, 236

Guerre des Balkans 27

Guerre de Crimée 27, 28

Guinée 68

Gujerat 123, 124, 131-134

H

Hackett, Ken 146

Hadith 54

Halakka 54

Hammes, Thomas 59, 62 *notes*, 220, 222

Harding, Sharlene xxiii, 65, 235

Hayford, Jack 191

Hindou xvi, xx, xxiii, 109, 110, 112, 117, 123-134, 211

Hindutva 123, 125-127, 131-133

Hitler, Adolf 215

Hodson, David M. xxiii, 187, 235

Hosking, Geoffrey 31, 34, 35 *notes*, 36 *notes*

Hukumat-i Islami (gouvernement islamique) 171

I

Ibrahim Pasha 40

Immigrants 65, 69, 70, 156

Inde xx, 79, 109-112, 114, 123-127, 133, 134, 155

Intifada 51, 57, 58

Iraq xvi, 142, 143, 153 *notes*, 162, 171, 172, 183 *notes*, 193, 197 *notes*, 201-203, 221

Islam xi, xv, xviii, xix, xx, xxi, 23, 24, 28, 32, 33, 47, 48 *notes*, 52, 54, 60, 61 *notes*, 65, 66, 68-71, 76, 77 *notes*, 91 *notes*, 141, 143, 150, 151 *notes*, 171-174, 177, 178, 180-182, 183 *notes*, 184 *notes*, 187, 191, 195, 201, 226

Israël xv, xvii, 21 *notes*, 52-58, 61 *notes*, 160, 166 *notes*, 174, 188, 190, 226

J

Jackson, Clare 18, 21 *notes*

Jacques II 3

Jaffna 110

Janata Dal 127

Janjaouids 139

Jathika Hela Urumaya (Parti de l'héritage national) 119

Jefferson, Thomas 159

Jérusalem 28, 51-59, 226

Juifs xviii, 51-57, 59, 61 *notes*, 62 *notes*, 192, 195, 211

Jogeshwari 129

Judaïsme xi, xv, xviii, xxi, 51, 52, 55, 226

K

Kar Sevaks 127

Khalaf, Samir 38, 47, 48 *notes*, 49 *notes*

Khomeini, Ayatollah Ruhollah xxiii, 171-182, 183-185 *notes*

Khomiakov, A. S. 31

Kosovo 83, 90, 91 *notes*

Kosovo Polje, Bataille de 82

Krio 67-69, 76 *notes*

Kutchuk-Kaï, Traité de 26

L

Lang, Andrew 6, 20 *notes*

Lee, Joseph Tse-Hei 98, 100, 105 *notes*

Li 94

Liban xv, xxii, 37-40, 42, 45, 47, 48 *notes*

Ligue sainte 26

Likud 57

Lutheran World Relief 146

M

Mackenzie, Sir George, de Rosehaugh xxii, 3-19, 20-22 *notes*, 232

MacLean, William xxiii, 171, 235

Magaš, Branka 81, 83, 91 *notes*,

Mahavamsa 111, 116

Makdisi, Ussama 42, 47, 48 *notes*, 49 *notes*

Mandat britannique 54, 58

Mao Zedong 96, 100

Maronite xxii, 37-47, 48 *notes*

Marrons 66

Marxisme 97, 114, 183 *notes*

Masovni pokret (Maspok) 80

McLeod, M. xxii, 137, 235

Mecque 52, 54

Mercy Corps International 146

Millet 82, 91 *notes*

Milošević, Slobodan 82

Missionnaires xxiii, 40, 44, 66-69, 93-95, 97, 98, 101, 112, 116, 131, 138, 140, 143, 145-148, 157

Modi, Narendra 132

Mondialisation 201, 204, 212, 219, 228

Mongols 26, 94

Mont-Liban 37-46

Mont du Temple 52, 54, 56, 57

Mosquée Al-Aqsa 52, 54, 56, 57

Mosquée Babri 123, 126, 129, 134

Mottaheri, Ayatollah 173

INDEX

Mouvement patriotique pour la triple autonomie 98, 100

Müller-Fahrenheit, Geiko 156, 164, 165 *notes*

Mumbai 123, 128-134

Munich 215

Muqâta'jis 37, 38, 44

Mur de l'Ouest 53, 54, 57, 59

Musulman xii, xvi, xvii, xx, xxiii, 24-26, 29, 30, 32, 33, 38, 42, 45, 51-59, 65, 68, 69, 71-73, 80, 82, 83, 85, 86, 88, 109-113, 115, 119, 123-134, 138-141, 143, 147, 150, 151 *notes*, 173-175, 183 *notes*, 192, 195, 196 *notes*, 202, 211

N

Najaf 171-173, 175, 177, 180

Nationalisme 23, 24, 28-33, 53, 55, 80, 82, 83, 90 *notes*, 96, 98, 110, 112, 114-117, 119, 123-127, 129, 131, 133

Natsios, Andrew 142

Nigeria 66, 72, 73

Noble Sanctuaire 51, 52, 54, 55, 57, 59

Nouveau groupe à revenu moyen (MIG) 129

Nouvelle-Écosse 66, 67

Nutt, D^{re} Samantha 143, 152 *notes*

O

O'Brien, Paul 142

Organisation de libération de la Palestine 58

Organisations non gouvernementales (ONG) xiii, 137, 145

Orthodoxe 23-33, 61 *notes*, 80, 82, 83, 86, 88, 143, 178

Owen, David 84, 90, 91 *notes*

P

Pahlavi, Mohammad Reza Shah 171

Paix ix, xvi, xx, xxiii, 7, 23, 25, 27, 31, 33, 37, 38, 41, 58, 68, 70, 72-74, 79, 83, 85-89, 94, 109, 119, 134, 137-139, 144, 147, 160, 163, 189, 195, 210, 212, 215-220, 222-225, 227, 229, 231, 233, 235

Pakistan xx

Palestine xv, 54, 55, 58-60, 61 *notes*, 62 *notes*

Panslavisme 30

Parti Bharatya Janata (BJP) 123, 127-134, 135 *notes*

Parti de la liberté du Sri Lanka (SLFP) 117

Parti national uni (UNP) 116, 117

Pearson, Lester B. 210

Piper, Charlene xxiii, 155, 235

Plan Vance-Owen 79, 83-85

Porter, Arthur T. 67, 76 *notes*, 77 *notes*

Poya 117

Presbytérien xi, xvi, xxii, 3, 6-9, 16, 17, 21 *notes*, 232

Protestant xvi, xxi, 9, 21 *notes*, 96, 100, 101, 103, 105 *notes*, 114, 191

Q

Qibla 54

Qom 172, 176, 176, 179

R

Rahula, Walpola 115

Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) 123-125, 127, 132, 133

Ratha Yatra 127

Reagan, Ronald 188

Reconstructionistes 189, 190

Reid, Nancy xxiii, 93, 236

Religio Stoici xxii, 4, 6-10, 12, 14-18, 19-22 *notes*, 232

Religions africaines traditionnelles (RAT) 65, 69, 70

Republika Srpska 86, 87

Révolution grecque 27

Révolution blanche 172, 183 *notes*

Révolution Culturelle 93, 99

Révolution russe 97

Rewald, Michael 142

Robertson, Pat 191, 197 *notes*

Rohan, Dennis 56

Rousseau, Jean-Jacques 30

Russell, Bertrand 232, 233 *notes*

Russie 23-31, 33, 83, 97, 115

S

Samaritan's Purse 148, 149, 153 *notes*

Sangh Parivar 132

Sarajevo 85, 88, 90

Savak 176, 177

Savarkar, Vir 125

Schweitzer, Albert 232

Scott, Sir Walter 4, 17, 20 *notes*

Serbes 30, 80, 81, 83-86, 88

Serbie 80-83, 88

Shahin 42

Shariati 173, 183 *notes*

Shariatmadari, Ayatollah Kazem 175, 176, 184 *notes*

Sharon, Ariel 57, 59

Shiv Sena 127-131, 134, 135 *notes*

Sierra Leone xxiii, 65-76, 77 *notes*, 78 *notes*

Sikhs 211

Smith, Anthony 23, 34, 35 *notes*, 81, 91

Smith, Rupert 220, 222, 233 *notes*

Société des Nations 222, 225

Sphère de combat 227, 229-232

Sri Lanka xxiii, 109-117, 119, 120, 134

Staub, Ervin 44, 64

Stoïque 14, 15, 21 *notes*, 22 *notes*

Story, Robert H. 4, 20 *notes*

Soudan xiv, 137-141, 143-149, 151 *notes*, 153 *notes*

Sultan Abdoul Hamid II 29, 32

Sultan Mahmoud II 27, 32

Sunnite xvii, 29, 32, 33

Sūra 54, 61 *notes*

Syncrétisme 70, 74

Syrie 37, 39-41

INDEX

T

- Tabriz 176
- Tamoul 109-113, 115, 117-119
- Taoïste 93, 94
- Taylor, Charles xix, xxiv *notes*, 71, 72, 77 *notes*
- Taylor Innes 5
- Tchad 66, 72, 73, 139
- Tchécoslovaquie 79, 215
- Téhéran 172, 176, 180, 184 *notes*
- Temple de Ram 129, 131, 133, 134
- Théravada, tradition bouddhiste 111
- Tigres tamouls (LTTE) 118, 119
- Tolérance ix, xx, xxii, xxiii, 7, 17, 24, 25, 33, 39, 65, 67, 70, 72-74, 157
- Tsar Alexandre 27, 32
- Tsar Nicolas I 27, 32
- Turquie 23, 25, 26, 28, 29, 31, 33, 172, 235
- Tylor, Sir E.B. 69

U

- Udovički, Jasminka 81, 90, 91 *notes*
- USS Lincoln* 220

V

- Van Evera, Stephen 84, 90 *notes*, 91 *notes*
- Vance, Cyrus 84
- Vidyalankara 112, 113
- Vilayat-i faqih 171, 173-175, 177-181

- Vimukthi Peramuna (JVP) 118
- Virtuose 14, 22 *notes*
- Vishva Hindu Parishad (VHP) 124, 127, 132, 133

W

- Walker, Rebecca xxiii, 123
- War Child Canada 143, 145, 146, 149
- Washington, George xxiii, 158-160, 166 *notes*
- Watt, Francis 5, 19 *notes*, 20 *notes*
- Watts, Robert B. xxiii, 109, 236
- Weisbloom, Becky xxii, 51, 236
- Wijayawardena, D.C. 115
- Williams, A. M. 5, 6, 19, 20 *notes*
- Wills, Gary 163
- Wodrow, Robert 3, 5, 6, 17, 19
- World Vision 146

Y

- Yougoslavie 80-84, 87-89, 236

Z

- Zubrinic, Christine xxiii, 79, 236

Blâmer la religion pour la création de conflits est devenue une activité populaire ces dernières années. Cependant, une telle conclusion ne résiste pas à l'examen des faits. Plus on examine de près des situations particulières, moins on trouve une valeur explicative dans les affirmations générales au sujet de la culpabilité de la religion à l'égard de la violence dans le monde.

Pourtant, au XXI^e siècle, le rôle joué par les croyances religieuses dans tout conflit particulier est devenu plus important. Il faut accorder aux facteurs religieux une importance au moins aussi grande qu'aux facteurs sociaux, culturels et psychologiques pour comprendre les sources de conflit et les motivations des combattants. Même dans une société soi-disant laïque comme la nôtre, les valeurs liées à la religion se retrouvent dans bon nombre des décisions que nous prenons.

À partir de l'idée selon laquelle le champ de bataille est devenu irrévocablement l'espace de combat, les auteurs de la présente série d'articles et d'essais explorent la relation entre la religion et la guerre moderne dans divers contextes historiques et contemporains.



PRÉSE DE L'ACADÉMIE
CANADIENNE DE LA DÉFENSE

