

## Entre la mosaïque et la vague : l'ethnicité instrumentalisée dans le Machrek arabe

Rachad Antonius

Number 20, 1993

Ethnicité et nationalismes. Nouveaux regards

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002194ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002194ar>

[See table of contents](#)

### Article abstract

This paper argues for an instrumentalist perspective of ethnicity in the Middle East. The definition of ethnicity and the specificity of ethnic boundaries in the region are discussed. It is proposed to examine the processes by which non-ethnic questions end up reinforcing ethnic boundaries, and two examples are given. The impact of the definition of collective identity by nationalist and Islamic movements on ethnic boundaries is also examined. Finally, the instrumentalization of ethnic identity by local or international actors is discussed and examples are given.

### Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

### ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Antonius, R. (1993). Entre la mosaïque et la vague : l'ethnicité instrumentalisée dans le Machrek arabe. *Cahiers de recherche sociologique*, (20), 129–155. <https://doi.org/10.7202/1002194ar>

# Entre la mosaïque et la vague: l'ethnicité instrumentalisée dans le Machrek arabe

---

Rachad ANTONIUS

Le fait ethnique dans la région arabe a bénéficié d'un regain d'attention depuis une quinzaine d'années. La période des indépendances qui avait suivi la Deuxième Guerre mondiale avait fait espérer à plusieurs que les clivages de type ethnique seraient vite devenus chose du passé. Or il n'en a rien été. Ces clivages se sont exacerbés, et, de plus en plus, des conflits sanglants prennent la forme de conflits ethniques.

Peut-on considérer les identifications de type ethnique comme *la cause* de ces conflits? Doit-on considérer ce retour de l'ethnicité comme un "retour à la normale", la parenthèse des États nationalistes qui proposaient un dépassement des liens primordiaux étant une erreur de parcours, ou encore une hypocrisie cachant la réalité des mobilisations ethniques toujours présentes? Plusieurs auteurs vont dans ce sens. Milton Esman et Itamar Rabinovich écrivent:

*Ethnic pluralism has been an important dimension of politics in the Middle East during most of the twentieth century. While it has not been entirely neglected by scholars who specialize in Middle Eastern affairs, it has not benefitted from scholarly attention in proportion to its importance. In other words, ethnic conflict can explain more of politics in the Middle East than is reflected in academic writings*<sup>1</sup>.

Analysant la répression des chiïtes irakiens par le régime de Saddam Hussein après la dernière guerre du Golfe, Pierre Martin écrit : "Selon toute évidence, il s'est donc agi d'un combat à mort, dont l'âpreté ne peut s'expliquer que par sa nature confessionnelle évidente"<sup>2</sup>.

Nous voulons proposer ici une autre lecture de ces "évidences", dans l'espoir de montrer qu'elles ne sont pas tellement évidentes. S'il est vrai que des conflits

---

<sup>1</sup> M. Esman et I. Rabinovich, "Introduction", dans M. Esman et I. Rabinovich (dir.), *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 4.

<sup>2</sup> P. Martin, "Les Chiïtes d'Irak ou le retour de la question irakienne", dans *Peuples Méditerranéens*, nos 58-59, janvier-juin 1992, p. 90.

prennent de plus en plus la forme de confrontations ethniques, nous croyons que cette situation est le résultat de processus divers où l'ethnicité n'a pas nécessairement le premier rôle, mais se manifeste de façon résiduelle, les autres formes de solidarité étant bloquées pour diverses raisons. Dans ce sens, l'ethnicité serait bien plus la variable à expliquer que la variable explicative dans les transformations politiques.

Nous nous pencherons d'abord sur la définition même de l'ethnicité dans le cadre du Machrek arabe, et nous nous situerons par rapport à deux paradigmes: celui présenté par Carleton Coon et symbolisé par la métaphore de la mosaïque<sup>3</sup>, et celui présenté par Lucette Valensi et symbolisé par la métaphore de la vague<sup>4</sup>. Nous examinerons les liens entre nationalisme et ethnicité, puis entre islamisme et ethnicité. Nous proposerons enfin une interprétation de sur l'instrumentalisation de l'ethnicité par des acteurs locaux, en nous contentant de faire quelques remarques sur son instrumentalisation par des acteurs régionaux ou mondiaux.

## 1 Le concept d'ethnicité et son application au Machrek

Le concept d'ethnicité dans le monde arabe mérite d'être clarifié. La majorité des Arabes sont musulmans sunnites. Certains sous-groupes diffèrent par la religion, mais sont de langue et de culture arabes (chrétiens et juifs arabes); d'autres diffèrent par la secte (musulmans se réclamant du chiisme), d'autres encore par la langue ou par la culture (Kurdes, Berbères, qui sont en majorité musulmans sunnites, mais qui incluent aussi des chiites), et d'autres enfin par une combinaison de plusieurs facteurs (populations du sud du Soudan, divers groupes ayant fui les persécutions en Europe)<sup>5</sup>.

Un concept unique d'ethnicité peut difficilement faire ressortir ce qu'il y a de plus fondamental dans toutes ces situations. D'autant plus que les différences entre certains de ces groupes *ne sont pas* des différences culturelles. Les minorités *historiques*<sup>6</sup> dans le monde arabe, celles qui étaient déjà présentes avant les

<sup>3</sup> C. Coon, *Caravan: The Story of the Middle East*, New York, Henry Holt and Co, 1958.

<sup>4</sup> L. Valensi, "La Tour de Babel: groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord", *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 41 (4), 1986, p. 817-838.

<sup>5</sup> Pour un portrait bref mais complet de la situation, voir R. Boustani et P. Fargues, *Atlas du Monde Arabe*, Bordas, 1990, p. 28-36. On trouvera en annexe à ce texte quelques notes sur la formation historique des minorités dans le monde arabe.

<sup>6</sup> Le terme est suggéré par A. El Saoui, *Al Aqaliyyat al tarikhiyya fil watan al arabi* (Les minorités historiques dans la patrie arabe), Le Caire, Markaz al Hadara al Arabiyya, 1989 (en langue arabe). Nous utilisons le terme "minorité" dans son sens statistique et non pas sociologique, car ce dernier comporte des connotations que nous voulons éviter ici.

indépendances et dont la langue est l'arabe, sont souvent dites "ethno-confessionnelles" ou "ethno-religieuses" pour souligner que c'est la religion qui est le fondement de leur spécificité "ethnique". Ces diverses communautés ont en commun — outre la langue et la culture arabes — le fait qu'elles ont gardé une grande partie des caractéristiques des sociétés traditionnelles: sociétés patriarcales, fortement unies, où la famille forme le noyau de l'ordre social. Le groupe ethno-confessionnel dans le monde arabe constitue une extension "naturelle" de la famille étendue. On peut y mobiliser des solidarités puissantes qui permettent la survie de l'individu. Comme le fait remarquer Elisabeth Picard<sup>7</sup>, ces communautés partagent entre elles et avec la majorité les mêmes structures et, en grande partie, les mêmes valeurs sociales; elles diffèrent très peu par la culture. Dans plusieurs cas, les distinctions entre ces communautés passent entre clans et tribus d'une même ethnie. Le groupe ethnique, pour les communautés historiques, relève beaucoup plus de la structure patriarcale de ces communautés.

Le cas des Kurdes d'Irak et celui des populations du sud du Soudan sont différents des situations dont nous venons de parler. Ces groupes se distinguent des autres non seulement par la langue et par la culture, mais aussi par l'expérience historique. Dans le cas des Kurdes, leur expérience avec l'État irakien est aussi récente que l'État lui-même: un peu plus d'un demi-siècle. Durant cette période, ils ont été soumis à une politique d'intégration forcée allant jusqu'à la destruction de leurs villages et leur installation dans de nouvelles villes, accompagnée d'une certaine autonomie linguistique et culturelle, le tout ponctué d'affrontements armés et quelque fois de massacres de civils kurdes. Les dynamiques qui régissent leurs rapports avec l'État irakien sont donc très différentes des dynamiques propres aux communautés ethno-religieuses historiques.

Le cas particulier des relations entre Palestiniens et Israéliens diffère des précédents par le fait qu'il se place dans le cadre d'un rapport colonial où des populations immigrantes ont expulsé la population autochtone pour prendre le contrôle de la terre.

La définition et l'usage des concepts se rapportant à l'entité collective et à l'ethnicité dans le Machrek arabe posent donc un certain nombre de difficultés, et les termes utilisés en français ou en anglais pour désigner ces concepts ne recouvrent pas le même champ sémantique que les termes arabes<sup>8</sup>. Bien sûr,

<sup>7</sup> E. Picard, "Critique de l'usage du concept d'*ethnicité* dans l'analyse des processus politiques dans le monde arabe", dans J. C. Vatin *et al.*, *Études politiques du monde arabe. Approches globales et approches spécifiques*, Le Caire, CEDEJ, 1991, p. 71-84.

<sup>8</sup> Plusieurs termes arabes sont utilisés pour parler de l'identité collective. *Watan* se traduit littéralement par *patrie*, mais un adjectif dérivé de lui est utilisé pour signifier unité *nationale* (*wihda watanyya*); il est utilisé dans ce sens surtout en Égypte pour signifier l'unité entre chrétiens (coptes) et musulmans égyptiens. *Umma* est souvent réservé à un niveau supérieur d'identité collective: on parle de *umma islamiyya* (la communauté des croyants en l'Islam, entité ayant une valeur sociale et politique) et plus

certains sont généraux, et renvoient aux discussions théoriques sur la définition du concept lui-même<sup>9</sup>. Nous retiendrons la définition proposée par Anya P. Royce:

*An ethnic group is a reference group invoked by people who share a common historical style (which may only be assumed), based on overt features and values, and who, through the process of interaction with others, identify themselves as sharing this style*<sup>10</sup>.

Cette définition permet d'inclure la plupart des groupes au Machrek; elle comporte des caractéristiques objectives ("*overt features and values*") et subjectives ("*a reference group invoked by people... who ... identify themselves as sharing this style*"). Même si elle ne mentionne pas explicitement les frontières entre groupes, cette définition fait référence à l'interaction avec les autres groupes, thème sur lequel nous reviendrons plus loin. Par contre, la généralité de la définition ne fait pas ressortir ce qu'il y a de particulier dans les dynamiques de type ethnique au Machrek, et nous aurons à préciser en quoi consistent les éléments objectifs et subjectifs de la situation. Par exemple, nous avons déjà utilisé l'expression *communautés ethno-confessionnelles*, que nous considérons comme un cas particulier du groupe ethnique tel que défini par Anya Royce, car il comporte des indications sur la nature des "caractéristiques explicites" (*overt features*) de la définition qu'elle a proposée.

---

rarement de *umma 'arabiyya* (nation arabe): l'entité arabe est plus souvent désignée par le mot peuple (*Cha'b*), au singulier ou au pluriel, selon qu'on veut souligner leur unité ou leur diversité, et le nationalisme arabe par le terme de *qawmiyya 'arabiyya*. Le mot *Cha'b* (peuple) est aussi utilisé pour désigner le peuple de l'un des États arabes: *al cha'b al misriy* (le peuple égyptien), *al cha'b al libnaniy* (le peuple libanais); mais il est généralement utilisé au pluriel lorsqu'il s'agit des peuples musulmans (*al chou'oub al islamiyya*). Les divers groupes ethno-confessionnels sont désignés par le terme de *aqaliyyat diniyya* (minorités religieuses) ou *aqaliyyat 'irquiyye* (minorités ethniques) dans le langage nationaliste, et les individus de religion autre que l'Islam sont désignés par le terme de *Dhimmi* (pluriel: *Dhimmiyyoun*) qui a des connotations que nous discuterons plus loin. Le terme *ta-ifa* (pluriel: *tawa-if*) est utilisé pour désigner un sous-groupe lié par des appartenances primordiales, alors que celui de *milla* (pluriel: *millal*) désigne certaines communautés religieuses ayant un statut juridique particulier dans l'empire ottoman.

<sup>9</sup> Voir par exemple la discussion présentée par A. P. Royce dans *Ethnic Identity*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, p. 17-33.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 27. Remarquer qu'elle emploie le terme "style" plutôt que "tradition", pour des raisons qu'elle explique à la page 9 de son ouvrage: "(...) I have proposed the term 'style' to replace 'tradition', and I use "style" in that sense throughout this work. Style assumes choice and allows for change. It is not burdened with the cultural connotations that we unconsciously attach to the term 'tradition' and is therefore more appropriate for describing ethnic groups."

## 2 L'ethnie et le clan patriarcal

Nous avons déjà mentionné que, dans plusieurs cas, les clivages culturels entre les groupes ethniques sont minimaux: on retrouve les mêmes valeurs sociales, à peu près les mêmes normes de comportement (avec certaines nuances), les mêmes structures familiales et de parenté. Les clivages sont donc, selon notre lecture, beaucoup plus de l'ordre des clivages entre clans: les solidarités entre les individus et les familles se bâtissent sur la base de la parenté. Les groupes ethniques dans plusieurs pays arabes (Liban et Syrie, par exemple) ne sont pas toujours porteurs de cultures qui les distinguent les uns des autres. Ce sont plutôt des clans, définis au niveau culturel par leur allégeance à une secte religieuse particulière, et au niveau social par le fait qu'ils constituent l'extension naturelle de leurs familles étendues, c'est-à-dire des groupes endogames minimaux: le plus petit groupe endogame qui comprend une famille coïncide avec la communauté ethno-confessionnelle de cette famille. Nous faisons l'hypothèse que la variable "endogamie minimale" devient non pas une variable causale ni explicative, mais une variable *descriptive* qui médiatise toutes les autres caractéristiques définissant une communauté ethno-religieuse.

## 3 Des dynamiques différentes

L'applicabilité d'une définition formelle pour *identifier* les groupes en présence au Machrek n'implique pas que les dynamiques ethniques qui se développent entre eux soient les mêmes que celles qui se développent ailleurs, entre les diverses communautés culturelles qu'on retrouve au Québec, par exemple. De plus, des différences qualitatives fondamentales existent entre les diverses situations qu'on retrouve au Machrek, et interdisent, selon nous, de mettre dans le même sac théorique tous les conflits qui s'y déroulent et qui comportent une dimension ethnique. Les rapports historiques qui se sont établis entre les divers groupes linguistiques et confessionnels et les populations de diverses origines ont impliqué que les enjeux des luttes actuelles ne sont pas les mêmes dans tous les cas. Nous pouvons identifier dans la région arabe diverses dynamiques de type ethnique qui sont fondamentalement différentes les unes des autres. Pour établir une classification qui permette de regrouper des cas semblables, nous proposons d'examiner les critères suivants:

- la nature de la frontière entre les groupes: religieuse, confessionnelle/sectaire (des sectes différentes partageant la même religion), linguistique, lignagère (réelle ou supposée), politique (ayant trait à un rapport de pouvoir);
- la taille relative des groupes en présence;
- l'enjeu du conflit politique pour ces groupes, et pour les puissances étrangères;
- le rapport de force entre les groupes en présence.

Ces critères ne sont pas toujours indépendants, mais aucun ne découle nécessairement des autres. L'application de ces critères nous permettra d'être plus rigoureux au moment de faire des généralisations<sup>11</sup>.

Ainsi, le conflit entre les Kurdes et le gouvernement irakien ne peut pas se comparer à celui qui oppose le gouvernement Syrien, dominé par les Alaouites, aux diverses composantes de la société syrienne: dans le cas des Kurdes, la frontière avec le reste de la société irakienne est linguistique et culturelle; l'enjeu pour les acteurs est la possibilité très réelle de sécession, vu la spécificité culturelle et la taille de la communauté kurde, sa concentration géographique, et son histoire; les Kurdes irakiens se sentent des affinités avec les Kurdes vivant sur des territoires faisant partie d'autres États (Iran, Syrie, Turquie); enfin, l'enjeu de l'affaiblissement de l'État irakien est un facteur important pour d'autres puissances régionales ou mondiales. Quant à la dynamique entre les Alaouites et le reste de la société syrienne, elle diffère par plusieurs critères: il n'y a pas de frontière linguistique entre eux; même si les frontières syriennes sont aussi artificielles que les frontières irakiennes, il n'existe pas de possibilité réelle de sécession des Alaouites; enfin, l'enjeu pour les acteurs est la position de force relative (politique et économique) qu'ils essaient d'occuper à l'intérieur d'une entité commune: l'État syrien.

Similairement, aucun de ces deux rapports ne peut être traité de la même façon que le rapport entre les Palestiniens et la société israélienne, qui comporte évidemment une dimension ethnique — l'exclusion *a priori* d'un groupe en raison de sa non-appartenance religieuse — mais dont l'aspect colonial — la dépossession du groupe exclu et son expulsion de la terre qu'il occupait au bénéfice de nouveaux immigrants venus d'abord d'Europe — est au moins aussi fondamental pour l'analyse du rapport entre les deux groupes. Dans ce dernier cas, la définition même du conflit est l'un des enjeux de la lutte. Pour le mouvement sioniste, l'exclusion des Palestiniens non juifs en était une de principe: le nouvel État fondé en 1948 se définissait lui-même comme l'État des Juifs. Une identification de type primordial était donc à la base de la détermination du conflit entre futurs Israéliens et Arabes palestiniens. D'ailleurs, les tendances politiques dominantes en Israël n'interprètent l'opposition que leur manifestent ces derniers que comme un cas de plus d'antisémitisme<sup>12</sup>. Pour les Palestiniens, c'est l'aspect *colonial* de l'agression

---

<sup>11</sup> Il serait intéressant, pour en arriver à des théories générales, de commencer par faire des généralisations restreintes portant sur les cas qui sont similaires selon l'un ou plusieurs des critères mentionnés. L'analyse consisterait à faire un inventaire des dynamiques de type ethnique que l'on retrouve dans le Machrek, et à utiliser les critères mentionnés comme "variables de contrôle" (au sens conceptuel et non statistique) pour examiner la validité de propositions générales. Cette approche suppose l'emploi de ces critères pour fin de typologie et de classification, et non pas comme variables explicatives ou causales.

<sup>12</sup> Étymologiquement, le terme antisémitisme s'appliquerait aussi à l'attitude d'hostilité ou de haine envers les Arabes, dont la plupart, tout comme la plupart des Juifs, ont ou croient avoir des origines sémites. Cependant il est le plus souvent utilisé pour désigner

qu'ils subissent qui définit la situation et qui détermine leur attitude, et non pas sa dimension ethnique. Mais que l'aspect *colonial* soit dominant n'empêche pas que les stratégies de l'acteur le plus puissant, l'État d'Israël, visant explicitement le renforcement des frontières ethniques, portent fruit.

Des remarques précédentes, on conclut ce qui suit. Premièrement, nous convenons avec Picard qu'il vaut mieux adopter une démarche "qui récuse l'a priori de la spécificité et voudrait partir de catégories universelles, même si l'étude débouche ensuite sur la rencontre du spécifique"<sup>13</sup>. Nous choisissons donc de partir de définitions universelles. Mais ces définitions renvoient à des concepts généraux qui prennent des formes spécifiques dans chaque situation, d'où l'emploi de termes s'appliquant à des cas particuliers, tel que celui de communauté ethno-confessionnelle. Deuxièmement, le fait de partir de définitions universelles ne signifie pas que les dynamiques soient les mêmes dans chaque cas, et que les facteurs déterminants soient les mêmes ici qu'ailleurs. De plus, même si un raffinement des définitions permettait d'en produire certaines qui s'appliquent plus spécifiquement à la plupart des situations dans le Machrek, cela ne signifie pas que des dynamiques semblables expliquent le mieux ces diverses situations. Nous examinerons dans quelle mesure les deux paradigmes de la mosaïque et de la vague permettent de rendre compte adéquatement des diverses situations.

#### 4 La différence entre Machrek et Maghreb

Du point de vue confessionnel, le Maghreb arabe (i.e. l'Afrique du Nord) est présentement beaucoup plus homogène que le Machrek. D'une part la majorité écrasante de la population est musulmane. Il n'y a à toutes fins utiles pas de chrétiens autochtones, et la communauté juive maghrébine a émigré dans sa grande majorité. D'autre part, les musulmans y sont presque tous sunnites, sauf trois petites communautés kharijites<sup>14</sup>. Les frontières ethniques sont donc celles de la langue et de la culture, auxquelles on impute quelquefois celle des origines ancestrales différentes. Par ailleurs, seuls les Berbères d'Algérie revendiquent une autonomie culturelle par rapport à la culture arabe dominante. Les clivages religieux qu'on retrouve dans le Machrek ne se retrouvent pas ici. Cette situation va produire des frontières ethniques beaucoup plus fluides que dans le Machrek. La question de l'ethnicité dans le Maghreb doit donc être abordée différemment que dans le Machrek, et nous n'y ferons référence dans ce texte que très rapidement.

---

la haine contre les Juifs, et c'est dans ce sens que nous l'employons ici. Précisons que nous ne pensons pas que l'attitude des Palestiniens envers le mouvement sioniste soit, dans son ensemble, motivée par l'antisémitisme.

<sup>13</sup> E. Picard, *op. cit.*, p. 72.

<sup>14</sup> R. Boustani et P. Fargues, *op. cit.*, p. 28.



## 5 Le paradigme de la mosaïque

Dans son étude sur l'histoire du Moyen-Orient publiée en 1958, Carleton Coon compare la composition sociale dans le Moyen-Orient à une mosaïque:

*The most conspicuous fact about the Middle Eastern civilization is that in each country the population consists of a mosaic of people. For example, in the city of Baghdad alone, one will find Muslim Arabs, Christian Arabs, Assyrians, Kurds, Jews, Turks, Persians, Armenians, and a number of other kinds of people*<sup>15</sup>.

Cette mosaïque n'est pas seulement culturelle, elle a également une dimension économique, puisque la division sociale du travail se fait aussi selon les clivages ethniques:

*(...) the people of the Middle East are organized into a complicated social system based on an ethnic division of labor*<sup>16</sup>.

Ce qui est sous-jacent à cette conception, c'est que les divers morceaux qui composent la mosaïque sont définis par des caractéristiques intrinsèques au groupe. Cette conception est aussi présente dans l'ouvrage de Albert Hourani sur les minorités dans le monde arabe<sup>17</sup>, ainsi que dans des travaux plus récents, tel l'ouvrage de Saad Eddin Ibrahim<sup>18</sup>.

## 6 Le paradigme de la vague

Une autre perspective, proposée par Frederic Barth<sup>19</sup>, a inspiré les réflexions de Lucette Valensi<sup>20</sup> qui utilise la métaphore de la vague pour illustrer ses conceptions. Barth proposait d'examiner les interactions entre groupes ethniques à leurs frontières. La définition d'un groupe uniquement par ses caractéristiques culturelles, qui doivent le différencier des autres, comporte des inconséquences, car la culture spécifique d'un groupe résulte des interactions qu'il a avec son environnement; elle n'en est pas la cause:

<sup>15</sup> C. Coon, *op. cit.*, p.3.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>17</sup> A. Hourani, *Minorities in the Arab World*, London, Oxford University Press, 1947, 140 p.

<sup>18</sup> S. Eddin Ibrahim, *Ta-ammulat fi mas'alat al aqalliyat (Réflexions sur la question des minorités)*, Le Caire, Marqaz Ibn Khaldoun, 1992.

<sup>19</sup> F. Barth, "Introduction", dans F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown and Co., 1969, p. 9-38.

<sup>20</sup> Lucette Valensi, *op. cit.*

*In my view, much can be gained by regarding this very important feature [the sharing of a common culture] as an implication or result, rather than a primary and definitional characterization of ethnic group organization. (...) The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses<sup>21</sup>.*

Reprenant cette perspective, L. Valensi constate qu'en Afrique du Nord les frontières ethniques se modifient et se redéfinissent en fonction des interactions des groupes en présence. Elle affirme la fluidité de ces frontières, et utilise la métaphore de la vague dans un océan de vagues pour illustrer l'image du groupe ethnique, en empruntant les mots qu'Italo Calvino fait dire à Monsieur Palomar. Ce dernier constate, en observant le contour d'une vague, qu'on ne peut la cerner de façon intrinsèque: ses contours dépendent de ses interactions avec les autres vagues.

Comme Monsieur Palomar, on aura compris que l'approche objective manque la réalité qu'elle prétend saisir en fragmentant la société en groupes discrets définis par l'inventaire de leurs traits spécifiques. Car les groupes se forment dans leurs relations — qui ne sont pas toujours conflictuelles — avec les autres; car les traits spécifiques reconnus pour chaque groupe, revendiqués par ses membres, s'élaborent, se modifient, s'aménagent en fonction des groupes voisins; car enfin ils appartiennent au même tissu social et à la même culture<sup>22</sup>.

L. Valensi souligne qu'on ne peut saisir la dynamique des divers groupes à partir des relations verticales qu'entretiennent ces groupes avec le pouvoir. Il faut prendre en considération les relations horizontales entre eux. Elle ajoute qu'en Afrique du Nord, dans plusieurs cas, l'érosion des différences entre les divers groupes en présence au siècle passé s'est faite sans violence sur une période relativement courte, confirmant ainsi la fluctuation des frontières entre groupes qui se percevaient comme distincts.

Dans quelle mesure ces paradigmes s'appliquent à la situation au Machrek? Nous aimerions apporter certaines nuances à l'approche suggérée par L. Valensi, qui permettraient de rendre compte de la plupart des situations dans la région. En effet, le fait que les frontières ethniques coïncident avec des définitions confessionnelles confère à ces frontières une permanence plus grande que si elles se limitaient à des différences culturelles non sacrées par la religion. Ce qui se modifie, ce n'est pas la frontière elle-même, mais son importance relative, son opacité. Dans leurs interactions économiques, dans leurs *visions* politiques, la frontière confessionnelle entre deux hommes d'affaires de confession différente aura moins d'importance que les frontières de classe qui les séparent de leurs employés. Mais dans les *mobilisations* politiques, les liens personnalisés construits dans le

<sup>21</sup> F. Barth, *op. cit.*, p. 11 et 15.

<sup>22</sup> L. Valensi, *op. cit.*, p. 835.

cadre de la famille étendue et du clan confessionnel seront les plus faciles à instrumentaliser. Selon le contexte, les diverses frontières (ethniques ou autres) verront leur importance relative augmenter ou diminuer. Le fait que les frontières ethniques soient confessionnelles a une autre conséquence: même si, comme nous le croyons, leur renforcement est le résultat d'une dynamique autre que confessionnelle, une fois renforcées, elles deviennent plus permanentes, plus étanches et plus absolues du fait de leur dimension religieuse.

Si les frontières entre religions différentes sont, en ce moment, plutôt étanches, il n'en a pas toujours été ainsi, et les dynamiques par lesquelles les conversions ont eu lieu ne sont pas toujours très bien connues. Les frontières entre sectes d'une même religion sont plus mobiles. Les nombreux mouvements des communautés chrétiennes qui se sont séparées de l'Église de Rome puis dont une partie s'y est ralliée en témoignent.

Dans le contexte du paradigme de la vague, on peut poser la question générale suivante: "Quels sont les divers processus à l'œuvre dans la transformation de conflits non ethniques en conflits ethniques? Peut-on proposer quelques modèles de cette transformation qui aboutit au renforcement de frontières ethniques existantes, ou à l'érection de nouvelles frontières?" Ces processus devraient montrer comment, parmi les divers niveaux identitaires offerts aux individus et aux groupes, les identifications ethniques supplantent d'autres identifications (à un État, par exemple) à la suite de blocages politiques et sociaux dont la logique se trouve ailleurs que dans les processus ethniques.

Des modèles différents devraient s'appliquer aux situations que les critères proposés plus haut auront définies comme distinctes. Dans la mesure où l'on est capable d'identifier de tels processus, et dans la mesure où un nombre restreint de modèles rend compte adéquatement des processus repérés dans les diverses situations, on aura confirmé la lecture *instrumentaliste* des processus ethniques, contre le paradigme primordialiste que nous pensons être inadéquat.

Un tel programme mené à l'échelle du Machrek dépasse largement le cadre de ce texte. Nous nous contenterons dans ce qui suit de donner des indications qui tendent à démontrer son intérêt.

Prenons l'exemple des chiites du Sud de l'Irak. Avant d'attribuer aux clivages entre eux et les sunnites une valeur causale dans la détermination des relations entre les deux groupes, examinons plutôt dans quelle mesure des clivages autres (entre citadins et Bédouins) ont été transformés en clivages religieux. Boustani et Fargues affirment à ce sujet ce qui suit:

(Les sunnites d'Irak) héritèrent des Ottomans, puis des Britanniques, d'un long monopole de l'éducation et de l'accès à la fonction publique. En réalité, *ce ne sont pas tant les chiites qui en furent exclus, que les exclus qui devinrent chiites*. Tandis que l'Irak abrite les grands sanctuaires de l'Islam chiite,

Kerbela, Nedjef et Samarra, celui-ci ne s'y est massivement implanté qu'à l'époque moderne. Transformant en paysans assujettis et corvéables des hommes jadis libres, les vagues de sédentarisation forcée précipitèrent des tribus sunnites nomades vers la religion de la révolte<sup>23</sup>.

Les processus historiques qui ont abouti à la formation des sectes chiïtes ne sont donc pas chose du passé lointain. Cette frontière sunnite/chiïte, érigée originellement en réponse à des problèmes d'ordre politique, se voit aujourd'hui renforcée par d'autres problèmes d'ordre politique.

Un autre renforcement a suivi la guerre du Golfe. Dans le texte cité plus haut, Pierre Martin a minutieusement analysé l'enchaînement des événements qui ont conduit au massacre de nombreux chiïtes, qu'ils aient fait partie de l'insurrection contre le régime au pouvoir, ou qu'ils aient fait partie de l'organisation du parti au pouvoir, le Baath. Nous ne partageons pas l'explication de la violence de la répression par l'ethnicité, car une autre explication, que nous pouvons à peine ébaucher ici, nous semble plus convaincante.

Partons de l'hypothèse que la situation était suffisamment mauvaise pour que les citoyens, chiïtes ou non, aient souhaité le renversement du régime. Le caractère autoritaire du régime, ainsi que la situation de guerre, laissent peu de chance à des processus pacifiques de réussir. Il fallait donc s'organiser pour renverser le régime, ce qui nécessitait une mobilisation des citoyens, et donc des réseaux de communication entre eux qui ne soient pas sous le contrôle du gouvernement. Or quels sont les réseaux existants, dans une situation où la société civile est assiégée, et où toutes les organisations sociales sont entièrement contrôlées par le gouvernement? Les familles étendues et les mosquées restent le seul espace — exigu — où des solidarités peuvent s'établir entre citoyens. Ainsi, les possibilités de résistance prennent nécessairement des formes dont les contours sont ceux des sectes, des tribus, des familles étendues, établissant le groupe confessionnel comme le lieu où peut se *concevoir* la résistance, avant même de pouvoir s'exprimer. Ce lieu est *résiduel* dans la mesure où tous les autres ont été bloqués par une vision autoritaire des rapports entre État et société civile.

À partir du moment où les acteurs *perçoivent* la position stratégique de la communauté comme seul lieu possible d'organisation de la résistance, cette communauté *devient* un acteur social. "*If men define situations as real, they are real in their consequences*", a dit W.I. Thomas<sup>24</sup>. Même si cet acteur l'est devenu de façon résiduelle, par défaut pour ainsi dire, la mécanique est mise en branle: une fortification de plus de la frontière ethnique est érigée. Elle se superposera à d'autres, étant elles aussi le résultat résiduel de processus non ethniques, car

<sup>23</sup> R. Boustani et P. Fargues, *op. cit.*, p. 30, nous soulignons.

<sup>24</sup> W. I. Thomas et D. S. Thomas, *The Child in America*, New York, Knopf, 1928, p. 572.

l'histoire n'a pas commencé avec la guerre du Golfe. Et surtout, elle provoquera l'apparition d'autres dynamiques selon des clivages ethniques.

La vision que nous proposons, se situant dans le paradigme proposé par Barth et Valensi, nous amène à penser la situation *en termes de processus de renforcement ou d'affaiblissement des frontières ethniques*, et non pas en termes d'entités ethniques ayant un rôle d'acteur social permanent. Les phénomènes ethniques, même dans leurs temps forts, restent des variables à expliquer et non pas des causes autonomes.

## 7 Les dynamiques ethniques et l'État

Il y aurait lieu d'élaborer le rôle de l'État dans les processus dont nous venons de parler. D'une part, l'État joue un rôle fondamental dans la définition de l'identité collective. De plus, en tant que gestionnaire des ressources collectives, il devient le lieu de la compétition entre divers acteurs sociaux, permettant l'instrumentalisation des solidarités ethniques. Nous nous pencherons ici sur le premier de ces deux aspects.

### 7.1 L'identité collective. Les courants nationalistes et la question des minorités

Les courants nationalistes ont eu tendance à ignorer la question des minorités telle qu'elle se posait concrètement. Ou plus exactement, ils pensaient l'avoir résolue en proposant une vision laïque de l'identité collective. Dans le Machrek, ce qui caractérise ces courants, et qui les distingue des courants islamiques dont nous parlerons plus loin, c'est la primauté donnée à la culture comme fondement de l'identité collective. Dans leur vision, les solidarités primordiales (famille, communauté ethno-confessionnelle) devaient être vite dépassées et remplacées par la solidarité entre citoyens de l'État, en lutte pour leur indépendance politique par rapport à l'Empire ottoman dans un premier temps, par rapport aux Britanniques ou aux Français par la suite.

Le nationalisme arabe laïque a commencé à s'affirmer sous la domination du pouvoir ottoman, qui gouvernait au nom de l'islam, et qui était turc, donc non arabe. Il ne pouvait s'affirmer qu'en opposition à ce pouvoir.

Dès ses débuts, ce courant a été promu tant par des intellectuels chrétiens que musulmans. Durant la première moitié du XXe siècle, cette tendance laïque sera dominante tant dans le courant nationaliste panarabe, animé surtout par des Arabes du Machrek, que dans les courants nationalistes locaux : égyptien, palestinien, etc. Cependant, la dimension religieuse n'a jamais été absente, et elle s'est manifestée de plusieurs façons. Ce courant résout la question des minorités confessionnelles en proposant une définition de l'identité collective fondée sur la *culture commune* (arabe) et *l'histoire commune*. Il exclut explicitement le dogme religieux comme

fondement de l'identité collective, mais retient l'aspect *culturel* de la religion: l'islam, comme culture, structure dans une large mesure et par l'entremise de la langue l'univers symbolique des arabophones, même s'ils ne sont pas musulmans. Dans le Levant où il a pris naissance, le rationalisme laïque privilégie l'identité panarabe, et cherche à établir des liens avec les courants nationalistes locaux en Égypte et au Maghreb. En Égypte, il a privilégié, à ses débuts, l'identité locale (égyptienne) et il est très explicite sur l'unité nationale. La révolte populaire de 1919 contre l'occupation britannique a été exemplaire de ce point de vue. Tant au niveau des principes affichés que de la participation réelle des coptes (chrétiens), elle met en avant l'unité nationale, c'est-à-dire la prise en compte des deux composantes, chrétienne et musulmane, de la société égyptienne, et ne considère donc pas l'islam comme fondement de l'identité collective.

Ce courant fait cependant face à une difficulté conceptuelle pour résoudre la question des minorités linguistiques, de même que celle des minorités religieuses autres que la minorité chrétienne, et cette difficulté se traduira après les indépendances par des conflits armés, et par des mesures discriminatoires à caractère raciste<sup>25</sup>.

Mais sa difficulté la plus grande est celle qui consiste à mettre en pratique ses propres objectifs, et elle est de nature politique et sociale. Pour réaliser ses objectifs d'intégration nationale en dépassant la dimension religieuse, il doit opérer un changement majeur dans ses *pratiques*, et dans la *perception* que se font les citoyens<sup>26</sup> de leur propre identité collective, de façon à dépasser les solidarités primordiales, en faveur d'une solidarité d'un niveau supérieur, celle qui lie tous les citoyens de l'État (local ou panarabe). Pour cela, il faudra que les institutions tant de l'État que de la société civile reflètent ce changement. À ces deux niveaux, le mouvement nationaliste laïque arabe a échoué. La contradiction entre les buts officiels et la pratique est illustrée de façon éloquent par le recours au clan des Takritis (de la ville d'origine de Saddam Hussein, Takrit) aux postes clés du pouvoir en Irak, et aux pratiques totalitaires du régime en place<sup>27</sup>. Cet exemple illustre aussi que c'est la notion de *clan* qui explique le rôle des groupes ethniques dans les mobilisations clientélistes.

---

<sup>25</sup> O. Carré, "Après-guerres du Golfe: Cohésion arabe affermie. Dangers 'ethniques'", dans *Peuples Méditerranéens*, no 58-59, janvier-juin 1992, p. 136.

<sup>26</sup> Quant aux citoyennes, bien qu'elles aient activement participé au mouvement nationaliste, leur situation de minorité sociale (et non numérique) n'a pas été une préoccupation majeure du mouvement national, qui supposait que l'indépendance politique allait résoudre tous les problèmes sociaux, dont ceux de "l'amélioration de la situation des femmes".

<sup>27</sup> O. Carré, *ibid.*, p. 137 et suivantes.

## 7.2 L'identité collective. Les courants islamiques et la question des minorités

Une autre tendance s'est développée dans la mouvance du courant nationaliste, en faisant une place plus grande à l'islam comme fondement de l'identité collective. Cette tendance était nationaliste dans le sens où elle visait la libération de la nation opprimée du joug de la domination étrangère, sauf qu'elle insistait sur la dimension *islamique* de l'identité collective, excluant du même coup les citoyens non musulmans. Loin d'être monolithique, elle comprend plusieurs sous-tendances que nous pouvons distinguer en fonction du poids relatif qu'elles accordent à la notion d'arabité dans la définition de l'identité collective, et du degré de libéralisme qui caractérise leur vision de la place des minorités religieuses dans la société islamique ainsi que des droits qu'elles accordent à ces dernières.

Au niveau conceptuel, ce courant s'est trouvé en mesure de résoudre la question des minorités linguistiques islamisées, en s'appuyant sur le texte coranique qui stipule une égalité totale entre tous les croyants, quelle que soit leur origine ethnique. Mais c'est la place laissée aux minorités confessionnelles qui a inquiété les membres de ces dernières, car ce courant est resté ambigu sur la façon dont il voit leur place, et on trouve une grande variation dans l'attitude de ses penseurs et de ses théoriciens. Les droits que ces minorités se voient reconnaître sont la traduction concrète de leur inclusion dans le "nous" collectif de la société dans laquelle ils vivent, et sont donc au cœur du propos de ce texte.

Le texte coranique contient deux groupes de versets qui mettent un accent différent sur l'attitude à adopter envers les minorités non musulmanes dans la société islamique<sup>28</sup>. Le premier groupe est empreint d'une grande tolérance<sup>29</sup> envers les ressortissants des autres religions, et insiste sur la bonté et l'équité avec laquelle ils doivent être traités; le deuxième insiste sur le fait que leurs ressortissants ne doivent pas occuper des positions d'autorité dans une société islamique, et qu'il faut se méfier d'eux. Les courants nationalistes islamiques ont oscillé entre les deux interprétations, en donnant la préférence à l'un ou à l'autre des groupes de versets. George Corm estime que la distance entre les deux est relativement faible, et que ce sont les conditions historiques, et avant tout l'attitude personnelle des califes envers les minorités, qui ont été les facteurs dominants dans la détermination du degré de tolérance à l'égard des minorités<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Cette question a été étudiée par George Corm dans *Ta'addud al adian wa anzimat al hukm- Dirasa sociologiyya wa qanuniyya muqarana* (La Pluralité des religions et les systèmes de gouvernement — Étude comparative sociologique et juridique), Beirouth, Dar Al Nahar Ilnashr, 1979. Cité par S. E. Ibrahim, *op. cit.*

<sup>29</sup> Le concept de tolérance n'a pas à nos yeux de connotation positive car il suppose une inégalité fondamentale, une asymétrie non dénuée de condescendance, entre ceux qui tolèrent et ceux qui sont tolérés... Mais dans le contexte de l'époque il a représenté un énorme progrès.

<sup>30</sup> G. Corm, *op. cit.*

Dans une étude extrêmement intéressante au titre éloquent, "Citoyens, et non Dhimmiyyoun"<sup>31</sup>, Fahmy Houeidy, un des penseurs influents de la tendance islamique la plus libérale, analyse la notion de Dhimmi dans la tradition islamique. Il montre que le Coran lui-même n'a jamais utilisé ce terme pour parler des non-musulmans dans la société<sup>32</sup> islamique, et que le terme n'apparaît que dans les Hadith. Il montre aussi que, dans l'histoire de l'islam, les situations abondent où les chefs religieux se sont opposés, au nom du dogme et de la tradition, aux traitements discriminatoires que certains califes voulaient faire subir aux ressortissants non musulmans. Mais il montre aussi, en les critiquant, que d'autres penseurs contemporains de l'islam politique tels Abdel Karim Zeidan et Aboul A'la al Mawdudi (qui est pakistanais) interprètent les textes religieux dans le sens de l'exclusion presque totale des non-musulmans, le deuxième préconisant à la rigueur un système s'apparentant à l'apartheid, où les non-musulmans n'auraient pas le droit de vote et pourraient au plus former des comités consultatifs que le parlement (exclusivement musulman) pourrait consulter au besoin.

On voit donc que les textes religieux permettent des interprétations diverses concernant la participation des non-musulmans à la vie collective de la société islamique. Ce sont les conditions historiques, sociales et politiques qui vont déterminer quelle tendance sera dominante à un moment donné.

Dans leur forme la plus violente, les mouvements sont porteurs d'une idéologie fascisante, qui veut imposer par la force sa vision des relations sociales et de l'identité collective, et qui propose (entre autres) l'exclusion pure et simple de la vie publique de toutes les minorités non musulmanes. L'identité religieuse remplace la citoyenneté territoriale, et elle remplace même l'appartenance nationale fondée sur l'appartenance culturelle arabe. Ils considèrent que le nationalisme arabe est raciste, puisqu'il permet une discrimination entre les croyants, fondée sur la culture.

La situation est compliquée par la conjoncture politique actuelle. Par exemple, les agressions contre des citoyens coptes ont énormément augmenté en Égypte en 1992, et des dizaines de civils coptes ont été abattus par des islamistes dans des attaques de type terroriste. Ces attaques ont toujours été justifiées par leurs acteurs comme constituant une défense de l'islam. Deux interprétations de ces conflits sont possibles. L'une affirme que ces mouvements, visant la déstabilisation du gouvernement en place, provoquent des conflits religieux en guise de tactique d'agitation politique. Selon cette interprétation, ces conflits ne sont pas essentiellement confessionnels: ils constituent une exploitation du fait confessionnel dans un but politique : la prise du pouvoir, ou du moins la

---

<sup>31</sup> F. Houeidy, *Mouwatinnoun, la Dhimmiyyoun* (Citoyens, et non Dhimmiyyoun), Le Caire, Dar Al Chourouk, 1990.

<sup>32</sup> Bien que libérale sous certains aspects, la pensée de cet auteur contient cependant des éléments dogmatiques qui peuvent la faire basculer dans l'intolérance dans certaines conditions que nous ne discuterons pas ici.



déstabilisation du régime en place. Cette interprétation suggère un autre modèle de renforcement de frontières ethniques en réponse à une problématique non ethnique. Le but poursuivi est la déstabilisation d'un régime en place. Même si les agressions actuelles ne constituaient qu'une tactique temporaire de déstabilisation du régime (donc une instrumentalisation des différences ethno-confessionnelles) elles ont un impact permanent sur la *consolidation* des frontières ethniques entre coptes et musulmans, par un effet d'escalade qui est propre à la dynamique de la confrontation, indépendamment de ses causes originales. D'une part les coptes se sentent physiquement menacés *en tant que coptes*, ce qui renforce leur sentiment d'exclusion. D'autre part, l'ensemble des musulmans égyptiens, n'étant pas informés de la fréquence des agressions et de leur nature (car l'information est extrêmement contrôlée) estiment que les plaintes des Coptes sont exagérées et que ce sont eux qui veulent se tenir à l'écart de l'ensemble de la société égyptienne.

L'autre interprétation affirme que ces conflits sont la conséquence de la vision *actuellement dominante* dans l'islam contemporain de la place des minorités, et cette interprétation est renforcée par la mollesse avec laquelle ces agressions ont été condamnées par les courants islamiques dominants. Pour les tenants de cette interprétation, le fait que cette vision soit socialement dominante ne signifie pas qu'elle soit conforme au texte coranique ou à la tradition de jurisprudence dans l'islam. Quoi qu'il en soit, l'impact de ces événements sur la dynamique ethno-confessionnelle en Égypte est énorme.

Pour les courants islamistes, la constitution d'un État panislamique n'est pas à l'ordre du jour pour le moment, même si elle reste un but éloigné: ce qui compte, c'est que l'ordre social à l'intérieur de chaque État soit conforme à leur lecture de la *shari'a*. L'identification à un État territorial ne leur pose donc pas de problème de principe dans la mesure où cet État est islamique.

Pour terminer, mentionnons que les courants nationalistes et les courants islamistes ont tous les deux au moins un point commun: la répression sévère, justifiée par le discours religieux, de la religion baha'i, et la discrimination systématique contre ses membres, bien que ces derniers ne forment qu'une infime proportion de la population et qu'ils ne constituent en aucune façon une menace politique pour qui que ce soit. Dans leur cas, la discrimination est justifiée uniquement par des questions de dogme.

## **8 L'instrumentalisation de l'ethnicité par les acteurs locaux**

Nous avons proposé deux exemples d'instrumentalisation de l'ethnicité par les acteurs locaux. Nous voulons à présent analyser un peu plus les conditions sociales et politiques qui permettent cette instrumentalisation.

Actuellement, ce sont les États territoriaux postcoloniaux, héritiers de l'Empire ottoman, qui fournissent le contexte institutionnel, le cadre politique dans

lequel se pose la question des minorités ethno-confessionnelles. Ces États se sont définis avant tout comme des États territoriaux, et proposent donc la citoyenneté comme base de l'identité collective à un premier niveau, et l'arabité comme base de l'identité collective à un deuxième niveau.

Les nombreux conflits qui ont pris la forme de clivages ethno-confessionnels montrent la précarité des deux niveaux d'identification proposés par ces États. Certains auteurs ont interprété ces phénomènes comme relevant de dynamiques proprement ethniques, endossant une perspective primordialiste.

Nous voulons proposer une autre lecture de ces conflits. Il y a une différence majeure entre dire que le fait ethnique *explique* l'évolution politique et dire qu'il a été utilisé comme facteur de mobilisation, dans des buts qui n'étaient pas de nature "ethnique". Quelques arguments peuvent être proposés à l'appui de notre interprétation. La position de force ou de faiblesse de l'État dans le monde arabe se trouve au cœur de l'argumentation, et nous voulons la discuter très brièvement.

Dans son introduction à un ouvrage collectif sur l'État dans le monde arabe, G. Luciani affirme:

*Is the Arab state a solid creation ? And Why ? (...) Thirty years ago (...) analysts concluded that the state was a weak creation, an artificial part of a naturally evolving social entity called the Arab nation (...). The artificial Arab state was a frequent theme and a frequent answer to questions about the nature and stability of politics and society in the Middle East*<sup>33</sup>.

Il constate par la suite que nombre de ces États ont démontré une grande stabilité et une continuité impressionnante depuis les années soixante-dix.

Cependant la solidité de ces États n'est pas fondée sur leur capacité de substituer l'identification à l'État-nation à deux autres types d'identification: l'une plus restreinte, de type primordial, et l'autre plus large, de type panarabe. Ghassan Salamé a bien résumé la fragilité de cette identification<sup>34</sup>, en insistant sur le fait que la capacité de l'État de garantir la *sécurité* (pas seulement physique) des individus est une composante importante de cette identification. Il a aussi analysé les divers mécanismes qui permettaient à l'État de maintenir une certaine légitimité. A. Richards et J. Waterbury citent eux aussi la "sécurité" comme facteur de perpétuation des identifications de type primordial<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> G. Luciani, "Introduction", dans G. Luciani (dir.), *The Arab State*, Berkeley, University of California Press, 1990.

<sup>34</sup> G. Salamé, "'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the *Muqaddimah*", dans G. Luciani (dir.) *op. cit.*, p. 29-64.

<sup>35</sup> A. Richards et J. Waterbury, *A Political Economy of the Middle East: State, Class, and Economic Development*, Boulder (Co), Westview Press, 1990, p. 331.

Dans la mesure où l'État postcolonial dans le monde arabe n'a pas réussi à mettre sur pied des institutions sociales solides sur lesquelles l'individu peut compter, ce sont les solidarités primordiales qui permettent à ce dernier de survivre. En effet, la notion de citoyen dans l'État contemporain suppose — idéalement — que le pouvoir de l'État ainsi que les services dispensés par ce dernier soient accessibles à tous les citoyens. En pratique, on sait qu'ils ne le sont pas, et que des variables telles que la classe, la région géographique ou l'origine rurale ou urbaine affectent cet accès. Dans la plupart des États arabes postcoloniaux, en temps de crise ou de pénurie, l'origine ethno-confessionnelle supplante les autres variables et devient un point faible dans le tissu social et politique, qui peut être exploité par des intérêts locaux ou étrangers pour provoquer des changements ou déstabiliser un gouvernement ou un système politique.

Deux facteurs peuvent expliquer cette situation. Premièrement, les États arabes postcoloniaux se sont retrouvés au contrôle d'un appareil administratif complexe, souvent hérité des puissances coloniales, devant accomplir des tâches "modernes" qui lui donnaient un pouvoir multidimensionnel sur la société. Même si, comme le soutient Iliya Harik<sup>36</sup>, ces États avaient une légitimité et des racines historiques, leurs domaines d'action dans la société ainsi que l'étendue de leurs pouvoirs a changé de façon fondamentale. Le contrôle des institutions étatiques, qui permettait l'accès aux ressources et au pouvoir que l'État avait à sa disposition, devenait alors un enjeu pour lequel toutes les forces sociales et politiques étaient mobilisées. Pour que cette mobilisation ait lieu de manière non sectaires et non confessionnelle, il aurait fallu que l'État transcendât les solidarités primordiales, ce qui impliquait une véritable révolution de la société civile. Or cette révolution sociale ne se fit qu'à moitié. La famille étendue conserva toute son importance comme noyau de l'organisation sociale. C'est à travers elle que l'individu trouvait les appuis économiques et sociaux nécessaires à sa survie. Les réseaux de solidarité familiale et leur extension naturelle, les réseaux communautaires ethno-confessionnels acquéraient ainsi un rôle stratégique précieux et ont été mobilisés par les divers courants politiques pour réaliser des gains. E. Picard a utilisé l'expression de "prêt-à-porter du clientélisme" pour qualifier ces réseaux<sup>37</sup>.

Le deuxième facteur est que ces mouvements ont pris le pouvoir dans un climat de répression politique, souvent à travers des coups d'État. Ce type de prise de pouvoir supposait un travail secret avec des partenaires sûrs. Les réseaux de solidarité primordiale (la famille étendue, le village, le groupe ethno-religieux) fournissaient un moyen de mobilisation politique sûr et efficace. C'est une des raisons (mais certainement pas la seule) pour lesquelles tant les dirigeants de la branche syrienne que ceux de la branche irakienne du parti Ba'th, sans doute le plus laïque et le plus panarabe des partis nationalistes arabes, ont toutes les deux

---

<sup>36</sup> Iliya Harik, "The Origins of the Arab State System", dans G. Luciani (dir.), *op.cit.*, p. 18.

<sup>37</sup> E. Picard, *op. cit.*, p. 78.

compté sur des solidarités primordiales pour établir leur pouvoir puis pour le conserver. Picard affirme à ce sujet :

Autre exemple, le caractère inverse des situations syrienne et irakienne — là une minorité chiite dominant une majorité sunnite, ici une minorité sunnite gouvernant une majorité chiite — nourrit des analyses serrées sur la conception du pouvoir et sur la légitimité des dirigeants à partir de l'étude des sectes de l'islam. Pourtant, de nombreux éléments ayant trait à la militarisation et la personnalisation du pouvoir, au panarabisme ba'thiste, au rôle de l'État comme opérateur économique, expliquent concrètement la similitude et la rivalité entre les deux régimes au pouvoir à Damas et à Bagdad<sup>38</sup>.

Les gains politiques que feraient les groupes ethniques *à ce titre* ont rarement été des fins en soi. Dans la plupart des sociétés arabes, les solidarités primordiales ont été un moyen privilégié de mobiliser des énergies politiques; mais généralement, les buts recherchés étaient des buts "nationaux" plus que des buts propres à l'un ou à l'autre des groupes ethno-religieux en présence.

Par ailleurs, si les changements de perception de l'identité collective n'ont pas eu lieu dans la société civile, c'est que les États postcoloniaux n'ont tout simplement pas permis le renouvellement des institutions de la société civile sur une base non confessionnelle<sup>39</sup>. L'État s'est employé à occuper tout le champ disponible, sous couvert bien sûr de défendre l'intérêt public.

Esman et Rabinovich estiment que la modernisation a renforcé les liens primordiaux, contrairement à ce que prévoyaient les paradigmes dominants dans les années cinquante et soixante<sup>40</sup>. Nous croyons que l'argumentation n'est pas valide car la prémisse ne l'est pas: il n'y a pas eu de modernisation des rapports sociaux. Il y a eu des institutions sans institutionnalisation. Et dans les bureaucraties les plus développées, les rapports d'autorité sont restés personnalisés au point de contredire les définitions les plus élémentaires de la bureaucratie comme type-idéal<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>39</sup> Nous n'élaborerons pas ici ce point qui est discuté dans R. Antonius et Q. Samak, "A Civil Society at the Pan-Arab Level? The Role of Non-Governmental Organizations", dans H. Faris (dir.), *Arab Nationalism and the Future of the Arab Nation*, Belmont (MA), AAUG, 1987.

<sup>40</sup> M. Esman et I. Rabinovich, *op. cit.*, p. 15.

<sup>41</sup> Cette conclusion sur la "non-bureaucratisation" de la bureaucratie et sur le renforcement subséquent de la solidarité de clan a été bien formulée par Hugh Roberts à propos de l'Algérie, mais elle décrit bien la situation dans beaucoup de pays en développement, et pourrait s'appliquer tout aussi bien à l'Égypte ou à la Syrie. Voir H. Roberts "The Algerian Bureaucracy", dans T. Asad et R. Owen (dir.), *The Middle East*, New York, Monthly Review Press, 1983, p. 95-114, en particulier p. 100.

Cela dit, il ne faut pas non plus nier complètement la capacité des États à créer leur propre nationalisme. Ces États, même s'ils ne sont pas des États-nations, et même si leurs frontières ont été déterminées de façon arbitraire, ont engendré leur propre nationalisme en créant des réseaux de solidarités locaux et une identité commune locale qui a tendance à précéder l'identité arabe ou islamique dans l'échelle d'identification des individus. C'est peut-être ce qui explique la longévité des régimes irakien et syrien, par exemple; l'autoritarisme des régimes et l'usage de la répression ne sont pas suffisants pour expliquer cette longévité.

## 9 L'instrumentalisation de l'ethnicité par les acteurs régionaux et internationaux

Nous pensons que la dynamique ethnique a souvent été influencée par le rôle des acteurs étrangers, rôle qui a été déterminant, et dont l'importance a souvent surpassé celle des facteurs internes. La faiblesse des institutions politiques dans le monde arabe et les rapports de force défavorables entre les États arabes et les puissances étrangères expliquent en partie pourquoi les clivages ethno-confessionnels ont acquis l'importance qu'ils ont à présent. Nous n'analyserons pas cette question en détail ici, mais nous nous contenterons de deux illustrations.

Dans le cas du Liban, Iliya Harik a montré que les clivages ethno-confessionnels ne suffisent pas à expliquer l'éclatement de la situation et la perpétuation de la guerre civile: les clivages internes (économiques, sociaux et politiques) ne coïncidaient pas avec les clivages ethniques plus que dans d'autres sociétés qui sont restées stables; à eux seuls, ils ne pouvaient pas expliquer l'éclatement de la guerre civile<sup>42</sup>. La publication des Mémoires de Moshe Sharrett, ancien président de l'État d'Israël, a apporté un éclairage important sur un (mais certainement pas le seul) des facteurs de la guerre<sup>43</sup>. En effet, ces Mémoires illustrent amplement la détermination de l'élite politique israélienne à provoquer une guerre civile au Liban en soudoyant un militaire chrétien pour qu'il se déclare le sauveur des chrétiens libanais, et à trouver les fonds qu'il fallait pour exécuter cette opération. Le désaccord de Moshe Sharrett portait sur le moment opportun pour le faire et non sur le principe de l'intervention. Les autres puissances (en particulier la Syrie, l'Irak, et l'OLP) ont aussi adopté une stratégie qui instrumentalisait les allégeances ethniques et qui les renforçait, sans en faire une politique de principe<sup>44</sup>. L'idée d'adopter une politique systématique visant

<sup>42</sup> I. Harik, "The Economic and Social Factors in the Lebanese Crisis", dans N. Hopkins et S.E. Ibrahim, *Arab Society: Social Science Perspectives*, Le Caire, American University in Cairo Press, 1985.

<sup>43</sup> Des extraits extensifs ayant trait à cette question sont cités dans Livia Rokash, *Israel Sacred Terrorism: The Memoirs of Moshe Sharrett*, Boston, AAUG, 1978.

<sup>44</sup> E. Picard, *op. cit.*

explicitement le remplacement des États arabes par de petites enclaves confessionnelles a aussi été discutée par des stratèges israéliens<sup>45</sup>.

Autre exemple, l'appui aux revendications des Kurdes d'Irak a fluctué au gré des ententes entre les gouvernements irakien, turc, iranien et américain. Et par conséquent, non seulement leur capacité de former un État kurde, mais même leur volonté de le faire a fluctué de façon correspondante.

## Conclusion

Quelques remarques se dégagent de ce qui précède.

1) L'héritage de l'Empire ottoman a signifié que la religion — ou la secte à l'intérieur d'une même religion — joue un rôle fondamental dans la définition des solidarités primordiales; les dynamiques ethniques sont donc essentiellement des dynamiques entre groupes ethno-religieux. Ce fait distingue la région arabe des autres régions du Tiers-Monde. Milton Esman écrit à ce sujet :

*The manifestations and expressions of ethnic politics in the Middle East are in most respects similar to those that have been observed throughout the Third World. The principal exception is the greater prominence and salience of the religious definition of communal solidarity in the Middle East*<sup>46</sup>.

Donc, quand nous parlons de dynamiques ethniques dans le Machrek, il faut tenir compte de leur dimension confessionnelle.

2) Nous croyons que les dynamiques ethniques ne sont pas le facteur explicatif le plus important dans l'analyse des processus politiques dans le monde arabe, et qu'elles ne constituent pas les motivations principales dans l'action politique. Par contre, elles fournissent un moyen efficace de mobilisation, dans la mesure où les États postcoloniaux n'ont pas réussi à substituer une solidarité fondée sur la citoyenneté aux solidarités primordiales, celle de la famille étendue d'abord, puis celle des groupes ethno-confessionnels comme extension de cette dernière. À ce titre, elles doivent intervenir de façon fondamentale, comme moyen d'action et non comme fin en soi, dans l'analyse des processus politiques.

3) Cependant, même si elles ne sont pas à l'origine des processus politiques, les solidarités primordiales acquièrent de l'importance comme catégories résiduelles, les autres formes de solidarité étant inhibées par les conditions de précarité dans

<sup>45</sup> Voir Oded Yinon, *A Strategy for Israel in the Eighties*, Boston, AAUG, juin 1982 (traduction et présentation de Israël Shahak). Le texte original a été publié en hébreu dans la revue *Kivunim* (de l'Organisation sioniste mondiale) en février 1982.

<sup>46</sup> M. Esman, "Ethnic Politics: How Unique is the Middle East ?", dans M. Esman et I. Rabinovich, *op. cit.*, p. 272 (nous soulignons).

lesquelles se sont trouvés les régimes nationalistes des quatre dernières décennies. Ainsi, les groupes ethno-confessionnels deviennent des acteurs dont l'importance est aujourd'hui confirmée, ce qui laisse prévoir des dynamiques dont la *logique* est confessionnelle.

4) L'identification des *processus* par lesquels les frontières ethniques se renforcent ou s'affaiblissent permet de mieux saisir l'instrumentalisation des frontières ethniques par des acteurs locaux, régionaux ou mondiaux.

5) Peut-on concevoir un dépassement de la logique confessionnelle, non pas par l'affirmation par le haut de nationalismes totalitaires, mais par des *pratiques* politiques ouvrant la voie à des solidarités plus larges? S'il nous est permis de terminer par une spéculation, ou presque un vœu, on pourrait se demander si le développement des sociétés civiles et l'élargissement des domaines où elles sont le plus dynamiques pourrait constituer une telle voie. Dans certains pays arabes, la société civile se développe sur des bases confessionnelles, alors qu'ailleurs (Palestine, Liban) on observe un foisonnement d'organismes non gouvernementaux établis sur des bases non sectaires, constituant des modèles réduits de solidarité non confessionnelle. La viabilité de ces formes de solidarité dépendra de la conjoncture internationale et de la place qu'elles pourront acquérir au sein de leurs sociétés respectives. Pour ceux et celles qui croient encore à une solidarité qui dépasse celle de la tribu, un dernier espoir subsiste.

Rachad ANTONIUS  
Département de sociologie  
Université américaine du Caire

## Résumé

Ce texte argumente en faveur d'une perspective instrumentaliste de l'ethnicité au Machrek. La définition de l'ethnicité et la spécificité des frontières ethniques dans cette région sont discutées. Il est proposé d'identifier les processus par lesquels des problématiques qui ne relèvent pas de l'ethnicité finissent par renforcer des frontières ethniques. Deux exemples de ces processus sont discutés. L'impact de la vision de l'identité collective proposée par les mouvements nationalistes et islamistes sur la définition et sur le renforcement des frontières ethniques est aussi abordé. Enfin l'instrumentalisation de l'ethnicité par des acteurs locaux et internationaux est discutée, et brièvement illustrée par des exemples.

Mots-clés: ethnicité, frontières ethniques, instrumentalisme, primordialisme, Machrek, Proche-Orient, identité collective, nationalisme, islamisme.

## Summary

This paper argues for an instrumentalist perspective of ethnicity in the Middle East. The definition of ethnicity and the specificity of ethnic boundaries in the region are discussed. It is proposed to examine the processes by which non-ethnic questions end up reinforcing ethnic boundaries, and two examples are given. The impact of the definition of collective identity by nationalist and islamic movements on ethnic boundaries is also examined. Finally, the instrumentalization of ethnic identity by local or international actors is discussed and examples are given.

**Key-words:** ethnicity, ethnic boundaries, instrumentalism, primordialism, Middle East, collective identity, nationalism, islamic movements.

## Resumen

Este texto propone una perspectiva instrumentalista de la etnicidad en Machrek. Se discute sobre la definición de la etnicidad, y la particularidad de las fronteras étnicas que existen en esta región. Se apunta a identificar ciertos *procesos* por los cuales determinadas problemáticas que no son étnicas terminan contribuyendo a reforzar las fronteras étnicas. Se presentan dos ejemplos de tales procesos. Se aborda también el impacto que tiene la visión de la identidad colectiva propuesta por los movimientos nacionalistas e islamistas sobre la definición y la consolidación de las fronteras étnicas. Finalmente, se presenta y se ilustra con ejemplos la instrumentalización de la etnicidad por parte de actores locales e internacionales.

**Palabras claves:** etnicidad, fronteras étnicas, instrumentalismo, primordialismo, Machrek, Cercano Oriente, identidad colectiva, nacionalismo, islamismo.



## Annexe

### La formation historique des minorités dans le monde arabe

Pour parler de minorités, ethniques ou autres, il faut d'abord préciser en quoi consiste la majorité. On ne peut pas parler d'*ethnie arabe* au sens propre du terme pour caractériser l'ensemble des populations vivant dans les États se disant arabes. Aujourd'hui, seules les tribus des pays de la péninsule arabe proprement dite, ainsi que certaines tribus nomades ou sédentarisées vivant aux confins des zones agricoles de la région arabe peuvent prétendre faire remonter leurs origines aux tribus arabes qui ont fondé l'Empire arabo-islamique entre le VII<sup>e</sup> siècle et le IX<sup>e</sup>.

Partant de la péninsule arabe, ces tribus armées, s'exprimant en langue arabe et s'inspirant d'une nouvelle religion, l'islam, se lancèrent à la conquête du monde, s'appuyant dans leurs conquêtes sur la ferveur des nouveaux convertis. En moins de cent cinquante ans, elles prirent le contrôle de vastes régions, s'étendant de la Chine à l'Espagne. Elles réussirent à imposer aux populations des régions conquises soit leur langue (l'arabe) soit leur religion (l'islam), et quelquefois les deux. Ce processus s'étendit sur plusieurs siècles. Il aboutit à la création de nombreuses sociétés islamiques, adoptant l'islam comme religion et le Coran comme fondement de l'ordre social, mais parlant des langues différentes.

Dans un sous-ensemble de ces régions, la langue arabe, langue officielle de l'administration civile, devint dominante et fut adoptée par la majorité des populations conquises. Ce sont ces régions qui constituent ce qu'on appelle aujourd'hui le monde arabe. Ces régions étaient en général celles où l'on parlait des langues de la même famille que la langue arabe, c'est-à-dire des langues sémites. Les armées arabes conquérantes, numériquement moins nombreuses que les populations des régions conquises, se sont mélangées à elles. Ce n'est donc plus une "ethnie" arabe à laquelle on a à faire, mais à un groupe humain résultant d'un mélange de populations ayant généralement une origine sémite-hamite<sup>1</sup>. Le mélange s'est fait aussi au plan culturel, et la culture arabe contemporaine comporte des éléments communs qui résultent de ce brassage, ainsi que des éléments propres à chaque sous-groupe. Il faut souligner que les éléments communs ne se réduisent pas à la culture savante (celle des élites), et que beaucoup d'éléments de la culture populaire sont communs aux peuples arabes, et ils se reflètent dans des comportements ou dans des institutions (la famille, par exemple) très similaires d'une part à l'autre du monde arabe. Cependant, l'islam a été adopté par bien plus de populations que celles qui ont adopté l'arabe, de sorte qu'aujourd'hui seul un musulman sur cinq est arabe.

---

<sup>1</sup> S. E. Ibrahim, *op. cit.*, p. 66.

Samir Amin a mis en lumière le caractère urbain et marchand de l'Empire arabo-islamique qui a été mis en place<sup>2</sup>. Cette mise en place supposait — et renforçait — des solidarités tribales plutôt que territoriales, qui se sont vite élargies pour inclure d'abord l'élite puis l'ensemble de la classe marchande impliquée dans le commerce longue distance qui constituait l'épine dorsale du nouvel empire. Dans la mesure où les populations conquises ont été islamisées puis arabisées, grâce à des incitatifs puissants et, quelques rares fois, coercitifs, et qu'elles ont adopté la langue, la religion et finalement les visions du monde de la classe marchande dominante, les fondements culturels d'un nationalisme panarabe étaient jetés. Saad Eddin Ibrahim écrit à ce sujet: "Les conditions objectives d'une nation arabe s'étendant de l'Atlantique au Golfe étaient toutes présentes dès le début du XIe siècle<sup>3</sup>." Il faut préciser que l'une des caractéristiques de la nouvelle religion était d'accueillir, en théorie du moins, les nouveaux convertis comme citoyens à part entière. Ainsi, même si les solidarités tribales ont toujours joué pour renforcer l'emprise des tribus arabes conquérantes sur les sociétés conquises, le plus souvent une large place a été faite aux nouveaux convertis individuellement et collectivement, et on trouve dans l'élite de l'Empire arabo-islamique des individus et des clans de toutes origines ayant occupé des postes de commande politiques et militaires ou des positions de premier plan dans les arts, les sciences et les lettres arabes.

Le pouvoir central n'avait pas le contrôle absolu de tous les recoins de l'empire. De plus, la religion musulmane autorisait la coexistence pacifique de minorités linguistiques et religieuses<sup>4</sup> au sein d'une société islamique. Ces deux facteurs ont permis la survie et quelquefois même l'épanouissement de communautés minoritaires, qui ont résisté à l'islamisation ou à l'arabisation.

Les communautés refusant la conversion à l'islam se voyaient accorder le statut de *communautés protégées*, ou *Dhimmiyyoun*. Les dirigeants de l'empire s'engageaient à les protéger des agressions extérieures ainsi qu'à garantir l'exercice de leur religion et de leur mode de vie, à condition qu'elles payent un impôt collectif de protection, et qu'elles s'engagent à ne pas rompre le pacte de protection et à ne pas mettre en danger la sécurité de l'empire. Ces communautés — essentiellement chrétiennes ou juives — ont ainsi pu survivre au sein de l'Empire arabo-musulman, conservant leurs particularités religieuses et quelquefois même leur langue.

Un autre type de communautés minoritaires a vu le jour au sein même de l'islam. Il s'agit de communautés qui se sont islamisées mais qui, à un certain moment, ont refusé le pouvoir politique dominant. Elles ont donné à leur dissension politique une forme religieuse qui s'est perpétuée par la suite. Il y a dans

<sup>2</sup> S. Amin, *La Nation arabe*, Paris, Minuit, 1976.

<sup>3</sup> S. E. Ibrahim, *op. cit.*, p. 70.

<sup>4</sup> Les minorités linguistiques étaient, en principe, acceptées sans discrimination aucune. L'acceptation des minorités religieuses était sujette à certaines conditions.

cette catégorie les diverses sectes chiites ainsi que des Khawarij. La majorité de la population de l'Empire est cependant restée sunnite. La plupart des Chiites sont non arabes, mais on trouve aussi dans l'aire culturelle arabe des communautés chiites arabisées ainsi que d'autres communautés musulmanes (surtout dans les régions montagneuses et difficiles d'accès aux armées) qui ont préservé leur particularisme politique en le transformant en particularisme religieux: les Druzes, et les Alaouites sont de cette catégorie. La plupart de ces groupes ont été arabisés, mais là encore certains ont conservé soit une langue différente de l'arabe, soit un dialecte distinct.

Jusqu'à l'écroulement de l'Empire ottoman, c'est le critère de la religion (ou du groupe confessionnel à l'intérieur d'une même religion) qui a surtout déterminé le statut de minorité des divers groupes; ce statut déterminait leurs droits civils et leurs devoirs, mais il déterminait surtout les réseaux de solidarité sur lesquels l'individu pouvait compter. La question de l'ethnicité dans le monde arabe a donc pris la forme d'une question d'intégration des minorités religieuses, de la définition de leurs droits, de la préservation de leur groupe confessionnel. Certes, porteuses de valeurs religieuses quelque peu différentes, elles ne partageaient pas toutes les mêmes normes et les mêmes valeurs. Donc, on peut déceler des différences *culturelles* entre elles. Mais pour l'essentiel, ces minorités religieuses ne se distinguaient pas l'une de l'autre par la culture; leurs structures sociales étaient semblables; les rapports de pouvoir dans la famille étaient aussi très similaires; et surtout, la langue commune (arabe) structurait leur univers symbolique de façon identique. Elles ne constituaient donc pas des minorités culturelles au sens propre du terme. Mais avec la montée du nationalisme arabe, qui revendiquait un statut autonome pour la région arabe, puis avec la formation d'États postcoloniaux se définissant comme arabes mais incluant des populations non arabophones, la langue est devenue un critère important pour définir la majorité et qui s'est ajouté à la religion pour déterminer le statut de minorité.

Ces deux critères s'appliquent aux minorités qu'on peut qualifier d'"historiques", pour souligner l'ancienneté de leur présence dans la région.

Un troisième type de groupe minoritaire existe dans certains États postcoloniaux du monde arabe. Ces groupes sont restés hors de l'aire culturelle arabe jusqu'au moment des indépendances (en gros, la Première Guerre mondiale). Inclus dans les zones de contrôle colonial, ils se trouvèrent du jour au lendemain à l'intérieur des frontières déterminées par les puissances coloniales. Ces groupes sont majoritaires dans leur région et ont leur propre langue. Il s'agit principalement des populations du sud du Soudan (ni islamisées, ni arabisées), ainsi que des Kurdes d'Irak (islamisés mais ayant conservé leur langue); certains courants berbères, particulièrement en Algérie, se placent dans cette catégorie. D'autres communautés, numériquement marginales, sont le résultat des migrations plus ou moins forcées qui ont découlé des bouleversements politiques dans la région des Balkans depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces groupes minoritaires sont disséminés

dans diverses villes du Levant et ils ne contrôlent pas de territoire particulier. C'est le cas par exemple des Arméniens, des Circassiens et des Turkmènes.

Un dernier cas de dynamique "ethnique" est souvent inclus dans l'étude de l'ethnicité dans la région arabe: il s'agit de l'analyse des rapports entre Israéliens et Palestiniens, ou entre Israéliens et Arabes. Dans ce cas, un nouvel État colonial a été fondé en Palestine pour accueillir dans un premier temps une population essentiellement européenne de confession juive, puis pour y incorporer des minorités arabophones de confession juive aussi, en provenance des pays arabes. Une grande partie des habitants originaux du territoire ont été expulsés, le critère fondamental de discrimination étant la religion.

Cela dit, le résultat du processus historique dont nous venons de parler a été la formation d'une majorité qui se reconnaît une identité commune, et qui partage les caractéristiques suivantes: la langue (l'arabe), la religion (l'islam), l'appartenance au groupe sunnite (une tendance au sein de l'islam), ainsi que l'expérience historique commune au sein de l'Empire arabo-islamique, au moins durant la période ottomane. Certains auteurs ajoutent l'origine sémite-hamite comme caractéristique commune<sup>5</sup>. Les minorités dans le monde arabe se distinguent de la majorité par l'absence de l'une ou de plusieurs des caractéristiques précédentes.

---

<sup>5</sup> Notament Saad Eddin Ibrahim, *op. cit.* Nous croyons cependant que l'origine sémite commune peut être ignorée comme caractéristique de la majorité. Car l'absence de cette caractéristique coïncide souvent avec d'autres différences qui ont un rôle plus déterminant sur la dynamique ethnique. Ainsi, le fait de n'avoir été ni islamisées ni arabisées, et d'avoir été incluses de force dans les frontières du Soudan compte beaucoup plus dans la détermination de la relation entre les tribus africaines du Sud et le pouvoir central au Soudan, que leur origine non sémite.